

---

# **Eine Ideengeschichte der Freiheit**

## **Die liberale Idee im Zeichen des theologisch-politischen Problems**

**Andreas Rieß**

---

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität  
München

vorgelegt von  
Andreas Nikolaus Hugo Rieß  
aus  
München

München, 2012

Erstgutachter: Prof. Dr. Rémi Bague  
Zweitgutachter: PD Dr. Hans Otto Seitschek  
Tag der mündlichen Prüfung: 04. Juli 2012

## Inhaltsverzeichnis

<b>Inhaltsverzeichnis.....</b>	<b>I</b>
<b>Abbildungsverzeichnis.....</b>	<b>V</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis.....</b>	<b>VI</b>
<b>Prolog.....</b>	<b>1</b>
<b>1 Einleitung.....</b>	<b>3</b>
1.1 <i>Hinführung zum Thema</i> .....	3
1.2 <i>Die Entwicklung der Fragestellung: Was ist Liberalismus?</i> .....	7
1.2.1 Erste Abgrenzungen: Freiheit als zentrales Prinzip.....	7
1.2.2 Verschiedene Definitionsversuche: Analytische und begriffsgeschichtliche Ansätze.....	11
1.2.3 Begründung eines ideengeschichtlichen Ansatzes.....	16
1.2.3.1 Rechtfertigung eines ideengeschichtlichen Ansatzes für die vorliegende Problemstellung.....	16
1.2.3.2 Bemerkungen zur Methodik.....	18
1.2.3.3 Konkretisierung des Vorhabens.....	21
1.2.4 Zum Vergleich: Rawls' Politischer Liberalismus.....	23
1.2.5 Weitere Abgrenzungen: eine Annäherung ex negativo.....	33
1.2.5.1 Politischer Liberalismus versus Wirtschaftsliberalismus, Republikanismus, Demokratie.....	33
1.2.5.1.1 Liberalismus und Wirtschaftsliberalismus.....	33
1.2.5.1.2 Liberalismus und Republikanismus.....	34
1.2.5.1.3 Liberalismus und Demokratie.....	36
1.2.5.2 Eine Abgrenzung des politischen Freiheitsbegriffs.....	37
1.3 <i>Ziel der Arbeit</i> .....	39
1.3.1 Ein „Stand der Forschung“ in der abendländischen Ideengeschichte?.....	39
1.3.2 Eine Ideengeschichte der Freiheit als kritische Bilanz der Aufklärung.....	41
1.3.3 Aufbau der Arbeit und Formulierung der Thesen.....	47
<b>2 Europa zwischen Athen und Jerusalem.....</b>	<b>54</b>
2.1 <i>Das theologisch-politische Problem</i> .....	54
2.1.1 Zur grundsätzlichen Problemstellung nach Leo Strauss.....	54
2.1.2 Begriffliche Wurzeln bei Spinoza.....	57
2.1.3 Ausführung der Problematik im christlichen Kontext.....	62
2.1.4 Zum Begriff des Theologischen und des Politischen.....	67
2.2 <i>Zum Begriff der Politischen Theologie</i> .....	72
2.2.1 Grundsätzliche Überlegungen: Die Erledigung jeder politischen Theologie?.....	72
2.2.2 Religiöser Fundamentalismus.....	78
2.3 <i>Moderne und Säkularisierung</i> .....	82
2.3.1 Ein völlig neuartiges Problem.....	82
2.3.2 Eine theologisch-eschatologische Deutung der Welt.....	85
2.3.3 Zum Begriff der Säkularisierung.....	91
2.3.4 Die Debatte um die Säkularisierung.....	93
2.3.4.1 Die Säkularisierungsthese.....	93
2.3.4.2 Die Beurteilung der Eschatologie: Gnosis und Chiliasmus.....	95
2.3.4.3 Das Problem des Säkularismus.....	99
2.3.4.4 Die Legitimität der Neuzeit.....	102
<b>3 Die Herausforderung durch die Kirche: von Augustinus bis Hobbes.....</b>	<b>105</b>
3.1 <i>Das Erbe der klassischen Antike</i> .....	105
3.1.1 Der antike Rahmen (I): die Grundlegung in Griechenland.....	105

3.1.1.1 Der Mensch als zôon politikón.....	105
3.1.1.2 Die antike Polisreligion.....	112
3.1.1.3 Die antike Freiheit.....	114
3.1.2 Der antike Rahmen (II): die Umsetzung in Rom.....	121
3.1.2.1 Römische Religion und römisches Staatsdenken.....	121
3.1.2.2 Die monotheistische Innovation als politische Gefährdung.....	128
3.1.2.3 Die Konstantinische Wende und die Kontinuität der paganen Gottesvorstellungen.....	131
3.1.3 Augustinus' Reaktion auf den Fall Roms: der Beginn der politischen Theologie im Christentum.....	137
3.1.3.1 Die Eroberung Roms – Schuld der Christen?.....	137
3.1.3.2 Die Antwort des Augustinus: De civitate Dei.....	138
3.1.3.3 Zur Beurteilung des Augustinus: das Ende der Antike?.....	146
3.2 <i>Das Mittelalter im Zeichen des theologisch-politischen Problems</i> .....	148
3.2.1 Eine Bestandsaufnahme.....	148
3.2.2 Der Konflikt zwischen imperium und sacerdotium.....	151
3.2.2.1 Die politische Rolle der Päpste.....	151
3.2.2.2 Konvergenz von weltlicher und geistlicher Macht: die corpus-Christi-Idee.....	156
3.2.2.2.1 Corpus-Christi-Idee und Westorientierung der Päpste.....	156
3.2.2.2.2 Die fränkischen Herrscher nach Karl dem Großen.....	161
3.2.2.2.3 Kleines Zwischenfazit: eine religiös-politische Einheitswelt?.....	165
3.2.2.3 Von einer Nebenordnung zur Hierarchie.....	168
3.2.2.4 Der Investiturstreit und die päpstliche Revolution.....	171
3.2.2.4.1 Ideengeschichtliche Vorläufer.....	171
3.2.2.4.2 Der Konflikt zwischen Heinrich IV. und Gregor VII.....	176
3.2.2.4.2.1 Der Dictatus papae von 1075.....	176
3.2.2.4.2.2 Der Investiturstreit im engeren Sinne.....	179
3.2.2.4.3 Beurteilung des Investiturstreits.....	183
3.2.2.4.4 Verharren in der alten Ordnung: die staufische Reichsidee.....	187
3.2.2.4.5 Aufstieg der Regna und Machtfülle des Papsttums.....	189
3.2.3 Die Ablösung einer Weltordnung.....	194
3.2.3.1 Die Rezeption des römischen Rechts.....	194
3.2.3.2 Fides quaerens intellectum und mittelalterliche Aristoteles-Rezeption.....	209
3.2.3.2.1 Rezeption in einer fremden Welt.....	209
3.2.3.2.2 Thomas von Aquins Synthese von Augustinus und Aristoteles.....	214
3.2.3.2.2.1 Ein geordneter Kosmos durch vier Ausprägungen des Gesetzes.....	214
3.2.3.2.2.2 Das Verhältnis von Kaiser und Papst bei Thomas.....	219
3.2.3.2.2.3 Thomas' Nachfolger.....	224
3.2.3.3 Die nominalistische Revolution.....	226
3.2.3.4 Verarbeitung der nominalistischen Revolution.....	233
3.2.3.4.1 Marsilius von Padua und ein Vorläufer der Volkssouveränität.....	233
3.2.3.4.2 Nikolaus von Kues und die Rechtfertigung vor dem Individuum.....	237
3.2.3.4.3 Martin Luther und die Reformation.....	242
3.2.3.4.4 Machiavelli und die Begründung der Realpolitik.....	245
3.2.3.5 Die Grundlegung des modernen Naturrechts.....	249
3.2.3.5.1 Die grundsätzliche Problemstellung.....	249
3.2.3.5.2 Die spanische Spätscholastik.....	252
3.2.3.5.3 Der Schritt zum säkularen Naturrecht.....	259
3.3 <i>Grundlagen des modernen Staates</i> .....	261
3.3.1 Zur geschichtlichen Situation: die Zwangslage nach den Konfessionskriegen.....	261
3.3.2 Souveränitätslehre und Gottesgnadentum.....	264
3.3.3 Die Lösung des Thomas Hobbes: der Leviathan.....	270
3.3.3.1 Der Naturzustand bei Hobbes.....	270
3.3.3.2 Neuheitscharakter und liberale Züge.....	276
3.3.3.3 Hobbes und die Religion.....	281
3.4 <i>Eine kurze Zusammenfassung</i> .....	282
<b>4 Das Janusgesicht der Aufklärung</b> .....	<b>286</b>
4.1 <i>Die Aufklärung als geistiges Fundament der Moderne</i> .....	286
4.1.1 Die liberale Idee und das theologisch-politische Problem.....	286

4.1.2 Drei gegen Hobbes: Spinoza, Pufendorf und Locke.....	290
4.1.2.1 Die Herausforderung für Hobbes' Nachfolger.....	290
4.1.2.2 Baruch de Spinoza und die natürlichen Affekte.....	291
4.1.2.2.1 Die Affektenlehre als Fundament der Staatstheorie.....	291
4.1.2.2.2 Freiheit und Sicherheit im Staat.....	293
4.1.2.3 Samuel Pufendorf und das Naturrecht als Pflicht zur socialitas.....	297
4.1.2.4 John Locke und der Übergang zwischen Tradition und Moderne.....	299
4.1.2.4.1 Alter Wein in neuen Schläuchen.....	299
4.1.2.4.2 Definition eines Katalogs von Grundfreiheiten.....	302
4.1.2.4.3 Gewaltenteilung als Kontrollinstanz.....	305
4.1.3 Montesquieu und die Gewaltenteilung zur Sicherung politischer Freiheit.....	308
4.1.4 Zwei Freiheitsbegriffe: negative und positive Freiheit.....	309
4.2 <i>Rousseau und das Janusgesicht der Aufklärung</i> .....	314
4.2.1 Jean-Jacques Rousseau und die Volkssouveränität.....	314
4.2.1.1 Freiheit und natürliche Ordnung.....	314
4.2.1.2 Institutionelle Verwirklichung der Freiheit: Gesellschaftsvertrag und volonté générale.....	318
4.2.1.3 Wird die Freiheit im Staat überhaupt gesichert?.....	326
4.2.1.4 Die Religion als Ansatzpunkt für eine totalitäre Überspitzung?.....	329
4.2.2 Die natürliche Ordnung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts.....	336
4.2.3 Das Zeitalter der Revolutionen.....	339
4.2.3.1 Rousseau und die Französische Revolution.....	339
4.2.3.2 Revolution in Großbritannien, Amerika und Frankreich.....	342
4.3 <i>Kants rechtliche Darstellung der Autonomie des Sittlichen</i> .....	349
4.3.1 Kants Rechtsphilosophie als politische Philosophie.....	349
4.3.2 Kants Begriff politischer Freiheit.....	352
4.3.3 Darstellung von Kants Rechtsidee im Staat.....	358
4.3.4 Die Rolle der Publizität.....	364
4.3.5 Der deutsche Idealismus als Überbietung und Aufhebung Kants.....	366
4.3.5.1 Die Kritik der reinen Vernunft.....	366
4.3.5.2 Die Überbietung Kants durch seine Nachfolger.....	370
4.4 <i>Zwischenfazit</i> .....	372
4.4.1 Die prinzipielle politische Fragestellung der Aufklärung.....	372
4.4.2 Die Privatisierung der Religion.....	376
4.4.3 Pathologien der Freiheit?.....	379
<b>5 Die Permanenz des Theologisch-Politischen.....</b>	<b>382</b>
5.1 <i>Das Phänomen des Totalitarismus</i> .....	382
5.1.1 Einleitende Bemerkungen.....	382
5.1.2 Konzepte der Totalitarismustheorie.....	387
5.1.3 Politische Religionen als Erklärungsmodell.....	392
5.1.3.1 Zur Begriffsbildung.....	392
5.1.3.2 Operationalisierung des Religionsbegriffs.....	394
5.1.3.3 Unterschiedliche Konzeptionen: Voigt, Voegelin, Aron.....	396
5.1.3.4 Resakralisierung der politischen Sphäre.....	401
5.1.4 Reichweite und Remodellierung des Modells.....	403
5.1.4.1 Beurteilung der Konzeption.....	403
5.1.4.2 Anpassung des Modells.....	407
5.2 <i>Rekonstruktion der Normativität und Indienstnahme der Religion</i> .....	410
5.2.1 Zur Problemstellung.....	410
5.2.2 Die Indienstnahme der Religion.....	412
5.2.2.1 Alexis de Tocqueville und die Irrwege der Revolution.....	412
5.2.2.2 Das Böckenförde-Diktum und die Auflösung der Weimarer Republik.....	417
5.2.2.3 Jürgen Habermas und der elfte September.....	420
5.2.2.4 Zur Tauglichkeit des Christentums für weltliche Politik.....	425
5.2.3 Die Zivilreligion als normative Stütze.....	427
5.3 <i>Wie wirkt das theologisch-politische Problem fort?</i> .....	429

<b>6 Zusammenfassung: Wofür steht die liberale Idee?</b>	<b>431</b>
6.1 Republikanismus statt Liberalismus?	431
6.2 Eine Transformation der Kantischen Republikvorstellung	439
6.3 Eine Anpassung des Böckenförde-Theorems	447
6.4 Die Trennung zwischen Kirche und Staat als liberales Wesensmerkmal?	453
<b>7 Moderne Herausforderungen</b>	<b>455</b>
7.1 Potentielle Bedrohungen für ein liberales Gemeinwesen	455
7.1.1 Bedrohungen für ein liberales Gemeinwesen (I): Herausforderung durch Religionen	455
7.1.2 Bedrohungen für ein liberales Gemeinwesen (II): Herausforderung durch „den Markt“	455
7.2 Die exogene Herausforderung: die liberale Idee und der religiöse Fundamentalismus	458
7.2.1 Zur Problemstellung	458
7.2.2 Keine Trennung von Religion und Politik?	461
7.2.3 Die Struktur der Offenbarung: Unterschiede zwischen Christentum und Islam	465
7.2.4 Europäische Perspektiven	470
7.3 Die endogene Herausforderung: die liberale Idee und der Fundamentalismus des Marktes	474
7.3.1 Der freie Markt als Implikation der Freiheit?	474
7.3.2 Adam Smith und die Metaphysik des Marktes	476
7.3.2.1 Eine Apologie des Eigennutzes?	476
7.3.2.2 Anthropologische und theologische Voraussetzungen der unsichtbaren Hand	480
7.3.2.3 Naturgesetzliche Sachzwänge und heilsökonomische Gemeinwohlfiktion	486
7.3.2.4 Eine gesamtgesellschaftliche Wohlfahrtsfunktion?	491
7.3.3 Implikationen für ein liberales Gemeinwesen	494
<b>8 Fazit und Ausblick</b>	<b>500</b>
8.1 Zusammenfassung der Untersuchung	500
8.2 Diskussion der Thesen	501
8.3 Methodisches Fazit	504
<b>9 Abschließender Gedanke: Nietzsche und das souveräne Individuum</b>	<b>506</b>
9.1 Der Tod Gottes	506
9.2 Zarathustra als Prophet der Selbstüberwindung und Selbstbestimmung	508
9.3 Die Verwandlung zum Übermenschen	515
<b>10 Literaturverzeichnis</b>	<b>518</b>
10.1 Anmerkungen zur Zitierweise	518
10.2 Onlinequellen	518
10.2.1 Datenbanken	518
10.2.2 Bildquellen	518
10.2.3 Weitere Texte	519
10.3 Heilige Schriften	519
10.4 Editionen	519
10.5 Siglen	520
10.6 Urkunden und Dokumente	520
10.7 Kirchliche Veröffentlichungen	521
10.8 Beiträge in nicht-wissenschaftlichen Zeitschriften	521
10.9 Aufsätze, Monographien und Sammelbände	522
10.10 Einträge in Lexika und Nachschlagewerken	570
<b>Danksagung</b>	<b>572</b>
<b>Anhang</b>	<b>573</b>
<b>Tabellarischer Lebenslauf des Verfassers</b>	<b>574</b>

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Eugène Delacroix [1830]: „La liberté guidant le peuple“ .....	37
Abbildung 2: Frontispiz des Leviathan [1651], obere Hälfte.....	274
Abbildung 3: Francisco de Goya [1799]: „El sueño de la razón produce monstruos“, Los Caprichos, n.º 43. .....	289

## Abkürzungsverzeichnis

a.a.O.	an angegebenem Ort
Anm. d. Verf.	Anmerkung des Verfassers
ARF	Annales Regni Francorum
Bd.	Band
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
bzw.	beziehungsweise
CC	Constitutum Constantini
CICiv	Corpus Iuris Civilis
d. h.	das heißt
DZPhil	Deutsche Zeitschrift für Philosophie
ebd.	Ebenda
EHR	The English Historical Review
f.	folgende Seite
ff.	fortfolgende Seiten
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
GG	Geschichtliche Grundbegriffe
GS	Gaudium et spes
HDSW	Handwörterbuch der Sozialwissenschaften
Hist. WB. Philos.	Historisches Wörterbuch der Philosophie
HTR	Harvard Theological Review
HZ	Historische Zeitschrift
i. e.	id est, das ist
insb.	insbesondere
J. Mod. Hist.	Journal of Modern History
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MPG	Migne Patrologia Graeca
MPL	Migne Patrologia Latina
n. Chr.	nach Christi Geburt
NJW	Neue Juristische Wochenschrift
op. cit.	opere citato, im zitierten Werk
PhilJb	Philosophisches Jahrbuch
RHDFE	Revue d'Histoire de Droit Français et Étranger
RhM	Rheinisches Museum für Philologie
RIDA	Revue internationale des droits de l'antiquité
S.	Seite
sc.	scire licet, „man darf wissen“, das heißt
sh.	siehe
s. v.	sub voce, unter dem Stichwort
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalsschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
v. Chr.	vor Christi Geburt
vgl.	vergleiche
Vol.	Volume, Band
zit. n.	zitiert nach



---

ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZPhF	Zeitschrift für Philosophische Forschung
ZRG GA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanistische Abteilung
ZRG KA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung
ZRG RA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Romanistische Abteilung



## Prolog

Ein Jahrzehnt nach jenem 11. September 2001 lässt sich behaupten, dass die Ereignisse dieses sonnigen New Yorker Herbsttages in ihrer Bildgewalt und medialen Präsenz, aber auch hinsichtlich einer Neujustierung der weltpolitischen Koordinaten die ersten zehn Jahre des einundzwanzigsten Jahrhunderts geprägt haben. Insbesondere die an Hegels Geschichtsphilosophie – oder besser gesagt: an der Hegel-Deutung des Alexandre Kojève – orientierte Überlegung des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama, der mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und infolgedessen des Kommunismus in Europa einen Sieg der liberalen Demokratie diagnostizierte sowie „das Ende der Geschichte“ ausgerufen hatte, musste einen erheblichen Rückschlag hinnehmen.<sup>1</sup> Auch wenn der fundamentalistische Terror niemals mit dem Glauben als solchem gleichgesetzt oder auch nur als dessen notwendige Konsequenz betrachtet werden darf, wird es doch unumstritten sein, dass die Täter gemäß ihres eigenen Selbstverständnisses im Namen der Gebote Gottes zu handeln glaubten. Fukuyamas Blickwinkel unterschätzte insofern deutlich das Mobilisierungspotential klassischer Religionen, das Jürgen Habermas in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche einen Monat nach jenem Ereignis deutlich herausstellte.<sup>2</sup> Denn Religionen verstehen sich eben nicht als obsoleete Anachronismen, deren langfristige Aufhebung sich im Geschichtsprozess selbst zielgerichtet verwirkliche.<sup>3</sup> Stattdessen zeichnete sich das düstere Bild des *clash of civilizations* ab, wie Samuel Huntington als Reaktion auf Fukuyamas Thesen gemenetekelt hatte.<sup>4</sup> Es lässt sich kaum leugnen, dass die Anschläge auf das World Trade Center nicht allein als lokal begrenzter terroristischer Akt, sondern als Angriff auf eine Lebensform gedeutet wurden, als *Angriff auf die Freiheit*. Um die Motivation der vorliegenden Arbeit zu skizzieren, sei an dieser Stelle eine kurze autobiographische Anmerkung erlaubt: als Konsequenz dieses Ereignisses begann der Verfasser sich gedanklich mit der Problemstellung auseinanderzusetzen, worum es sich bei diesem schillernden Begriff, dieser Freiheit, überhaupt genau handeln könne. Denn bei allen unterschiedlichen Ansichten und Thesen scheinen sich Fukuyama und Huntington in dieser Frage überraschend einig zu sein: die Freiheit repräsentiere sich institutionell in der liberalen Demokratie, die sich durch rechtsstaatlich gesicherte Grundrechte und die freie Marktwirtschaft auszeichne, und stelle als solche das kulturelle Kernelement des *Westens* dar, der Europa, die Vereinigten Staaten und Australien gleichermaßen umfasse. Doch lässt sich die Idee politischer Freiheit wirklich darin zusammenfassen: die Erzeugung von Legitimität durch den Mehrheitsentscheid und durch die Einsicht in die *Gesetze des Marktes*? Werden damit nicht mehr als zwei Jahrtausende abendländischer Ideengeschichte unzulässig verkürzt?

Nach einer Auseinandersetzung mit dem Konzept der *politischen Religionen* als Interpretationsmodell der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts im Rahmen einer Magisterarbeit am *Guardini-Lehrstuhl für*

---

<sup>1</sup>Fukuyama, F.: *The End of History and the Last Man*, New York 1992, S.45.

<sup>2</sup>Habermas, J.: „Glauben und Wissen“, in: *Dialog* 1:1 (2002), S.63: „Aber am 11. September ist die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion auf eine ganz andere Weise explodiert. Die zum Selbstmord entschlossenen Mörder, die zivile Verkehrsmaschinen zu lebenden Geschossen umfunktioniert und gegen die kapitalistischen Zitadellen der westlichen Zivilisation gelenkt haben, waren, wie wir aus Attas Testament inzwischen wissen, durch religiöse Überzeugungen motiviert.“

<sup>3</sup>Vgl. Fukuyama, F.: *The End of History and the Last Man*, a.a.O., S.45 f.: “It is true that Islam constitutes a systematic and coherent ideology, just like liberalism and communism, with its own code of morality and doctrine of political and social justice. The appeal of Islam is potentially universal, reaching out to all men as men, and not just to members of a particular ethnic or national group. And Islam has indeed defeated liberal democracy in many parts of the Islamic world, posing a grave threat to liberal practices even in countries where it has not achieved political power directly. [...] Despite the power demonstrated by Islam in its current revival, however, it remains the case that this religion has virtually no appeal outside those areas that were culturally Islamic to begin with. [...] And while nearly a billion people are cultural Islamic [...] they cannot challenge liberal democracy on its own territory on the level of ideas.” Diese These erneuert Fukuyama in „History Is Still Going Our Way“, in: *The Wall Street Journal*, 5. Oktober 2001, und nuanciert sie unter Beibehaltung der grundsätzlichen Aussage in: „They Can Only Go So Far“, in: *The Washington Post*, 24. August 2008.

<sup>4</sup>Huntington, S. P.: „The Clash of Civilisations?“, in: *Foreign Affairs* 72:3 (1993), S.22-49; umfassender ausgeführt in: ders.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

*Religionswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der europäischen Religionsgeschichte und der christlichen Weltanschauung* der Ludwig-Maximilians-Universität München begann der Verfasser im Sommer 2008 ebenda mit der Anfertigung dieser Dissertation – einige Monate übrigens, dies sei angemerkt, vor der Insolvenz der *Lehman Brothers*, welche die gegenwärtige Finanzkrise einläutete, und infolge welcher einmal mehr die Identifikation von Freiheit und unbeschränktem Markt in Frage gestellt wurde. Es mag angesichts des Lehrstuhltitels durchaus ungewöhnlich erscheinen, dass in dieser Untersuchung eine dezidiert liberale Perspektive eingenommen werden soll. Allerdings stellt gerade die Auseinandersetzung mit der Religion nicht nur als „Negativfolie“, sondern vielmehr als herausforderndem Antipoden das zugrunde liegende Thema dar, das der Herausbildung des modernen säkularisierten Freiheitsgedankens ihren Rhythmus vorgegeben hatte. Die Vernachlässigung dieses ideengeschichtlichen Rahmens würde eine seriöse Aufklärung des Freiheitsbegriffs nach Ansicht des Verfassers unmöglich machen; insofern soll dessen inhaltlicher Gehalt *unter besonderer Berücksichtigung der europäischen Religionsgeschichte* entwickelt werden.

Die vorliegende Studie will somit eine Frage beantworten, die sich zugespitzt wohl folgendermaßen formulieren lässt: *Wofür kann und darf eine Gesellschaft legitimerweise stehen, wenn sie sich auf die liberale Idee beruft? Was ist die Freiheit des Liberalismus?*

*Es gibt für den Menschen, wenn er frei bleibt, keine hartnäckigere und qualvollere Sorge als die, möglichst schnell jemanden zu finden, den er anbeten kann.<sup>5</sup>*

*„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfen der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfluch; der letzte Mensch lebt am längsten. „Wir haben das Glück erfunden“ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.<sup>6</sup>*

## 1 Einleitung

### 1.1 Hinführung zum Thema

*Wie erkennen wir, was Recht ist? Wie können wir zwischen Gut und Böse unterscheiden?* – Es ist diese Kernfrage, mit welcher Papst Benedikt XVI. in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag die Volksvertreter konfrontierte.<sup>7</sup> Sie richtet sich zunächst als ethische Frage an jedes Individuum, stellt sich dann aber auch als Grundproblem jeder politischen Philosophie. Denn wenn Recht „das in einem sozialen System tatsächlich geltende Regelsystem“ bezeichnet, „dessen Normen gegebenenfalls auch zwangsweise [...] durchgesetzt werden können“<sup>8</sup>, so impliziert das immer eine Perspektive, die sich über den rein individuellen Blickwinkel erhebt. Gerade mit dieser Herausforderung an ein Gemeinwesen beschäftigt sich die vorliegende Arbeit, die sich thematisch als eine Studie innerhalb der politischen Philosophie verstehen lässt. Dabei will sie insbesondere einer liberalen Antwort auf diese Frage nachgehen. Bereits an dieser Stelle sei angemerkt, dass sich nicht allein die Aufgabe als anspruchsvoll präsentiert, die philosophischen Grundlagen einer liberalen Rechtsordnung zu skizzieren, sondern die vordringliche Schwierigkeit eben

---

<sup>5</sup>Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., München 182002, S.342: «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться.»

<sup>6</sup>Nietzsche, F.: KSA 4: 19; Z Vorrede 5.

<sup>7</sup>In dieser kurzen Anthologie seines philosophischen Schaffens, die er am 22. September 2011 vor dem Deutschen Bundestag präsentierte, nimmt der Papst Bezug auf Fragestellungen, die er bereits zuvor ausführlich entwickelt hatte. Vgl. in diesem Fall u.a.: Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: Habermas, J. / ders.: *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, S.39-60, hier: S.42 f.: „Wie entsteht Recht, und wie muss Recht beschaffen sein, damit es Vehikel der Gerechtigkeit und nicht Privileg derer ist, die die Macht haben, Recht zu setzen? [...] Das Problem, dass Recht nicht Machtinstrument weniger, sondern Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller sein muss, dieses Problem scheint, fürs erste jedenfalls, durch die Instrumente demokratischer Willensbildung gelöst, weil darin alle am Entstehen des Rechtes mitwirken und daher es Recht aller ist und als solches geachtet werden kann und muss.“ Insbesondere vor einem Parlament erscheint die in der harmonischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas weitergeführte These beinahe ketzerisch, ebd., S.43: „Da es Einstimmigkeit unter Menschen schwerlich gibt, bleibt der demokratischen Willensbildung als unerlässliches Instrument nur zum einen die Delegation, zum anderen die Mehrheitsentscheidung übrig, wobei je nach der Wichtigkeit der Frage unterschiedliche Größenordnungen für die Mehrheit verlangt werden können. Aber auch Mehrheiten können blind und ungerecht sein. [...] So lässt das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig, die Frage, ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, also das, was immer in sich Unrecht bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss.“

<sup>8</sup>Loos, F. / Schreiber, H.-L.: „Recht, Gerechtigkeit“, in: *GG 5*, Stuttgart 2004, S.231. Vgl. auch: Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, S.106: „das moderne gesetzte Recht, das mit dem Anspruch auf systematische Begründung sowie verbindliche Interpretation und Durchsetzung auftritt“.

darin besteht, den Bedeutungsinhalt der *liberalen Idee* oder des *Liberalismus* herauszuarbeiten.<sup>9</sup> Das hier zugrunde gelegte Verständnis von Liberalismus ist also zunächst in einem durchaus weiten Sinne zu betrachten; es beschränkt sich weder auf die bürgerlichen politischen Strömungen insbesondere des 19. Jahrhunderts noch auf die modernen Parteien, die diesen Begriff für sich vereinnahmen wollen.<sup>10</sup> Für die vorliegende Arbeit ergibt sich daraus beinahe zwangsläufig die Verpflichtung, den Begriff des Liberalismus material auszugestalten. Denn diejenigen Definitionen, die eigentlich zur Aufklärung dieser Idee beitragen sollten, zeigen sich als zu unausgereift, zu umfassend, untereinander zu widersprüchlich, kurz: erweisen sich als unzureichend, um tatsächlich darlegen zu können, wie man aus einer liberalen Perspektive erkennen könne, was Recht ist. Der gemeinsame Gehalt besteht im Wesentlichen darin – und damit geht man deutlich hinter die Annahmen von Samuel Huntington oder Francis Fukuyama zurück –, dass das Individuum im Zentrum der politischen Philosophie des Liberalismus stehe und dass es die oberste Aufgabe des Gemeinwesens sei, dessen Freiheit zu sichern und zu ermöglichen.

Diese Freiheit erweist sich nun aber keineswegs als unproblematisch, wie bereits das dieser Arbeit vorangestellte Zitat aus *Die Brüder Karamasow* ankündigt. Dieses vernichtende Urteil über den Wert der Freiheit bettet Fjodor Michailowitsch Dostojewskij (1821-1881) in eine Parabel über den *Großinquisitor* ein, die er Iwan Karamasow seinem jüngeren Bruder Aljoscha vortragen lässt.<sup>11</sup> Als historischer Ort wird das Sevilla des sechzehnten Jahrhunderts gewählt, wo auf dem Höhepunkt der Spanischen Inquisition „zum Ruhme Gottes im Lande täglich die Scheiterhaufen loderten und man in prunkvollen Autodafés die bösen Ketzer verbrannte“<sup>12</sup>. In diese Situation kehrt Jesus Christus auf die Erde zurück, um nach seinen Kindern zu sehen und Wunder zu vollbringen. Als er ein totes Mädchen wieder zum Leben erweckt, entdeckt ihn der greise Großinquisitor. Christus wird auf dessen Geheiß in Ketten gelegt und im Kerker festgesetzt, wo er durch jenen als Sinnbild des römisch-katholischen Klerus zur Rede gestellt wird. Der Heiland habe kein Recht, erneut auf Erden zu wandeln und die Geheimnisse jener jenseitigen Welt zu verkünden, denn gerade damit nehme er den Menschen die Freiheit, für welche er einst so sehr eingetreten war und um derentwillen er den Versuchungen des Teufels entsagt habe.<sup>13</sup> Es sei nun das Verdienst der römisch-katholischen Kirche, den Menschen von dieser Last, die ihm durch die Freiheit auferlegt wurde, endlich befreit und damit die Tat Christi verbessert zu haben; dieses titanische Werk dürfe selbst durch den Messias nicht gefährdet werden, zumal er selbst einst Petrus als den Stammvater der Päpste mit der Binde- und Lösegewalt ausgerüstet habe. Der Großinquisitor spricht hier keineswegs ironisch, wenn er Jesus anklagt, die Kirche bei dieser Aufgabe gestört zu haben, denn schließlich ist nichts „jemals dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft unerträglicher gewesen als die Freiheit“<sup>14</sup>. Anstatt sich der Interpretationsfreiheit des Menschen über sein Leben zu bemächtigen und ihm endgültige und feste Orientierungsnormen zu stiften, habe er diesem nun auch noch das traditionelle alte Gesetz genommen, um ihn in der Freiheit seines Herzens damit allein zu lassen, über Gut und Böse zu entscheiden. Diese Freiheit müsse den Menschen aber überfordern, sie könne nur zu einem Nihilismus der Art führen, dass letztlich sogar Leben und Wirken Jesu selbst angezweifelt würden. Vielmehr strebe der Mensch aufgrund seiner psychischen Beschaffenheit danach, etwas gemeinsam mit allen anderen anzubeten, das hoch über ihm stehe und somit vom Joch der Freiheit erlöst zu werden. Die Kirche habe mit ihren Dogmen nun, so der Großinquisitor, diese Aufgabe übernommen, sie gaukle dem Menschen vor, im Namen und im Geiste Christi bis zu dessen Wiederkehr zu herrschen, ohne dessen Wiederkehr aber jemals erlauben zu wollen:

<sup>9</sup>Man kann sich hier durchaus an die satirische Science-Fiction-Reihe *Per Anhalter durch die Galaxis* erinnert fühlen, in welcher der eigens zur Klärung der *großen Frage nach dem Leben, dem Universum und allem* entwickelte Computer *Deep Thought* diese mit 42 beantwortete – die Menschen damit zurücklassend, dass diese offensichtlich niemals wussten, wie die letzte aller Fragen denn überhaupt exakt lautete. Vgl. Adams, D.: *Per Anhalter durch die Galaxis*, Frankfurt 1981, S.151-166.

<sup>10</sup>Vgl. dazu ausführlich: Leonhard, Jörg: *Liberalismus*, München: Oldenbourg 2001; Laski, H.: *The Rise of European Liberalism*, London 1936; Bramsted, E. K. / Melhuish, K. J. (Hg.): *Western Liberalism*, London 1978; Gall, L. / Koch, R. (Hg.): *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert*, 4 Bde., Frankfurt 1981; De Ruggiero, G.: *Storia del liberalismo europeo* [1925], Aalen 1964.

<sup>11</sup>Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.332-357.

<sup>12</sup>Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.335: «когда во славу божию в стране ежедневно горели костры и в великолепных автодафе Сжигали злых еретиков».

<sup>13</sup>Vgl. die Schilderung in der Heiligen Schrift: Mt 4, Lk 4.

<sup>14</sup>Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.340: «ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы!»

„Sie werden uns anstaunen und uns für Götter halten, weil wir, die wir uns an ihre Spitze stellten, uns bereit erklärt haben, die Freiheit zu ertragen, vor der sie erschrecken, und über sie zu herrschen – so schrecklich wird es ihnen zuletzt erscheinen, frei zu sein!“<sup>15</sup> Erst wenn der Mensch die Freiheit dem Klerus zu Füßen gelegt habe, sei es ihm möglich, in seiner Unvollkommenheit glücklich zu werden – und sich selbst eben darin vollkommen frei zu erscheinen.

Die Frage nach der Möglichkeit individueller Freiheit trieb Dostojewskij Zeit seines persönlichen Lebens und literarischen Schaffens an. Nicht nur der revoltierende mittlere Bruder Iwan Karamasow, auch der Protagonist Rodion Raskolnikow aus *Schuld und Sühne* – bereits aufgrund seines Namens, der sich von der russischen Vokabel *расколоть* für *zerspalten* ableitet – spiegelt den bisweilen verzweifelte Versuch des Menschen wider, sich gegen das Gesetz eines transzendenten Gottes oder gegen eine vorgegebene Ordnung zu erheben. Angesichts seiner scheinbar unbegrenzten und ungebundenen Freiheit begeht Raskolnikow einen Mord. Er will sich seiner Stellung innerhalb des Menschengeschlechts vergewissern, das sich in zwei Kategorien unterteile: einerseits in die niedere Klasse der gewöhnlichen Menschen, die nur der Reproduktion ihrer Spezies dienen, und andererseits in die ungewöhnlichen *Menschen im eigentlichen Sinne*, die sich durch das Talent und die Fähigkeit kennzeichnen, sich über bestehende Gesetze hinwegzusetzen und etwas Neues zu schaffen.<sup>16</sup> Die Aufgabe, sich selbst auf individueller – oder, wenn man dies auf den politischen Sektor übertragen will, auf staatlicher – Ebene Normen setzen und diese rechtfertigen zu können, ist nun keineswegs einfach, unter Umständen mithin, wenn man dem Monolog des Großinquisitors vor dem in Ketten gelegten Christus folgen will, für den Menschen qualvoll oder gar unmöglich. Dostojewskij selbst wie seine Figuren – sei es nun Raskolnikow auf individueller Ebene oder Aljoscha als jüngster der drei Karamasow-Brüder, die jeweils unterschiedliche Entwicklungsstufen des Menschen repräsentieren – finden die Erlösung von der normativ ungebundenen Freiheit wie vom dogmatischen Gesetz im Glauben selbst, in einer ursprünglichen Religion der Demut und der Nächstenliebe, die sich gleichwohl mit den institutionalisierten Konfessionen römisch-katholischer oder orthodoxer Prägung nicht unbedingt ohne weiteres vereinbaren ließ. In seinen Konsequenzen war Dostojewskijs Zeitgenosse Friedrich Nietzsche (1844-1900) wohl dessen denkbar stärkster Antipode, da dieser nicht die Erneuerung der Religion anstrebte, sondern die unbedingte Bejahung des Diesseits durch den *Übermenschen* forderte. Gleichwohl zeigte sich Nietzsche vom russischen Autor durchaus angetan, würdigte diesen als einen Psychologen, mit welchem er sich gut verstehe und von welchem er gar etwas lernen könne.<sup>17</sup> Die beiden Kontrahenten stimmen darin überein, welche Relevanz sie dem *Tod Gottes* und der damit verbundenen Umwertung aller Werte für die existentielle Verzweiflung beimessen, die den befreiten Menschen des 19. Jahrhunderts heimsuche. In dieser Ausgangssituation und angesichts der zerbröckelnden Sicherheit, die die Religion noch bieten konnte, finden sich gleichermaßen die Protagonisten Nietzsches wie Dostojewskijs.<sup>18</sup> Doch wo die Helden des russischen Romanciers Zuflucht in der Religion finden und die Freiheit von allen überlieferten Gesetzen und Normen nicht zu ertragen vermögen, fordert Nietzsche jeden einzelnen Menschen dazu auf, zum Übermenschen zu werden und *sich selbst* Gesetze und Normen zu geben. Es gelte, den Zustand der blinzeln den letzten Menschen, die es sich bequem in ihrer Komfortzone der Mittelmäßigkeit eingerichtet haben, zu verlassen und damit den Nihilismus zu überwinden. Nietzsches Entwurf ist allerdings radikal individualistisch, er entwirft zwar das autonome und souveräne Individuum *par excellence*, wie im abschließenden Kapitel der vorliegenden Arbeit argumentiert werden soll, aber eben keines, das die Freiheit seiner Mitmenschen zu akzeptieren bereit wäre, wenn diese auf einem Entwicklungsniveau unterhalb des Übermenschen verharren. Der Staat stellt für Nietzsche im Wesentlichen den Rahmen, um denjenigen zu dienen, die sich zum höheren Menschen zu erheben bereit sind.<sup>19</sup> Den „banalen Nihilismus“ der letzten Menschen, die sich in einen absoluten Relativismus flüchten und als Fundamentalisten denjenigen diskreditieren, der es überhaupt mit

15Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.342: «Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать так ужасно им станет под конец быть свободными!»

16Dostojewskij, F. M.: *Schuld und Sühne*, III. Buch, 5. Kap., München 1977, S.330 ff.

17Nietzsche, F.: KGB III/5, 800: 24. Nietzsche an Heinrich Köselitz in Venedig, 13. Februar 1887.

18Ottmann, H.: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin <sup>2</sup>1999, S.332 f. Ob Nietzsche *Die Brüder Karamasow* und *Schuld und Sühne* gelesen hatte, lässt sich, im Gegensatz zu anderen Werken Dostojewskijs, allerdings nicht nachweisen.

19So fordert Nietzsche beispielsweise: „Der Staat hat die Erzeugung und das Verständniß des Genius vorzubereiten.“ (eKGBW: NF-1870, 7[23].)

irgendetwas ernst meine und dies nicht zur Disposition zu stellen bereit sei, erkennt der katholische Philosoph Robert Spaemann (\*1927) im modernen Liberalismus.<sup>20</sup> Doch gerade das kann die ursprüngliche Zielsetzung der liberalen Idee eigentlich nur unzureichend beschreiben, denn man muss sich doch vor Augen führen, dass der Wunsch nach Freiheit einst ein etabliertes und mit der denkbar höchsten Legitimation ausgestattetes Regime pulverisiert hatte: „Der leere, keinem neuen Inhalt zugewandte Freiheitsruf hat nie zu einer europäischen Revolution geführt.“<sup>21</sup>

In prosaischer Brillanz thematisiert Dostojewskij ein Problem, das sich auch dem Liberalismus als einer neuzeitlichen politischen Philosophie stellte. Während noch im Mittelalter das gesamte irdische Dasein von der unzweifelhaften Gewissheit getragen war, dass sich Gott in seiner Schöpfung und durch das in der Heiligen Schrift dokumentierte Wirken Christi offenbarte, schwand diese Überzeugung insbesondere infolge der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Insofern lässt sich der Liberalismus als ein Kind der Aufklärung bezeichnen: die Religion büßt ihre Funktion als Orientierung bietendes Richtmaß menschlichen Handelns zumindest in weiten Teilen ein, verliert damit einhergehend auch die Legitimation, sanktionierend in das weltliche Leben einzugreifen. An die Stelle einer vorgegebenen göttlichen Ordnung tritt das mit unveräußerlichen Rechten ausgestattete Individuum selbst, auf dessen Zustimmung alles staatliche Handeln angewiesen ist und vor dessen Freiheit sich jeder staatliche Zwang rechtfertigen muss.<sup>22</sup> Dementsprechend wurde das traditionelle, auf dem christlichen Glauben basierende Wertesystem abgelöst, das zuvor die Stabilität des Gemeinwesens gewährleistete und die sittliche Orientierung der Menschen metaphysisch verankerte. Unter einem Wert soll in der vorliegenden Arbeit, solange kein wörtliches Zitat vorliegt oder ein anderer Denker paraphrasiert wird, eine grundlegende Norm verstanden werden, die, wenn sie auch menschliche Handlungen nicht immer unmittelbar motivieren kann, zumindest als Maßstab dienen darf, um zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Daraus lässt sich natürlich folgern, *dass ein Wert als solcher noch keinen Wert an sich darstellt*; denn wenn unterschiedliche Wertesysteme existieren, ist es ohne weiteres möglich, dass das, was innerhalb des einen Systems als unzweifelhaft gut klassifiziert wird, in einem anderen als absolut böse gelten kann. Gerade dem freien Individuum war es nun aufgegeben, auf dieser alternativen Grundlage ein normatives Gerüst zu rekonstruieren, welches das traditionelle Ordnungsmodell des christlichen Naturrechts ersetzen können sollte, ohne dabei allerdings in letzter Konsequenz auf die ordnende Hand eines gütigen und allwissenden Gottes zurückgreifen zu können. Es erweist sich als die wahrhaft prometheische Aufgabe des Liberalismus, ein Gemeinwesen auf der Freiheit des Individuums als letztverbindlichem und objektivem Zweck begründen zu müssen.<sup>23</sup> Nota bene: der einzelne Mensch *muss* hier keineswegs auf Gott verzichten, wenn er ihn beispielsweise als Ursache seiner Willensfreiheit oder sogar als Schöpfer einer vorgegebenen Ordnung annehmen will; er *darf* Gott aber nicht als gültig für alle anderen voraussetzen und ein politisches Gemeinwesen nach dieser Maßgabe mit Zwangsgewalt ausstatten, wenn er die Achtung vor der Freiheit des Einzelnen als letztverbindlich betrachten will. Denn gerade darin, in der Freiheit des Individuums als fundamentalem Wert, besteht die Kernidee des Liberalismus.

<sup>20</sup>Spaemann, R.: „Die europäische Kultur und der banale Nihilismus oder: Die Einheit von Mythos, Kult und Ethos“, in: *Umkehr* 1 (1993), S.3-9.

<sup>21</sup>Rosenstock-Huussy, E.: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Stuttgart <sup>3</sup>1961, S.93.

<sup>22</sup>Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, in: Lieber, H. J. (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1991, S.157 f.

<sup>23</sup>Vgl. dazu: Kant, I.: *GMS*, AA IV, 428.07-11, 18-31: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. [...] Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjective Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Werth hat, sondern objective Zwecke, d.i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist und zwar ein solcher, an dessen statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden“.



## 1.2 Die Entwicklung der Fragestellung: Was ist Liberalismus?

### 1.2.1 Erste Abgrenzungen: Freiheit als zentrales Prinzip

Der Liberalismus will also die Freiheit des Einzelnen oder, um sich vom Libertarismus abzugrenzen, die Freiheit des Einzelnen als Mitglied der Gesellschaft in den Fokus seiner Betrachtungen stellen: „Am Anfang aller liberalen Theorie steht die Freiheitsforderung, die Forderung der Freiheit für den einzelnen, für das Individuum, das in dieser Hinsicht bewußt als ein Abstraktum, als Gattungswesen Mensch erscheint.“<sup>24</sup> Dabei muss der Liberalismus als politische Philosophie grundsätzlich eine Anforderung erfüllen, die auf das von John Stuart Mill (1806-1873) formulierte *harm principle* zurückgeht: „Der einzige Grund, aus dem es der Gemeinschaft aller gestattet ist, einzeln oder vereint, eines ihrer Mitglieder in der Freiheit seines Tuns zu beschränken, ist der Selbstschutz. Und der einzige Zweck, um dessentwillen man mit Recht gegen ein Glied einer gebildeten Gesellschaft Gewalt gebrauchen darf, ist: Schaden für andere zu verhüten. Das eigene physische oder moralische Wohl des Handelnden ist kein genügender Vorwand.“<sup>25</sup> Es ist dabei anzumerken, dass Mill den Freiheitsbegriff nicht problematisiert, sondern es vielmehr als gegeben voraussetzt, dass der Einzelne gleichermaßen Möglichkeit wie Interesse daran habe und auch haben müsse, frei zu denken, seine Meinung frei zu äußern und selbstbestimmt zu handeln.<sup>26</sup> Dieser *ethische* Liberalismus verleiht der Freiheit ein existentielles Gewicht und betont die zu erwartende soziale Nützlichkeit des Individualismus.<sup>27</sup> Das überwiegend vernünftige menschliche Betragen sei allein darauf zurückzuführen, dass der Mensch durch Erfahrung und insbesondere Diskussion seine Irrtümer in einem *trial-and-error*-Verfahren zu korrigieren imstande sei.<sup>28</sup>

„Aber das eigentliche Übel, wenn man eine Meinung zum Schweigen bringt, besteht darin, daß es ein Raub an der Gemeinschaft aller ist, an der künftigen und an der, die jetzt lebt, und zwar noch mehr an den Menschen, die von dieser Meinung abweichen, als an denen, die sich zu ihr bekennen. Wenn die Meinung, um die es sich handelt, richtig ist, so sind sie um die Gelegenheit gebracht, einen Irrtum für die Wahrheit einzutauschen; war sie aber falsch, so kommen die Menschen um das, was eine fast ebenso große Wohltat ist, um die deutlichere Wahrnehmung und um den lebhaften Eindruck der Wahrheit, die aus der Kollision von Wahrheit und Irrtum entspringen.“<sup>29</sup>

Mill wurde in dieser Auffassung durch Wilhelm von Humboldt (1767-1835) beeinflusst, der ebenfalls eine normative Begründung für den Vorrang der Freiheit gegen jegliche Bevormundung einführt. Humboldt geht von einem humanistischen Ideal der Persönlichkeitsentfaltung aus:<sup>30</sup>

„Der wahre Zweck des Menschen, nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste, und unerlässliche Bedingung. Allein ausser der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng verbundenes, Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freieste und unabhängigste Mensch in einförmige Lagen versetzt, bildet sich minder aus.“<sup>31</sup>

24Gall, L.: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert*, a.a.O., S. IX.

25Mill, J. S.: *Über die Freiheit* [1859], Hamburg 2009, S.16; Verweise auf das englische Original in Klammern wurden beiseite gelassen, offensichtliche Interpunktionsfehler wurden korrigiert. Engl. [1978: 9]: “[...] the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively in interfering with the liberty of action of any of their number is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant.”

26Brandt, H. D.: „John Stuart Mills Plädoyer für die Freiheit“, in: Mill, J. S.: *Über die Freiheit*, a.a.O., S. VII.

27Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, Tübingen 2002, S.58.

28Mill, J. S.: *Über die Freiheit*, a.a.O., S.30 f.

29Mill, J. S.: *Über die Freiheit*, a.a.O., S.25; engl. [1978: 16]: “But the peculiar evil of silencing the expression of an opinion is that it is robbing the human race, posterity as well as the existing generation – those who dissent from the opinion, still more than those who hold it. If the opinion is right, they are deprived of the opportunity of exchanging error for truth: if wrong, they lose, what is almost as great a benefit, the clearer perception and livelier impression of truth produced by its collision with error.”

30Vgl. dazu: Battisti, S.: *Freiheit und Bindung*, Berlin 1987, S.52 ff.

31Humboldt, W. v.: „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“, in: *GW* 7, Berlin 1988, S.10.

Ein ethischer Liberalismus beruht also offensichtlich auf der Auffassung, dass Individualismus und Freiheit wesentliche Bestandteile einer Konzeption des guten Lebens darstellen.<sup>32</sup> Dabei ist besonders bemerkenswert, dass die Forderung nach Individualismus und Freiheit notwendigerweise die Möglichkeit von heterogenen Lebensentwürfen impliziert. Der Liberalismus kann in diesem Sinne immer nur einen weiten und eher formalen Begriff einer ethischen Ordnung darstellen, die die Verwirklichung substantieller ethischer Überzeugungen in einem engeren Sinne gestatten muss.<sup>33</sup> Diese unterliegen im Wesentlichen zwei Restriktionen: zum einen sollten sie durch ein autonomes Individuum hervorgebracht und nicht einfach heteronom übernommen worden sein,<sup>34</sup> zum anderen dürfen sie nicht den ethischen Prinzipien des Liberalismus in einem weiteren Sinne widersprechen und insbesondere nicht die Freiheit eines Mitmenschen tangieren.<sup>35</sup> Um erneut Mill zu zitieren: „Jeder ist nur für den Teil seines Handelns der Gesellschaft verantwortlich, der andere betrifft. In dem Gebiet, das nur ihn angeht, ist seine Unabhängigkeit absolut. Der Mensch ist Alleinherrscher über sich selbst, über seinen Körper und seinen Geist.“<sup>36</sup> An dieser Stelle klingt bereits deutlich das Kernelement des *politischen* Liberalismus an, aus der Achtung vor der Freiheit des Einzelnen jedes Individuum als mit gleichen Rechten ausgestattet zu betrachten und damit diesem auch „equal concern and respect“ entgegenzubringen, seinen Lebensplan selbst und nach den jeweils eigenen Überzeugungen zu bestimmen. Es handelt sich daher prinzipiell um einen moralischen Grund, die Neutralität eines politischen Gemeinwesens hinsichtlich der Frage nach einem guten Leben zu fordern.<sup>37</sup> Dabei sollen unter moralischen Grundsätzen diejenigen verallgemeinerbaren Prinzipien verstanden werden, auf die sich Rechtsnormen zur Verhandlung von gesellschaftlich relevanten Gerechtigkeitsproblemen stützen können, während ethische Grundsätze sich auf konkrete persönliche Vorstellungen über das gute Leben beziehen.<sup>38</sup> Dieser moralische Kern des *politischen* Liberalismus ist aber in weiten Teilen bereits in der Möglichkeit von Heterogenität des *ethischen* Liberalismus angelegt.<sup>39</sup>

Eines sei an dieser Stelle angemerkt: Die vorliegende Dissertation will bewusst nicht für eine inhaltliche Bevorzugung einer liberalen Ordnung aus ethischen Motiven gegenüber einer sich auf wie auch immer geartete andere Grundlagen berufenden politischen Struktur argumentieren, die als ihre zentrale Orientierungsnorm die unbedingte Gleichheit, ein näher zu bestimmendes Gemeinwohl, die Stabilität des Kollektivs oder auch die Verwirklichung eines göttlichen Regiments betrachten könnte. Dies bleibt Mill und Humboldt oder auch, um prominente moderne Vertreter zu nennen, John Rawls, Ronald Dworkin, Stephen Macedo oder Joseph Raz überlassen.<sup>40</sup> Ob ein politischer oder gar ethischer Liberalismus dieser Art als Krone der politischen Theorie bezeichnet werden kann, ist nicht die Aufgabe der vorliegenden

<sup>32</sup>Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1994, S.90, 95 ff.

<sup>33</sup>Dworkin, R.: „Foundations of Liberal Equality“, in: *The Tanner Lectures on Human Values* 11 (1990), S.20; vgl. auch ders.: *Sovereign virtue*, Cambridge 2002, S.237 ff.

<sup>34</sup>Neben Humboldt und Mill ist insbesondere Brian M. Berry zu nennen, der mit dem Liberalismus ein bestimmtes, wie er sagt: faustisches, Menschenbild verbindet, sh. Berry, B. M.: *The liberal theory of justice*, Oxford 1973, S.127: „Liberalism rests on a vision of life: a Faustian vision. It exalts self-expression, self-mastery and control over the environment, natural and social; the active pursuit of knowledge and the clash of ideas; the acceptance of personal responsibility for the decision that shape one's life. [...] It is itself an answer to the unanswerable but irrepressible question: 'What is the meaning of life?'“ Hier wird das Hohelied des rastlos Tätigen gesungen, der ständig nach dem Höchsten und dem Tiefsten, das für den Menschen erreichbar ist, strebt. Man erkennt in dieser Vorstellung des menschlichen Daseins Goethes Worte wieder: „Werd ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehen!“ (Faust, in Faust I, Studierzimmer, Vers 1699-1702; 1976: 78)

<sup>35</sup>Zu dem zweiten Punkt vgl. Dworkin, R.: „Foundations of Liberal Equality“, a.a.O., S.117 f.: „Liberal equality cannot be neutral toward ethical ideals that directly challenge its theory of justice. [...] Liberal equality is neutral about first-person, not third-person, ethics, and only insofar as first-person ethics does not embody antiliberal political principles.“ Ders.: *Sovereign virtue*, a.a.O., S.283: „Nor can liberal equality be neutral toward ethical ideals that directly challenge its own. It is not neutral about third-person ethics“.

<sup>36</sup>Mill, J. S.: *Über die Freiheit*, a.a.O., S.16, engl. [1978: 9]: „The only part of the conduct of anyone for which he is amenable to society is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.“

<sup>37</sup>Dworkin, R.: „Liberalism“, in: ders.: *A Matter of Principle*, Cambridge 1985, S.190 f.; Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.59. Dworkin bezeichnet eine solche „liberal conception of equality“ als „the nerve of liberalism“, ebd., S.183.

<sup>38</sup>Vgl. u.a. Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, Leipzig 2009, S.63, 94.

<sup>39</sup>Zu dieser Unterscheidung vgl. auch Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.25 ff.

Untersuchung; sie versucht sich dieser Fragestellung gegenüber vielmehr indifferent zu verhalten. Wenn der inhaltlichen Ausgestaltung der liberalen Idee in einem sozialen Kontext – mithin also die Reichweite des politischen, nicht des ethischen Liberalismus – nachgegangen werden soll, so stellt dies keine normative und mit starken Voraussetzungen verbundene Entscheidung für eine detaillierte Konzeption des Guten oder ein bestimmtes Menschenbild oder auch nur ein Plädoyer für eine spezifische politische Organisationsform dar. Es handelt sich vielmehr um den philosophischen Versuch, die Schlussfolgerungen des Liberalismus zu formulieren und auf ihre inhaltliche Konsistenz zu prüfen.

Man erinnere sich noch einmal an Mills *harm principle*: angewendet auf einen gesellschaftlichen Kontext lässt sich daraus ableiten, dass eine grundsätzliche Fragestellung des Liberalismus klären muss, in welchem Umfang und in welchen Grenzen die Gemeinschaft legitimerweise Zwang auf den Einzelnen ausüben und damit dessen Freiheit unter Umständen auch gewaltsam einschränken darf.<sup>41</sup> Dies ist nun unter praktischen Gesichtspunkten kaum eine bahnbrechende Erkenntnis. Man kann sich ein politisches Gemeinwesen vorstellen als einen Verbund mehrerer Personen, in welchem eine Teilmenge Herrschafts- oder Regierungsgewalt über eine weitere, nicht unbedingt disjunkt getrennte Teilmenge ausübt. Als besondere Ausprägung dieses Zusammenhanges stellt der moderne Staat demnach eine organisierte Entscheidungs- und Wirkungseinheit dar, welche einerseits die Gesellschaft ordnet und zusammenhält, welche aber andererseits selbst durch die in der Gesellschaft verbundenen Menschen zusammengehalten wird.<sup>42</sup> Jede Verfassungsänderung, jede Revolte und jede Revolution lässt sich in diesem Verständnis dadurch begründen, dass ein bedeutend großer Teil der beherrschten oder regierten Teilmenge den durch den Herrscher oder die Regierung ausgeübten Zwang nicht mehr als ausreichend legitimiert erachtete – unabhängig davon, ob die Einflussnahme auf den Einzelnen im Rahmen eines gesetzlich geordneten Prozesses oder aber durch militärische Einsatzkommandos eines despotischen Willkürherrschers erfolgt war. Die Pointe des Liberalismus liegt nun aber darin, dass einerseits ausschließlich der Einzelne selbst über das Ausmaß des durch die Gemeinschaft legitim ausgeübten Zwanges über ihn entscheiden darf, sowie andererseits diese Zustimmung des Einzelnen die institutionalisierte Grundlage der liberalen Verfassung darstellen soll. Über diesen Mechanismus kann die gewaltsame Ausübung von Zwang durch die Regierung gegen den Willen der Bevölkerung realtypisch eingeschränkt und idealtypisch verhindert werden. Um in dem eben eingeführten Modellentwurf zu bleiben: Wenn nicht nur die stillschweigende Zustimmung etwa durch konkludentes Handeln, sondern das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen die Grundlage der Verfassung ist, so kann der Herrscher durch die Bevölkerung nicht allein dadurch als ausreichend legitimiert betrachtet werden, dass er die Intensität und Brutalität der ausgeübten Gewalt noch steigert. Dies könnte unter Umständen zu einer höheren Zustimmung im Sinne eines Verzichts auf Protest führen, dürfte jedoch gleichzeitig die wahrgenommene Legitimität des herrscherlichen Zwanges abnehmen lassen. Mit ganz ähnlicher Stoßrichtung schreibt bereits Hermann Heller: „Eine Staatsgewalt ist umso gefestigter, je größer die freiwillige Anerkennung ist, welche ihren ethischen Rechtsgrundsätzen und den durch sie legitimierten positiven Rechtssätzen von ihren Machtstützen gezollt wird. Autorität hat überhaupt nur eine Staatsgewalt, der man die Berechtigung ihrer Macht zuerkennt. Ihre Autorität gründet sich nur insofern auf ihre Legalität, als diese durch Legitimität fundiert ist.“<sup>43</sup>

Allen unterschiedlichen Konzeptionen, die für sich in Anspruch nehmen, auf der liberalen Idee zu basieren, ist gleichermaßen zu Eigen, dass sie das „Modell einer Vergesellschaftung auf der Grundlage maximaler rechtsgeschützter individueller Autonomie und strikter normativer Wechselseitigkeit“<sup>44</sup> propagieren. Das bedeutet, dass eine soziale oder politische Ordnung nur dann als legitim gilt, wenn ihren grundlegenden

40Vgl. u.a. Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975 [*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971]; Dworkin, R.: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt 1984; Macedo, S.: *Liberal virtues*, Oxford 1990; Raz, J.: *The Morality of Freedom*, Oxford 1986.

41Vgl. Mill, J. S.: *Über die Freiheit*, a.a.O., S.5.

42Vgl. Heller, H.: *Staatslehre*, Tübingen <sup>6</sup>1983, S.259 ff., Leiden <sup>1</sup>1934, S.228 ff.

43Heller, H.: *Staatslehre*, Tübingen <sup>6</sup>1983, S.275, Leiden <sup>1</sup>1934, S.242 f. Sh. auch Becker, W.: *Die Freiheit, die wir meinen*, München 1982, S.17, der betont, dass sich Herrscher aller Epochen um eine feste Legitimationsbasis bemühten. Ähnlich auch Buchanan, J. M.: *Die Grenzen der Freiheit*, Tübingen 1984, S.123, der aus einer ökonomischen Perspektive auf die Vertragstheorie konstatiert: „Rechte, die neuen Situationen nicht Rechnung tragen, lassen sich nicht über längere Zeit hinweg zwangsweise durchsetzen“. Vgl. zu dem von Heller ausgeführten Gedanken in Zusammenhang mit dem Böckenförde-Dilemma unten, Kapitel 5.2.2.2, S.420.

44Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin 1984, S.50.

Prinzipien und Normen von allen durch diese umfassten und mithin betroffenen Bürgern vernünftigerweise zugestimmt werden kann<sup>45</sup> und die Verwirklichung der Freiheit jedes Einzelnen im Rahmen dieser Ordnung gewährleistet, mehr noch, durch diese Ordnung erst ermöglicht wird.<sup>46</sup> Durch dieses „liberale Legitimitätsprinzip“ wird der fundamentale Anspruch formuliert, dem eine liberale politische Ordnung genügen muss. Die Ausübung politischer Macht kann allein unter der Bedingung als völlig angemessen bezeichnet werden, „wenn sie sich in Übereinstimmung mit einer Verfassung vollzieht, deren wesentliche Inhalte vernünftigerweise erwarten lassen, daß alle Bürger ihnen als freie und gleiche im Lichte von Grundsätzen und Idealen zustimmen, die von ihrer gemeinsamen menschlichen Vernunft anerkannt werden“<sup>47</sup>. Es ist also auch bei jeder Variante des *politischen* Liberalismus festzustellen, dass das *harm principle* aufrechterhalten werden soll. Die liberalen Theorien widersprechen sich aber bisweilen sehr deutlich darin, worin der zu vermeidende Schaden bestehe und wie er zu bemessen sei, folglich auch darin, was genau unter Freiheit als der zentralen Idee des Liberalismus verstanden werden soll. Insbesondere das Problem, in welchem Maße sich die liberale Freiheit auf die Gleichheit gründen müsse, obwohl sich doch Freiheit und Gleichheit als einander teilweise widersprechende Ziele konzipieren lassen, ist durch einen schlichten Verweis auf diese formale Grundlage des Liberalismus noch nicht ausreichend geklärt.<sup>48</sup>

Es liegt also ein durchaus interessantes Missverhältnis vor: Die westliche Welt, die sich zu Zeiten des Kalten Krieges noch häufig als frei apostrophierte, bekennt sich flächendeckend zur liberalen Idee zumindest in einem moralischen Sinne, kann dabei aber keine einheitliche inhaltliche Ausgestaltung dessen zentraler Wertvorstellung, der Freiheit, formulieren. Dies ist nun beileibe kein neues Phänomen. Die inhaltliche Ungenauigkeit des Freiheitsbegriffs, um dessen diametral entgegengesetzte Lesart hinsichtlich der Sklaverei sich der Amerikanische Bürgerkrieg (1861-1865) entzündete, stellt Abraham Lincoln 1864 in einer Rede auf einer *Sanitary Fair* in Baltimore – einer Veranstaltung, auf welcher Spendengelder zur Unterstützung der föderalistischen Armee gesammelt werden sollten – deutlich heraus:

„We all declare for liberty; but in using the same *word* we do not all mean the same *thing*. With some the word liberty may mean for each man to do as he pleases with himself, and the product of his labor; while with others, the same word may mean for some men to do as they please with other men, and the product of other men's labor. Here are two, not only different, but incompatible things, called by the same name – liberty. And it follows that each of the things is, by the respective parties, called by two different and incompatible names – liberty and tyranny.“<sup>49</sup>

Und mit bitterer Ironie fügt er einen Verweis auf die damals aktuelle politische Situation hinzu:

„The shepherd drives the wolf from the sheep's throat, for which the sheep thanks the shepherd as a *liberator*, while the wolf denounces him for the same act as the destroyer of liberty, especially as the sheep was a black one.“<sup>50</sup>

Diese Unklarheit über das Verständnis von Freiheit findet sich bereits bei Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755), der einige Jahrzehnte vor der Französischen Revolution konstatiert:

„Es gibt wohl kein Wort, dem man mehr unterschiedliche Bedeutungen gegeben hätte als dem Wort Freiheit. Kein Wort hat die Geister so vielfältig gefesselt. Die einen sahen darin die Leichtigkeit, mit der sie jemand, dem sie eine tyrannische Macht verliehen hatten, absetzen konnten. Die andern sahen darin die Befugnis, denjenigen auszuwählen, dem sie gehorchen mussten. Wieder andere hielten sie für das Recht, Waffen zu tragen und Gewalttaten begehen zu können. Manche verstanden darunter das Recht, sich nur von einem Mann aus ihrer Nation oder nach ihren eigenen Gesetzen regieren zu lassen. Ein gewisses Volk [Anm. d. Verf.: das der

45Brink, B. v. d.: *The Tragedy of Liberalism*, Albany 2000, S.42.

46Vorländer, H.: s.v. Liberalismus II, TRE 21, S.78.

47Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1998, S.223.

48Vgl. Gall, L.: „Einleitung“, a.a.O., S. IX; Friedman, M.: *Kapitalismus und Freiheit*, Stuttgart 1971, S.250; Dworkin, R.: „Liberalism“, a.a.O., S.188: „Unfortunately, liberty and equality often conflict: sometimes the only effective means to promote equality require some limitation of liberty, and sometimes the consequences of promoting liberty are detrimental to equality.“

49Lincoln, A.: „Address at Sanitary Fair, Baltimore, Maryland“, 18. April 1864, in: *The Collected Works* 7, 1953, S.301-303, hier: S.301 f.

50Ebd., S.302.

Moskowiter unter Peter dem Großen] hat lange angenommen, der Brauch, einen langen Bart zu tragen, sei die Freiheit.“<sup>51</sup>

Ein wichtiger Hinweis für die vorliegende Arbeit wird dabei immerhin deutlich: es handelt sich um eine explizit politisch verstandene Freiheit, die im Rahmen der politischen Philosophie und Ideengeschichte untersucht werden soll, denn nur eine solche kann es sein, auf die sich ein liberaler Staat berufen und auf deren Schutz er sich verpflichten kann. Doch was versteht man unter politischer Freiheit, dieser „delicate fruit of a mature civilisation“<sup>52</sup>? Wofür darf eine liberale Gesellschaft legitimerweise stehen, was darf sie legitimerweise einfordern? Dies soll in knappen Worten die grundlegende Fragestellung der durch den Verfasser unternommenen Studie skizzieren. Dabei scheint sich diese Aufgabe nicht allein in einem analytischen Sinne lösen zu lassen. So wurde bereits in den bisherigen Ausführungen auf schillernde Begriffe wie die individuelle Autonomie verwiesen oder eine notwendige Einschränkung der Freiheit unter die Voraussetzung gestellt, sich vor der menschlichen Vernunft rechtfertigen zu können. Zu einer tatsächlichen Aufklärung der freiheitlichen Idee trägt dies gleichwohl zunächst wenig bei.

### ***1.2.2 Verschiedene Definitionsversuche: Analytische und begriffsgeschichtliche Ansätze***

Ein erster Schritt zu einer inhaltlichen Ausgestaltung jener vielbesungenen liberalen Prinzipien wäre der Versuch einer materialen Definition. Die modernen Sozialwissenschaften versuchen sich daran, Kennzeichen der liberalen Idee zu operationalisieren und damit messbar und beschreibbar zu machen. Beispielhaft sei auf eine Begriffsbestimmung des US-amerikanischen Soziologen Milan Zafirovski verwiesen, die sich auf über drei Druckseiten erstreckende Dimensionen der liberalen Modernität, aufgeteilt in soziokulturelle, politische, ökonomische und transnationale Faktoren, angeben will. Die moderne liberale Gesellschaft, die in ihrer idealtypischen Ausprägung ein soziales System darstelle, das gleichermaßen auf Freiheit wie auf Gleichheit und Gerechtigkeit gegründet und insofern aus ethischen Motiven zu befürworten sei, zeichne sich demnach durch so unterschiedliche Eigenschaften wie die folgenden aus: bürgerliche Freiheiten und Menschenrechte, Chancengleichheit, soziale Gerechtigkeit im Sinne von Fairness, Pluralismus und Multikulturalismus, technologischen Fortschritt, religiöse Toleranz, eine repräsentative Demokratie, die Trennung von Kirche und Staat, Rechtssicherheit und ein funktionierendes Sozialsystem, eine effiziente bürokratische Administration, die freie Marktwirtschaft, geringe Unterschiede in der Verteilung des Einkommens, ein progressives Steuersystem, die Wertschätzung von Globalisierung und einer kosmopolitischen Orientierung, Multilateralismus, den Verzicht auf aggressiven Militarismus, und so fort.<sup>53</sup> In seiner vollen Mächtigkeit ist dieser Versuch einer Annäherung an den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit im Anhang angeführt. Es wäre wohl ungerecht, sich unmittelbar an einen Sinnspruch Ernst Blochs<sup>54</sup> erinnert zu fühlen, denn eine Definition dieser Art mag für eine empirische Untersuchung zur Quantifizierung von Erfüllungsgraden gegenüber einer Idealvorstellung sicherlich nützlich sein. Die Grundlagen und wesentlichen Merkmale einer modernen liberalen Gesellschaft oder eine inhaltlich treffende Annäherung an die liberale Idee wird sie

<sup>51</sup>Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze* XI, 2 [1965: 209], Orthographie wurde angepasst; frz. [1768: 306 f.]: « Il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, & qui ait frappé les esprits de tant de manières [manieres], que celui de *liberté*. Les uns l'ont pris pour la facilité de déposer celui à qui ils avoient donné un pouvoir tyrannique; les autres, pour la faculté d'élire celui à qui ils devoient obéir; d'autres, pour le droit d'être armés, & de pouvoir exercer la violence; ceux-ci, pour le privilège [privilege] de n'être gouvernés que par un homme de leur nation, out par leurs propres lois. Certain peuple a long-temps pris la liberté, pour l'usage de porter une longue barbe. »

<sup>52</sup>Acton, J. E. E. D.: „The History of Freedom in Antiquity“ [1877], in: ders.: *Essays on Freedom and Power*, New York 1955, S.53.

<sup>53</sup>Zafirovski, M.: *Liberal Modernity and Its Adversaries*, Leiden 2007, S.15 ff. Eine grundsätzlich ähnliche Herangehensweise findet sich u. a. auch bei Wall, S.: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, New York 1998, S.4, der sechs Wesenszüge als „important constitutive elements of the social forms of modern western societies“ angibt: *geographic mobility, technological and economic innovation, familial and social mobility, secularization, pluralism, a commitment to human rights*.

<sup>54</sup>Gemeint ist hier natürlich: „Mattes und wenig bedeutendes Denken faßt sich selten kurz. Es braucht viele Worte, ist insofern der Lüge verwandt. Es muß dauernd um die Sache herumgehen, weil es die Sache, zu deren Aussage es sich übernommen hat, nicht trifft, vielleicht auch nicht treffen will. Je länger das Geschwätz, desto dünner der Sinn, desto verräterischer die Kürzung.“ (Bloch, E.: *Subjekt, Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt 1971, S.32.)

jedoch entgegen ihres eigenen Anspruchs kaum aufklären können.<sup>55</sup> Neben durchaus umstrittenen und inhaltlich ebenfalls nicht eindeutig bestimmten Phänomenen wie einer fortschreitenden Globalisierung, nebensächlichen Kennzeichen wie einer administrativen Bürokratie, dem unkritischen Verweis auf miteinander zumindest teilweise nicht kompatible Vorstellungen wie freiem Markt, fairer Einkommensverteilung und dem Verzicht auf paternalistische Eingriffe oder der fehlenden Definition beispielsweise einer anzustrebenden sozialen Gerechtigkeit gestaltet sich insbesondere der beinahe als platonische Idee präsentierte Merkmalskatalog als problematisch.<sup>56</sup> Die Freiheit jedes einzelnen Bürgers, die in liberalen Ordnungen ihrem eigenen Legitimitätsprinzip gemäß verwirklicht werden soll, wäre gebunden an einen inhaltlich bereits weitgehend vorgegebenen Rahmen. Nur innerhalb eines derartigen, auf starken Voraussetzungen beruhenden Gerüsts wäre Freiheit möglich, bereits eine geringe Abweichung von den einzelnen Ausprägungen müsste als defizitär bezeichnet werden.

Die Französische Revolution dagegen, die „[a]lles, aber auch alles“ ans Licht bringt, was die politische Moderne ausmacht und die „einen ersten Höhepunkt des Liberalismus, seines Strebens nach Verfassungen und nach Rechten des Menschen und des Bürgers“<sup>57</sup> darstellt, fasst sich deutlich kürzer, wenn es darum geht, die zu verwirklichenden Ziele zu benennen. Ihre Parole lässt sich in drei Worten formulieren: *Liberté, Égalité, Fraternité* – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Diese Anordnung der Begriffe wurde im Jahr 1790, dem zweiten Jahr der Französischen Revolution, erstmals durch Maximilien de Robespierre vor der französischen Nationalversammlung postuliert.<sup>58</sup> Zwar stellte *Liberté, Égalité, Fraternité* nur eine von verschiedenen gebräuchlichen Schlagwortkombinationen dar, häufig noch ergänzt durch ein entschlossenes „ou la mort“, und sollte erst 1848 zur Devise der Deuxième République erhoben werden, jedoch kann es, gegebenenfalls erweitert um die Begriffe *Raison* (Vernunft) und *Justice* (Gerechtigkeit), als Substrat der Aufklärung und der Französischen Revolution gelten. Wenn man sich aber des genauen Bedeutungsinhaltes dieser Begriffe versichern möchte, treten die ersten Schwierigkeiten auf. Denn auch wenn die Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und, mit deutlich egalitärer Tendenz, 1793 sowie die französische Verfassung des 5. Fructidor des An III beziehungsweise, in gregorianischer Kalendernotation, des 22. August 1795 weiterhin plausibel und aktuell klingen, lassen sie doch einen beträchtlichen Spielraum zur Interpretation offen. Dazu seien die Originaldefinitionen der Leit motive Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aufgeführt.<sup>59</sup>

„La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.“ [1789, Artikel 4.] – „La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui ; elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.“ [1793, Artikel 6.] – „La liberté consiste à pouvoir faire ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui.“ [1795, Droits, Artikel 2.]

„Tous les hommes sont égaux par nature et devant la loi.“ [1793, Artikel 3.] – „L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. L'égalité n'admet aucune distinction de naissance, aucune hérédité de pouvoirs.“ [1795, Droits, Artikel 3.]

<sup>55</sup>Vgl. dazu auch die Rezension zu Zafirovskis Entwurf von el-Ojeili, C., in: *Thesis Eleven* 97 (2009), S.134-136.

<sup>56</sup>Die These, dass Globalisierung kein Wesensmerkmal der liberalen Idee sein muss, sondern dieser vielmehr sogar widersprechen könnte, vertritt u. a. Sassen, S.: *Losing control?*, New York 1996, S.54, passim.

<sup>57</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd.3,2, Stuttgart 2008, S.79. Das Urteil Ottmanns kann vorerst apodiktisch formuliert werden. An späterer Stelle, insbesondere in Kapitel 4.2.3.2, S.342 ff., soll ausführlich begründet werden, wieso die Französische Revolution die liberale Idee radikaler formuliert als ihr nordamerikanisches Pendant und damit in dieser Arbeit an prominenter Position gewürdigt werden darf. Die Argumentation wird im Verlauf des Untersuchungsvorgangs deutlich, vgl. insb. unten, Kapitel 4.2.3.2, S.342 ff.

<sup>58</sup>Robespierre, M. d.: *Discours sur l'organisation des gardes nationales*, Paris 1790, S.71: « Elles [sc. Les gardes nationales] porteront sur leur poitrine ces mots gravés: LE PEUPLE FRANÇOIS, et au dessous: LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ. Les mêmes mots seront inscrits sur leurs drapeaux, qui porteront les trois couleurs de la nation. ». Diese Anordnung der Begriffe war allerdings bereits vor der Revolution gebräuchlich, zunächst wohl bei Fénelon Ende des 17. Jahrhunderts; vgl. Inkova, O.: *Justice, Liberté, Égalité, Fraternité: Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, Genf 2006, S.3.

<sup>59</sup>Vgl. Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789, 1793 (Frankreich), Französische Verfassung 1795.

„Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. – Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir.“ [1795, Devoirs, Artikel 2.]

So lässt bereits ein näherer Blick auf die Definition von Freiheit vermuten, dass mit dieser noch nicht alle begrifflichen Unklarheiten ausgeräumt werden konnten. Der Verweis auf die Natur als fundamentales Prinzip, auf die Gerechtigkeit als Maßstab und auf das kodierte Gesetz als Gewähr sowie das moralische Gesetz als Grenze jener Freiheit provozieren beinahe nachfolgende Debatten, obwohl dabei das Spannungs- oder Ergänzungsverhältnis von Freiheit und Gleichheit noch gar nicht in den Fokus gerückt ist. Denn von einer harmonischen und komplementären Beziehung dieser beiden orientierenden Prinzipien für ein gerechtes Gemeinwesen kann nicht unbedingt gesprochen werden: je mehr Gleichheit tatsächlich verwirklicht wird, desto fragwürdiger wird die Freiheit, und je stärker die Freiheit in den Blick rückt, desto eher bedürfen egalitäre Bestrebungen einer Rechtfertigung.<sup>60</sup> Die Vorstellung der Brüderlichkeit wiederum beschränkt sich letztlich im Wesentlichen auf einen Appell an den guten Kern des moralischen Menschen und auf die Goldene Regel, die auf das apokryphe Buch Tobit zurückgeht und in Anlehnung an die positive Übersetzung der Lutherbibel von 1545 in Reimform als „Was du nicht willst, dass man dir tu', das füg' auch keinem andern zu“ formuliert wurde.<sup>61</sup>

Es erscheint also kaum zielführend, die liberale Idee über eine rein analytische Proklamation derjenigen Prinzipien, welche ein moderner liberaler Staat angeblich erfüllen müsse, näher zu bestimmen. Entweder bewegt man sich so im begrifflich Trüben oder man verfällt in ein zu ausführliches *name-dropping* von durchaus auch trivialen oder nebensächlichen Merkmalen. In der vorliegenden Arbeit soll daher nach einem anderen Ansatz gefahndet werden, um sich inhaltlich der liberalen Idee zu nähern.

Die Klärung dessen, wofür wahlweise Europa, die freie Welt oder der liberale Staat stehen können, lässt sich jedoch auch über den Weg der Begriffsgeschichte aus verschiedenen Gründen nur unzureichend realisieren. Zunächst weist der Begriff „Liberalismus“ etymologisch auf den Gedanken der Freiheit hin, welcher in der Tat eine zentrale Stellung innerhalb dieses Theoriensystems einnimmt. Doch bereits einleitend konnte am Beispiel Abraham Lincolns gezeigt werden, dass mit dieser Konkretisierung noch keine inhaltliche Klarheit, um welche es in dieser Arbeit gehen muss, gewonnen ist. Darüber hinaus ist der Begriff als solcher verhältnismäßig jung, erst 1812 wurde er durch die Cortes von Cádiz, das erste spanische Parlament, das ohne Unterscheidung der einzelnen Stände gewählt worden war, geprägt.<sup>62</sup> Diese verabschiedeten eine „liberale“ Verfassung, welche sich in erster Linie gegen den despotischen Absolutismus wendete und „mit unterschiedlicher Akzentuierung entweder der als legitim angesehenen Dynastie der Bourbonen“, deren Könige Karl IV. und Ferdinand VII. unter französischem Druck ohne Zustimmung der spanischen Nation abdanken, „oder der illegitimen, die spanische Königswürde usurpierenden Dynastie der Bonaparte“ eine Zügelung der staatlichen Gewalt abringen wollte.<sup>63</sup> Damit wird die Begriffsgeschichte allerdings wenig zur Aufklärung des inhaltlichen Gehaltes der liberalen Idee beitragen können, geht die Entstehung des Begriffes doch auf eine ganz bestimmte historische Situation zurück, die sich überdies erst deutlich nach der Epoche ereignete, in welcher die grundlegenden liberalen Ideen herausgebildet und philosophisch verfestigt wurden.

Eng verbunden mit dieser Fragestellung ist die Frage, welche politischen Theorien überhaupt unter der Klammer des Liberalismus zusammenzufassen sind. Der österreichisch-amerikanische Ökonom Ludwig von Mises (1881-1973) grenzte den Liberalismus auf den angelsächsischen Raum des 18. und 19. Jahrhunderts ein und bezeichnete diesen als eine politische Lehre, die letztlich nichts anderes im Auge habe als die materielle Wohlfahrt der Menschen und sich nicht unmittelbar um deren metaphysische Bedürfnisse

<sup>60</sup>Leibholz, G.: *Verfassungsstaat, Verfassungsrecht*, Stuttgart 1973, S.19.

<sup>61</sup>Tob 4, 16 [Luther]: „Was du nicht willst, daß man dir tue, das tu einem andern auch nicht.“ Vgl. dazu Mt 7, 12 [Elberfeld]: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, das tut ihr ihnen auch!“ sowie das der Torah entstammende Gebot der Nächstenliebe, 3. Mose 19, 18 [EU]: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

<sup>62</sup>Langewiesche, D.: s.v. Liberalismus I, TRE 21, S.74; Fernández Sebastián, J.: „*Liberales y liberalismo* en España, 1810-1850“, in: *Revista de Estudios Políticos* 134 (2006), insb. S.133: „Porque, digámoslo claramente, por mucho que algunos hayan tratado de ver liberales en la Revolución francesa o en la Glorious Revolution inglesa (e incluso antes, en tiempos del Renacimiento y la Reforma), antes de las Cortes de Cádiz no había liberales, esto es, no había un colectivo humano que se identificase con ese nombre.“

<sup>63</sup>Timmermann, A.: *Die „Gemäßigte Monarchie“ in der Verfassung von Cadix (1812) und das frühe liberale Verfassungsdenken in Spanien*, Münster 2007: 360 f.

kümmere, sich dementsprechend auch nicht mittels dieser legitimiere. Besitz und die damit verbundene Befriedigung materieller Wünsche seien der einzig relevante Maßstab, um die angestrebte Maximierung des Gemeinwohls beurteilen zu können.<sup>64</sup> Diese klassische Definition weicht maßgeblich von dem Verständnis ab, welches John Rawls, Charles Larmore oder Jürgen Habermas in Anschluss an Immanuel Kant vertreten. Deren „politischer Liberalismus“<sup>65</sup>, durchaus auch in jener „speziellen Form eines Kantischen Republikanismus“<sup>66</sup>, erkennt die entscheidende Fragestellung dieser Denkrichtung darin, inwiefern Individuen mit unterschiedlichen, unter Umständen einander widersprechenden, jedoch gleichermaßen legitimen Zielsetzungen in einer politischen Ordnung zusammenleben und in dieser und durch diese ihre Freiheit verwirklichen können.<sup>67</sup> Diese Auffassung geht also über das Modell eines bloßen *modus vivendi* hinaus,<sup>68</sup> welcher lediglich eine pragmatische Lösung zur Beendigung eines fortdauernden Konflikts anbieten würde,<sup>69</sup> und begreift den Liberalismus vielmehr als eine normative und moralische Konzeption.<sup>70</sup> Insofern reicht eine Begriffsbestimmung des Liberalismus von „Ausbildung und Praxis des Manchester-Kapitalismus oder strukturell ähnlicher Wirtschaftsmodelle“ über eine Gleichsetzung „von Liberalismus und politischer Aufklärung bis hin zu der Feststellung, Liberalismus bezeichne ganz allgemein die westliche politische Tradition“<sup>71</sup> – die, um ein prägnantes Urteil zu zitieren, „weltliche Form der westlichen Kultur“<sup>72</sup>. Eine solche Definition ist aber offensichtlich weder trennscharf noch analytisch präzise. Allen diesen Unterschieden zum Trotz lässt sich üblicherweise dennoch ein inhaltlicher Katalog festlegen, den alle Interpretationsrichtungen teilen: „*Grund- und Menschenrechte, repräsentative und auf Verfassung gründende Regierung, Gewaltenteilung und Rechtsstaatsgedanke, freie, d. h. kapitalistische Wirtschaftsordnung*, beruhend auf dem rechtlich abgesicherten Institut des *Privateigentums*“<sup>73</sup>. Diese Charakteristika einer liberalen Gesellschaft sollen prinzipiell nicht abgestritten, allerdings zunächst nur als mögliche Ausprägungen eines fundamentalen Gedankens betrachtet werden: dem nämlich des autonomen Individuums, dessen Freiheit „in einer konkreten institutionellen Ordnung 'politisch' werden“<sup>74</sup> soll, dessen Selbstbestimmung zu ermöglichen „Ausgangs- und Zielpunkt liberalen Denkens“<sup>75</sup> ist. In diesem Sinne lassen sich „*persönliche Freiheit, gesellschaftlicher Pluralismus und politischer Konstitutionalismus*“<sup>76</sup> als drei zentrale Elemente des Liberalismus benennen, der selbst als das politische Kind von Neuzeit und Aufklärung zu verstehen ist.

Gleichwohl bringt auch der Verweis auf die Autonomie des Individuums keinen merklichen Fortschritt bei der inhaltlichen Klärung der liberalen Idee, verschiebt er die Problemstellung doch eher, als dass er diese zu konkretisieren helfe.<sup>77</sup> Denn auch eine präzise Definition von Autonomie ist keineswegs so einfach und unumstritten vorzulegen, wie es der alltägliche und scheinbar selbstverständliche Gebrauch des Begriffes nahelegen würde.<sup>78</sup> Der gewöhnlichen Bedeutungsanalyse des Wortes zufolge versteht man unter

<sup>64</sup>Mises, L. v.: *Liberalismus*, Jena 1927, S.3 ff.

<sup>65</sup>Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1998; Larmore, C.: „Political Liberalism“, in: *Political Theory* 18 (1990), S.339-360.

<sup>66</sup>Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, S.107. Vgl. dazu auch: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1996, Kap. 2-3, S.65-127.

<sup>67</sup>Larmore, C.: „Political Liberalism“, a.a.O., S.340.

<sup>68</sup>Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.117.

<sup>69</sup>Shklar, J.: „The Liberalism of Fear“, in: Rosenblum, N. F. (Hg.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989, S.21 ff., verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff „liberalism of fear“, wenn also eine liberale Ordnung nicht um ihrer selbst willen als moralisches Gebot, sondern lediglich aus Furcht vor den andernfalls eintretenden Konsequenzen angestrebt wird. Vgl. auch: dies.: *Ordinary Vices*, Cambridge 1984, S.237; Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ [1967], in: ders.: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt 1991, S.92-114.

<sup>70</sup>Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.80.

<sup>71</sup>Bermbach, U.: „Liberalismus“, in: *Pipers Handbuch 4*, München 1986, S.323.

<sup>72</sup>Watkins, F. M.: *The Political Tradition of the West*, Cambridge 1948, S. XI: „Modern liberalism is the secular form of Western civilization“, eigene Übersetzung.

<sup>73</sup>Bermbach, U.: „Liberalismus“, a.a.O., S.323.

<sup>74</sup>Bienfait, A.: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, Frankfurt 1999, S.9.

<sup>75</sup>Bermbach, U.: „Liberalismus“, a.a.O., S.323.

<sup>76</sup>Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.57.

<sup>77</sup>Zu einer Begriffsgeschichte von Autonomie vgl.: Pohlmann, R.: s.v. Autonomie, in: *Hist. WB. Philos., Bd. I*, Sp. 701-719.

<sup>78</sup>Dies gilt nicht nur für den im gegenwärtigen Sprachgebrauch in erster Linie in einem völkerrechtlichen Kontext verwendeten politischen Autonomiebegriff, sondern auch für den philosophischen Autonomiebegriff, der alleine in dieser



αὐτονομία gemeinhin die Fähigkeit, sich selbst (αὐτός) Gesetze (νόμοι) geben zu können, doch ist damit noch nichts über deren Reichweite gesagt.<sup>79</sup> Dem griechischen Wort merkt man aus einer etymologischen Perspektive nicht an, dass damit in der Antike immer eine erheblich eingeschränkte Selbstgesetzgebung im Rahmen eines übergeordneten Machtbereichs gemeint war.<sup>80</sup> Gerade der Umstand, ob eine Begrenzung von Autonomie rechtens sei und, falls dies bejaht werden kann, durch welche Gewalt – sei es Gott, sei es das Naturrecht, sei es die Freiheit des Mitmenschen – eine solche legitimiert werden könne, bleibt auch im neuzeitlichen Verständnis die Gretchenfrage, die es zu beantworten gilt und zu deren Klärung eine Analyse der Wortherkunft nicht ausreichend beitragen kann. Denn wenn der italienische Renaissance-Philosoph Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) in seiner posthum veröffentlichten Rede *De hominis dignitate* die Autonomie als Prinzip der Menschenwürde hervorhebt und dem Menschen exklusiv die Aufgabe zugesteht, sich selbst als „in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer“<sup>81</sup> zu der Gestalt auszuformen, die er bevorzuge, also autonom über seinen eigenen Lebensentwurf zu bestimmen, so dürfe dies doch keineswegs als eine Loslösung von Gott verstanden werden. Trotz dieser Unabhängigkeit stehe der Mensch weiterhin unter der Obhut Gottes; dieser habe jenen in die Mitte der Welt gestellt, damit dieser als *plastes et fctor* entweder zum Tierischen degenerieren oder sich zum Göttlichen erheben könne.<sup>82</sup> Auch Immanuel Kant ist denkbar weit davon entfernt, Autonomie in eine inhaltliche Nähe zur schrankenlosen Willkür zu bringen. Im Gegenteil, für ihn besteht „die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“<sup>83</sup> gerade darin, sich diejenigen moralischen und sittlichen Gesetze zu geben, die auch einem kategorischen Imperativ entsprechen können: „Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit Begriffen seien.“<sup>84</sup> Zuletzt findet sich ebenso bei Wilhelm Dilthey (1833-1911) die Auffassung, Autonomie sei auf feste, der Natur des Menschen eigentümliche Wesenszüge gegründet, welche mithin auch die Freiheitsgrade der Selbstbestimmung und der Selbstgesetzgebung bedingen müssen:

„Diese natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserem Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichen Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig. Sie beherrschen alle Völker, sie wirken in allen Gegenden. Die Autonomie des Menschen ist in ihnen gegründet. Sofern die Menschheit dieselben sich zum Bewußtsein bringt und zur Richtschnur ihres Handelns macht, sofern sie allen vorhandenen Glauben und alle bestehenden Institutionen vor das Tribunal des aus ihnen abgeleiteten Systems bringt, tritt sie in das Stadium der Mündigkeit und der Aufklärung. Vor diesem Tribunal haben sich nun alle Institute der Gesellschaft und alle Dogmen der Kirchen zu verantworten. Kein größerer und langwieriger Prozeß ist jemals geführt worden.“<sup>85</sup>

Diese Erläuterungen legen nahe, dass eine allein begriffsanalytische Herangehensweise dem Vorhaben, die liberale Idee, politische Freiheit und individuelle Autonomie inhaltlich näher bestimmen zu können, um diese philosophischen Gedanken auch für die aktuelle Diskussion greifbar und verwertbar, wissenschaftlich gesprochen: operationalisierbar zu machen, nicht genügen kann. Es empfiehlt sich daher die Erweiterung des begriffsgeschichtlichen zu einem ideengeschichtlichen Ansatz, welcher theoretische

Arbeit behandelt werden soll.

<sup>79</sup>Zur vermutlich eigentlichen Etymologie von „Autonomie“, vgl. unten, S.120, Fn. 858.

<sup>80</sup>Feil, E.: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft*, Göttingen 1987, S.34 ff.

<sup>81</sup>Pico della Mirandola, G.: *De hominis dignitate*, Hamburg 1990, S.7. Über das Wesen seiner Gattung wird der Urmensch Adam durch Gott selbst informiert, vgl. ausführlich ebd., S.5,7: „Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen, die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze bestimmt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigen, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.“

<sup>82</sup>Breit, G.: „Pico della Mirandola“, in: Massing, P. (Hg.): *Demokratietheorien*, Schwalbach/Ts. 2002, S.86 f.; Teifke, N.: *Das Prinzip Menschenwürde*, Tübingen 2011, S.40; Gröschner, R. et al.: *Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 2000, S.137 ff.; Di Fabio, U.: *Gewissen, Glaube, Religion*, Berlin 2008, S.16 f.

<sup>83</sup>Kant, I.: *KpV*, §8, Lehrsatz IV, AA V: 033.18-19.

<sup>84</sup>Kant, I.: *GMS*, AA IV: 440.18-20.

<sup>85</sup>Dilthey, W.: „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ [1892/93], in: *GS* 2 [1957], S.91.

Begründungszusammenhänge in den Blick nimmt und diese aus ihrem historischen Kontext – das heißt: die jeweiligen gesellschaftlichen Konfliktkonstellationen analysierend – heraus verstehen will. Dies gilt um so mehr, als klassische Topoi häufig eine „Sattelzeit“ durchschreiten, in der sie einem tiefgreifenden Bedeutungswandel unterzogen werden, durch welchen der Inhalt des Begriffs ohne einen kritischen, sprich: ideengeschichtlichen, Kommentar dem modernen Betrachter nicht mehr unmittelbar zugänglich sein kann.<sup>86</sup>

### 1.2.3 Begründung eines ideengeschichtlichen Ansatzes

#### 1.2.3.1 Rechtfertigung eines ideengeschichtlichen Ansatzes für die vorliegende Problemstellung

Ein ideengeschichtlicher Ansatz verfolgt die Aufgabe, die Gedankengebäude hinter den Begriffen freizulegen. Hinsichtlich einer Aufklärung der liberalen Idee verspricht dies aus zwei Gründen ein besonders zielführendes Projekt darzustellen: erstens kann eine derartige inhaltliche Annäherung mit den bisher angeführten Methoden nicht zufriedenstellend geleistet werden, was sich zweitens nicht zuletzt daraus begründet, dass die proklamierte Freiheit für den Menschen der unterschiedlichen Epochen eine äußerst facettenreiche und keinesfalls durchgehend homogene Verheißung darstellte. Sie kann inhaltlich also nur aus dem Kontext der politischen Theorie, in welcher sie formuliert wurde, vernünftig rekonstruiert werden. Dies lässt sich in Anlehnung an Benjamin Constant insbesondere anhand des massiven Bedeutungsunterschiedes illustrieren, den der Begriff der Freiheit idealtypisch in der Antike und in der Neuzeit angenommen hatte. Die Antiken verstanden sich als frei, wenn sie keine Gesetze befolgen mussten, die andere erlassen hatten. Dafür erachteten sie aber das Gemeinwesen als legitimiert, über die Gesetze vollständig in alle Lebensbereiche einzudringen, solange man selbst nur am Gesetzgebungsprozess beteiligt worden war. Im Gegensatz dazu anerkennen die Modernen eine Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem, verstehen unter Freiheit eine unveräußerliche und vorstaatliche Freiheit des Einzelnen, die gegenüber jeder Einflussnahme geschützt werden müsse.<sup>87</sup> Freiheit ist im modernen Verständnis – und alleine dieses kann maßgeblich sein, wenn die liberale Idee als Kind der Aufklärung in den Blick genommen werden soll – aber immer mit zwei Bedeutungsinhalten zugleich versehen, der *negativen* Freiheit von etwas im Sinne einer Unabhängigkeit von äußeren Hindernissen sowie der *positiven* Freiheit zu etwas im Sinne der Möglichkeit, sein Leben nach eigenen Maßgaben zu gestalten.<sup>88</sup> Gerade der *politische Freiheitsbegriff*, der die legitime Ausübung von Zwang durch die Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen in den Blick nimmt, muss sich mit den daraus resultierenden Problemen und Widersprüchen auseinandersetzen.

Auch wenn die *Freiheit des Einzelnen* häufig als Postulat oder gar als natürliche Notwendigkeit dargestellt wurde, musste die *Freiheit des Einzelnen in der Gesellschaft* erst errungen, durchgesetzt oder institutionell gesichert werden. Die Sicherung und Verwirklichung der individuellen Freiheit galt es nun, um es sehr grobmaschig zu formulieren, gegen jeweils unterschiedliche Mächte durchzusetzen – und gerade aus diesen wechselnden Frontstellungen heraus soll der entscheidende Inhalt der liberalen Idee nachvollzogen und entwickelt werden. Als wesentlicher Bezugspunkt und orientierender Rahmen soll dabei das Verhältnis von

---

<sup>86</sup>Koselleck, R.: „Einleitung“, in: *GG I*, Stuttgart 2004, S. XIII. Zum Unterschied zwischen Begriffsgeschichte und Etymologie, d. h. Wortgeschichte, vgl. Koselleck, R.: „Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), S.81-99, hier S.86: „Die Bedeutung eines Wortes verweist immer auf das Bedeutete, sei es ein Gedankengang, sei es ein Sachverhalt usf. Dabei haftet die Bedeutung zwar am Wort, sie speist sich aber ebenso aus dem gesprochenen oder geschriebenen Kontext, sie entspringt zugleich der Situation, auf die sie sich bezieht. Ein Wort wird zu einem Begriff, wenn dieser Bedeutungszusammenhang, in dem – und für den – das Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht. Der Begriff haftet am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort. Ein Begriff versammelt in sich eine Bedeutungsfülle, er ist also – anders als ein Wort – immer mehrdeutig. [...] Die Begriffe sind also Konzentrate vieler Bedeutungsgehalte, die aus der geschichtlichen Wirklichkeit – jeweils verschieden – in das Wort eingehen. Nicht alle unserer [sic] Worte sind also Begriffe. [...] Um es überspitzt auszudrücken: Wortbedeutungen können durch Definitionen exakt bestimmt werden, Begriffe können nur interpretiert werden.“

<sup>87</sup>Vgl. Berlin, I.: „Freiheit“, in: ders.: *Die Macht der Ideen*, Berlin 2006, S.197 f.

<sup>88</sup>Vgl. zu dieser Unterscheidung ausführlich unten, Kapitel 4.1.4, S.309 ff.

Politik und Religion – in allen seinen unterschiedlichen Ausprägungen – dienen, anhand dessen sich die eingangs formulierte Frage *Worin besteht die Freiheit des Liberalismus?* beantworten lassen soll. Für die vorliegende Arbeit wird somit ein weiter Begriff von Liberalismus gewählt, der die individuelle Freiheit als grundlegendes Legitimationsprinzip eines politischen Gemeinwesens beinhaltet und sich dementsprechend nicht auf eine enge Lesart im Sinne einer Weiterführung der Philosophie des John Locke oder generell des besitzenden Bürgertums begrenzen lassen will.<sup>89</sup>

Das Christentum stellte in diesem politisch-religiösen Bezug gleichwohl, und das macht die Wahl dieses Orientierungsrahmens so spannend, nicht nur eine Herausforderung und einen potentiell beschränkenden Faktor für die Freiheit des Einzelnen dar, sondern trieb ganz im Gegenteil auch die Entwicklung des Freiheitsbegriffes selbst voran, sowohl in individueller als auch in institutioneller Perspektive.<sup>90</sup> Schließlich gilt es ja als eine Kernüberzeugung der christlichen Theologie, dass Gott dem Menschen die Freiheit gewährt habe, sich frei und selbstverantwortlich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden. Überdies stand dem Menschen ohnehin sowohl innerhalb eines durch die Religion bestimmten Kosmos als auch in einer Welt, in welcher die im Glauben begründeten Normen ihre orientierende Maßgabe für die individuelle Lebensführung und die politische Organisationsform verloren hatten, zumindest faktisch immer die Möglichkeit offen, das positive Gesetz zu gestalten. Dies ist zumindest dann eine triviale Feststellung, wenn man den Menschen als ein nicht ausschließlich instinktgesteuertes Lebewesen betrachtet und keinen strengen Determinismus in der Natur annimmt; zudem handelt es sich um die entscheidende Prämisse, um politische Philosophie überhaupt betreiben zu können. Klassisch formuliert wurde dies bereits in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, der zwar das natürliche Gesetz als mit unmittelbarer Geltung ausgestattet betrachtet, gleichzeitig aber eben dennoch einräumen muss, dass dieses trotzdem nicht überall anerkannt sein muss:

„Von dem politischen Rechte ist das eine natürlich, das andere gesetzlich. Das natürliche hat überall dieselbe Autorität und hängt nicht von der Meinung der Menschen ab; beim gesetzlichen kommt es ursprünglich nicht darauf an, ob es so ist oder anders.“<sup>91</sup>

Selbst wenn man annehmen will, dass es ein für den Menschen unbedingt geltendes natürliches oder göttliches Gesetz gibt, wird damit noch nicht zwangsläufig dessen Transformation in positiv gesetztes Recht ausgesagt. Grundsätzlich stünde es dem Menschen, zumindest auf Erden, auch offen, seine politische Organisationsform nach ganz anderen Prinzipien auszugestalten, sei es bewusst ohne Rücksichtnahme auf die Gerechtigkeit, sei es nach Prinzipien, die er fälschlicherweise für gerecht hält. Der Liberalismus verhält sich aber gerade nicht indifferent gegenüber jener Frage des Papstes *Wie erkennen wir, was Recht ist?* Er stellt vielmehr, so soll in dieser Arbeit argumentiert werden, auf der Grundlage der individuellen Freiheit den Versuch einer Rekonstruktion jenes normativen Gerüsts dar, welches im Mittelalter noch durch das Christentum als „das wirklich tragende, alles beherrschende und durchstimmende Fundament, das konstitutive und verbindliche Richtmaß des Denkens und des Handelns“<sup>92</sup> geboten wurde, sich aber im Zuge der konfessionellen Streitigkeiten und insbesondere der Aufklärung nach und nach auflöste. Diese Aufgabe stellt sich der Politik auf einer liberalen Grundlage auch und gerade deswegen, weil sich der

<sup>89</sup>Eine solche Grenzziehung wählt beispielsweise Göhler, G.: „Liberalismus im 19. Jahrhundert – eine Einführung“, in: Heidenreich, B. (Hg.): *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2002, S.211-228.

<sup>90</sup>Vgl. dazu neuerdings: Stein, T.: *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt 2007. Frau Stein entwickelt dabei, unter Umständen zu einseitig, eine Genealogie der vorpolitischen Grundlagen des modernen Verfassungsstaates und damit auch der liberalen Idee aus der jüdischen und insbesondere christlichen Überlieferung. „Dass wir einander als Freie und Gleiche sehen, mit einer unverfügbaren Würde ausgestattet sind und damit zueinander im Verhältnis der wechselseitig geschuldeten Anerkennung des Respekts stehen“, sei „wesentlich den biblischen Erzählungen geschuldet“, ebd., S.336.

Vgl. dazu auch das grundsätzlich richtige, aber in seiner inhaltlichen Ausgestaltung wohl zu einseitige Urteil Georg Jellineks, der gerade in der Religionsfreiheit den Ursprung der Menschenrechte lokalisiert: „Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation.“ (Jellinek, G.: „Die Erklärung der Bürger- und Menschenrechte“ [1895], in: Schnur, R. (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1974, S.53 f.)

<sup>91</sup>1EN V, 10, 1134b [1978: 169]: „τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει [...]“.

<sup>92</sup>Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.157.

Liberalismus durch die unbedingte Berücksichtigung der menschlichen Freiheit nicht ohne weiteres auf eine vorgegebene und nicht zur Diskussion gestellte Norm berufen darf.<sup>93</sup> Eng mit dieser Feststellung verbunden sind zwei Fragen: Besitzt der Mensch nur die Freiheit, sich *für das Gute* zu entscheiden, oder besitzt er auch die Freiheit, *über das Gute* zu befinden? Und inwiefern legitimiert das scheinbare oder tatsächliche Wissen über das Gute, andere Menschen zu einem Leben nach dieser Maßgabe zu überzeugen oder gar zu zwingen?

### 1.2.3.2 Bemerkungen zur Methodik

Eine wichtige Anmerkung sei den folgenden Ausführungen vorangestellt: Ideengeschichte ist nicht Geschichtsphilosophie, zumindest nicht in dem Sinne, dass sie das geschichtliche Ganze als Einheit erkennen und den historischen Verlauf auf ein einziges, sinnhaltiges Prinzip zurückführen könnte.<sup>94</sup> Vielmehr kann eine Philosophie der Geschichte „nur historische Forschung in philosophischer Absicht und mit philosophischen Hilfsmitteln sein“<sup>95</sup>. Wenn also eine ideengeschichtliche Untersuchung unternommen werden soll, muss gleichzeitig auf ein determiniertes Geschichtsbild verzichtet werden; man darf nicht der Versuchung anheim fallen, dem historischen Verlauf eine vernünftige, teleologische oder sich gar perfektionierende Entwicklung zu unterstellen. Das hier zugrunde gelegte Verständnis von Ideengeschichte distanziert sich also deutlich von einem in der historischen Wirklichkeit wirkenden *Weltgeist* im Sinne Hegels, der einen Prozess zielgerichtet steuert und gesetzmäßig zu seiner Vollendung bringe. Folglich kann jede ideengeschichtliche Studie immer nur unter einem Vorbehalt erfolgen. Dieser betrifft die Illusion geschichtlicher Kausalität.<sup>96</sup> Aus der Beobachtung, dass sich ein historisches Ereignis so ereignete, wie es tatsächlich stattfand, lässt sich nicht folgern, es hätte auch zwangsläufig in genau dieser Form eintreten müssen. Ebenso wenig können – wenn man Geschichte wie gesagt nicht als auf einen Endzweck ausgerichtete Selbstentfaltung des Weltgeistes oder auch als Offenbarung göttlichen Wirkens verstehen will – Schlüsse über etwaige Kausalitäten im Sinne einer eindeutigen und deterministischen Ursache-Wirkungs-Beziehung gezogen werden. Ein früheres Ereignis kann höchstens als notwendiger, kaum aber als hinreichender Grund für eine ihm zeitlich nachgeordnete komplexe Begebenheit gedeutet werden.<sup>97</sup> Die historische Ursachenforschung, die den Zusammenhang geschichtlicher Vorgänge verstehen und mögliche Gesetzmäßigkeiten aufdecken soll, behandelt folglich einen anderen Sinn von Ursache, eine andere Wirkungsrelation als den naturwissenschaftlichen Begriff der Kausalität.<sup>98</sup> Vielmehr will sie eine tragende Kontinuität innerhalb der Historie feststellen, die Geschehenes im Kontext verdeutlichen, die Abfolge der Ereignisse plausibel machen und ihnen eine Struktur geben soll, ohne jedoch der Verlockung einer sich in der Geschichte manifestierenden Vernunft oder Vorsehung zu erliegen. Eine sichere Prognose über die Zukunft ist mangels einer solchen letzten Notwendigkeit der Geschichte nicht möglich, und ebenso erscheint es aus den angeführten Gründen kaum durchführbar, ex post eine eindeutig determinierte Kausalkette der historischen Begebenheiten zu rekonstruieren.<sup>99</sup> Diesen Sachverhalt illustriert Ernest Gellner anhand einer Parabel über die scheinbare Kausalität, die zwischen dem Christentum und der Moderne besteht:

„Ich stelle mir gern vor, was passiert wäre, wenn die Araber bei Poitiers gesiegt und die Eroberung und Islamisierung Europas fortgesetzt hätten. Ohne Frage wären wir alle Bewunderer von Ibn Webers 'Die charidschitische Ethik und der Geist des Kapitalismus', in dem schlüssig nachgewiesen würde, wie der Geist moderner Rationalität und sein Ausdruck in der betrieblichen und bürokratischen Organisation nur als Folge des charidschitischen Puritanismus des sechzehnten Jahrhunderts in Nordeuropa hätten entstehen können. Insbesondere würde die Untersuchung nachweisen, daß die moderne ökonomische und organisatorische Rationalität nie hätte entstehen können, wäre Europa christlich geblieben, angesichts des eingefleischten Hangs dieser

<sup>93</sup>Vgl. dazu auch die Definition von Gerhardt, V.: *Partizipation*, München 2007, S.471: „Was ist Politik? Sie ist der auf Wahrheit angewiesene, nach Moralität verlangende und im Medium der Meinung vollzogene Kampf ums Recht.“

<sup>94</sup>Dilthey, W.: „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ [1883], in: *GS I* [1959], S.93 ff.

<sup>95</sup>Ebd., S.92.

<sup>96</sup>Gadamer, H.-G.: „Kausalität in der Geschichte?“ [1964], in: *GW 4* [1987], S.107-116.

<sup>97</sup>Cobban, A.: *In search of humanity*, London 1960, S.183.

<sup>98</sup>Gadamer, H.-G.: „Kausalität in der Geschichte?“ [1964], in: *GW 4* [1987], S.115.

<sup>99</sup>Baumgartner, H. M.: *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt 1972, S.249 ff.

Glaubensrichtung zu einer barocken, manipulativen, heiligschutzsüchtigen, quasi-animistischen und verworrenen Vorstellung von der Welt.“<sup>100</sup>

Dieses beschriebene Vorhaben lässt sich methodisch am ehesten unter der Kategorie Hermeneutik einordnen. Dabei soll sich diese nicht auf die Auslegung und Deutung von Texten beschränken, sondern insbesondere der Interpretation historischer Situationen und philosophischer Ideensysteme dienen.<sup>101</sup> Man kann also durchaus von einer *kritischen Historie* in dem Sinne sprechen, wie sie Nietzsche in seiner Abhandlung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* beschrieben hat. Dies gilt insbesondere deswegen, weil mit dem Versuch, die liberale Idee aus ihrem historischen Zusammenhang heraus zu begreifen, der für diese Form der Historiographie notwendige Bezug zur Gegenwart gegeben ist – in Nietzsches blumig-aphoristischem Duktus: „und nur der, dem eine gegenwärtige Noth die Brust beklemmt, und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfniss zur kritischen, das heisst richtenden und verurtheilenden Historie“<sup>102</sup>. Eben diese Aufgabe stellt sich die vorliegende Arbeit: sie will urteilen, und sie will ihre Urteile überzeugend vertreten. So soll der Kerngedanke des Liberalismus nicht durch Begriffsexplikationen zu bestimmen versucht werden, sondern anhand der ideengeschichtlichen Stoßrichtung, die er ursprünglich einnahm, anhand der Forderungen und Ansprüche, die er gegen konkurrierende Institutionen stellte und denen er die politischen Freiheiten des Individuums und dessen Autonomie letztlich erst abringen musste. Zu diesem Zweck will diese Untersuchung den Ursprüngen des Liberalismus in der abendländischen Geschichte nachgehen. *Dabei soll eine materiale Bestimmung der liberalen Idee aus dem theologisch-politischen Problemzusammenhang heraus abgeleitet werden, jenem Spannungsverhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht, zwischen religiöser und politischer Sphäre, das einen fruchtbaren wie herausfordernden Rahmen für die politische Entwicklung Europas bot und ohne dessen Kenntnis der moderne Freiheitsgedanke, auf den sich heutzutage beinahe jeder westlich geprägte Staat beruft, nicht in seinen vollen Konsequenzen verstanden werden kann.*

Ideengeschichtliche Ansätze galten über mehrere Jahrzehnte als suspekt, eben aufgrund jenes hegelianischen Charakters, oder methodologisch überholt, dürften aber jene komplizierten und verwobenen Zusammenhänge entwirren und ordnen helfen.<sup>103</sup> Für diese Strukturierung und Interpretation politischer Theorien erscheint ein solches Vorgehen gerade dann als sinnvoll, wenn er demütig den angesprochenen und für Geisteswissenschaften so typischen Verzicht auf eine kausale Gültigkeit im naturwissenschaftlichen Sinne akzeptiert, aber dennoch nicht der Versuchung eines unmethodischen romantischen Idealismus erliegt. Ideengeschichte muss insofern zwar einerseits die auf Leopold von Ranke zurückgehende Anforderung an die historische Wissenschaft erfüllen, politische Ideen „in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst“<sup>104</sup>, das heißt: in ihrem jeweiligen Kontext beurteilen zu können, ohne sie zu einer bloßen Vorstufe eines höheren vernünftigen Ziels zu degradieren. Politische Theorien sind „der Ausdruck einer ganz bestimmten, einmaligen geschichtlichen Lage, sie müssen verstanden werden im ganzen Zusammenhang mit dieser Lage, ja, man kann sie nur verstehen und richtig werten als historischer [sic] Ausdruck dieser Lage“<sup>105</sup>. Ideengeschichte muss aber andererseits diese zeitliche Gebundenheit transzendieren, muss epochenübergreifende Entwicklungslinien untersuchen und in der Gegenwart wirksame Ausprägungen politischen Denkens auf ihre Ursprünge zurückführen – nicht zuletzt deswegen, weil gerade diese Ursprünge die inhaltliche Bedeutung der Ideen beleuchten können. Diese beiden Forderungen schließen sich keineswegs aus. Es darf damit allerdings, ganz im Sinne des *krummen Holzes der Humanität*, das geistesgeschichtliche Kontinuum nicht nur als ein gerader roter Faden betrachtet werden, dem der ideenhistorische Prozess zielstrebig folge. Vielmehr muss eine ideengeschichtliche

100Gellner, E.: *Der Islam als Gesellschaftsordnung*, München 1992, S.25 f. Gemeint ist hier die Schlacht von Tours und Poitiers, in welcher das fränkische Heer unter Karl Martell im Oktober 732 das Vordringen der Mauren nach Westeuropa vorerst aufhalten konnte.

101Reese-Schäfer, W.: *Klassiker der politischen Ideengeschichte*, München 2007, S.206.

102Nietzsche, F.: KSA 4: 148; HL [UB II] 2.

103Isaiah Berlin spricht in Anlehnung an Kant vom *crooked timber of humanity*, das jene verschachtelten, wenig eindeutigen und interpretationsbedürftigen Wege der menschlichen Ideengeschichte am besten beschreibe; vgl. Berlin, I.: *The Crooked Timber of Humanity*, London 1990. Das ursprüngliche Zitat findet sich bei Kant, I.: *IaG*, AA VIII, 023.22-24: „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“.

104Ranke, L. v.: *Über die Epochen der neueren Geschichte*, München 1971, S.60.

105Scholz, R.: „Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewußtseins“, in: *Historische Zeitschrift* 156 (1937), S.92.

Untersuchung die Knoten, Gabelungen und Risse dieses roten Fadens im Blick behalten und unter Umständen diese auch als selbständige Untersuchungsgegenstände anerkennen.<sup>106</sup> Nicht nur ein Archiv, sondern auch ein Arsenal des politischen Denkens darstellend, analysiert die Ideengeschichte Argumentationsmuster, Weltdeutungen und Lösungsvorschläge für bestimmte Problemstellungen, die nicht nur innerhalb eines bestimmten geschichtlichen Kontextes bewertet werden, sondern auch über diesen hinausgehen, andere Situationen beeinflussen und auf diese angewandt werden können. Insofern Ideen „einmal ausgesprochen worden sind, und insofern sie Normen und Wahrheiten enthalten, die ewig, allgemein gültig zu sein beanspruchen, können sie auf Zeiten und Verhältnisse einwirken, die historisch nichts zu tun haben mit denjenigen, in denen diese Ideen zuerst geformt wurden. [...] Es gilt das Überzeitliche, 'Ewige', Wirksame und dauernd Wertvolle zu scheiden von dem Zeitbedingten, von der nur historisch verständlichen Form.“<sup>107</sup> Das Verständnis für die geschichtliche Kontinuität, das an die Stelle der naturgesetzlichen Kausalität tritt, stellt allerdings nicht in erster Linie die Frage, welcher Einfluss von zeitlich früheren auf spätere Texte, Ideen und Theorien ausgeübt wurde, sondern, im Gegenteil, wie frühere Texte, Ideen und Theorien von zeitlich späteren Denkern und Gesellschaften rezipiert wurden. In diesem Sinne bezeichnet Rezeption „gleichsam die umgekehrte Kausalitätsrichtung“<sup>108</sup>. Die nachhaltige und epochenübergreifende Qualität politischer Ideen kann schließlich nur durch die Umsetzung der normativen Theorien in Institutionen, Verfassungen und Handlungen einerseits sowie durch ihre Auswirkungen auf die Nachwelt andererseits beurteilt werden. Damit ist sie immer davon abhängig, welche Gedanken die Zeitgenossen oder die Nachgeborenen zu adaptieren und in welcher Form sie diese zu tradieren gedachten.<sup>109</sup>

Damit muss sich Wissenschaft immer als ein Prozess begreifen, der auf die Entwicklungen und Errungenschaften früherer Epochen zurückgreifen und diese Erkenntnisse umzusetzen vermag. Das gilt selbstverständlich in erster Linie für die Naturwissenschaften, in denen Isaac Newton, Nikolaus Kopernikus oder Galileo Galilei mit ihren erstmaligen Entdeckungen von bis dahin unbekannten Gesetzmäßigkeiten – sei es die Gravitationskraft, die Bewegung der Erde um die Sonne oder die gleichförmige Wirkung der physikalischen Gesetze in allen Inertialsystemen – Meilensteine schufen und sozusagen Standards setzten, hinter welche zurückzugehen faktisch unmöglich wurde und welche fortan als Grundlage jeder weiteren seriösen wissenschaftlichen Betätigung in dem jeweiligen Feld dienen mussten. Allerdings gilt diese Aussage ebenso für die Geisteswissenschaften, auch wenn in diesen eine lineare Entwicklung der Ideen oder eine mit den Naturwissenschaften vergleichbare umfassende und unmittelbare Adaptation bestimmter Gedanken keineswegs beobachtet werden kann.<sup>110</sup> Für diese Ansicht hat sich das Bild eines auf den Schultern von Riesen stehenden Zwerges eingebürgert, das auf Bernhard von Chartres zurückgeht<sup>111</sup> und über Isaac Newton sowie den Umweg der britischen Zwei-Pfund-Münze auch Eingang in die moderne Popkultur fand.<sup>112</sup> Insbesondere sollen aus einer ideengeschichtlichen Perspektive theoretische Innovationen in der politischen Philosophie immer auch als Lösungsvorschläge für eine bestimmte Problemstellung interpretiert werden, die mit den traditionellen Mitteln nicht erbracht werden konnten. Dabei gilt es – um Erkenntnisse der Lernpsychologie zu bemühen – zu berücksichtigen, dass eine

<sup>106</sup>Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, München 2008, S.2 f.

<sup>107</sup>Scholz, R.: „Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewußtseins“, a.a.O., S.92.

<sup>108</sup>Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, a.a.O., S.8.

<sup>109</sup>Zu den unterschiedlichen Formen der Rezeption und der kulturellen Aneignung, idealtypisch unterteilt in *inclusion* als Merkmal des europäischen und *digestion* als Merkmal des islamischen Kulturkreises, vgl. Brague, R.: *Europe, la voie romaine*. Paris 2005, S.138-141; ders.: „Inclusion et Digestion. Deux modèles d'appropriation culturelle“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou 2006, S.263-288.

<sup>110</sup>Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, a.a.O., S.9.

<sup>111</sup>Ioannis Saresberiensis [Johannes von Salisbury], *Metalogicon* III, 4, 46-50 (MPL 199, Sp. 900c): „Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea.“ („Bernhard von Chartres sagte, wir seien gleichsam Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen, um mehr und Entfernteres als diese sehen zu können – freilich nicht dank eigener Sehkraft oder Körpergröße, sondern weil die Größe der Riesen uns emporhebt.“)

<sup>112</sup>Das vierte Studioalbum der britischen Rockband *Oasis* trägt den Namen „Standing on the Shoulder of Giants“. Dabei ließ sich Noel Gallagher von Newtons Zitat „If I can see further than anyone else, it is only because I am standing on the shoulders of giants“ inspirieren, auf welches auf jener Münze verwiesen wird.

Weiterentwicklung der Theorien durch Rezeption prinzipiell nur dann erfolgen konnte, wenn die Ideen für die Zeitgenossen überhaupt kognitiv greifbar erschienen, diese also nicht überforderten.<sup>113</sup>

Als Disziplin in der wissenschaftlichen Diskussion kann die Ideengeschichte dadurch wertvolle Dienste leisten, dass sie mögliche Blickwinkel auf die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte politischer oder religiöser Ideen zu eröffnen imstande ist. Denn zweifelsohne beeinflussen Ideen als Überzeugungen oder Motivationsquellen politische Handlungen, können entsprechend politisch wirksam werden. Zwar richtet sich menschliches Handeln nach Max Weber unmittelbar nach materiellen und ideellen Interessen, nicht nach Ideen, jedoch haben durch Ideen geschaffene Weltbilder und Weltanschauungen „sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte“<sup>114</sup>. Ihre Interpretation ist somit eine grundlegende philosophische Aufgabe, die nicht auf dem Altar der scheinbaren Sicherheit einer rein empirischen oder deskriptiven Betrachtungsweise geopfert werden darf. Auch wenn politische Ideen ohne gesellschaftliche Kräfte unter Umständen geschichtlich nicht wirksam werden können, so bleiben diese doch blind und richtungslos, wenn sie sich nicht in Ideen kleiden. In diesem Sinne handelt es sich bei jeder Geschichte auch um die Geschichte von Denkrichtungen und Ideensystemen.<sup>115</sup>

### 1.2.3.3 Konkretisierung des Vorhabens

Aus dieser Definition der Reichweite eines ideengeschichtlichen Ansatzes lässt sich also das oben<sup>116</sup> bereits angesprochene Vorhaben dieser Arbeit noch einmal konkretisieren. Eine inhaltliche Annäherung an *den* Liberalismus, der als Ergebnis der europäischen Aufklärung und als Fundament des modernen Staates gelten darf, soll nicht über eine begriffsgeschichtliche oder etymologische Analyse erfolgen, sondern vielmehr über eine Interpretation der historischen Bedingungen, unter welchen dieser sich konzipieren und seine grundlegenden Ideen herausbilden konnte.<sup>117</sup> Damit soll insbesondere eine Forderung Wilhelm Diltheys berücksichtigt werden, wonach Ideen nicht nur diachron, das heißt in ihrem Entwicklungszusammenhang mit früheren oder späteren Ideen, sondern als synchron zu betrachten sind, also in ihrer korrespondierenden oder konfligierenden Stellung zu anderen, zeitgleich wirksamen Theorien.<sup>118</sup> Ohne eine fundierte Kenntnis der jeweiligen Gesellschaft und der herrschenden politischen

<sup>113</sup>Wenn man die im *Infinite-Monkey-Theorem* – ein Affe, der unendlich lange zufällig auf einer Schreibmaschine tippt, wird nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit irgendwann die Werke Shakespeares vollständig reproduziert haben – illustrierten stochastischen Erkenntnisse nicht verwerfen will, wäre es durchaus denkbar, dass eine ausgereifte moderne Theorie des Liberalismus bereits in der Antike oder im frühen Mittelalter präsentiert worden wäre. Allein, es hätten sich kaum Zeitgenossen gefunden, die diese Theorie tatsächlich hätten verarbeiten können, die Resonanz in Form von Rezeption wäre dementsprechend gering ausgefallen.

<sup>114</sup>Weber, M.: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1*, Tübingen 1988, S.252.

<sup>115</sup>Collingwood, R. G.: *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1955, S.228 ff.; Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders.: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt 1995, S.199.

<sup>116</sup>Vgl. S.19: „Dabei soll eine materiale Bestimmung der liberalen Idee aus dem theologisch-politischen Problemzusammenhang heraus abgeleitet werden, jenem Spannungsverhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht, zwischen religiöser und politischer Sphäre, das einen fruchtbaren wie herausfordernden Rahmen für die politische Entwicklung Europas bot und ohne dessen Kenntnis der moderne Freiheitsgedanke, auf den sich heutzutage beinahe jeder westlich geprägte Staat beruft, nicht in seinen vollen Konsequenzen verstanden werden kann.“

<sup>117</sup>Ähnlich begründet auch Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, Stuttgart 1977, S.16 f., methodisch sein Vorhaben, der Bedeutung des Konzeptes der Volkssouveränität nachzuspüren: „Die Frage nach der geistesgeschichtlichen Entwicklung, die jene Volkssouveränitätsformeln hervorgebracht hat, in denen sich am Ausgang des 18. Jahrhunderts ein neues, revolutionäres Legitimitätsverständnis Bahn bricht, zielt nicht etwa auf Begriffsgeschichte. Sie zielt überhaupt nicht auf historische Analyse als Selbstzweck, sondern auf die Erhellung dessen, was diese Formeln sagen. Sie soll uns in den Stand setzen, das Problem zu erörtern, ob das Dogma der Volkssouveränität noch immer als eine sinnvolle Umschreibung der Bedingungen der Legitimität demokratischer Herrschaft gelten kann.“ Nichts anderes soll in der vorliegenden Arbeit mit den Konzepten *Freiheit, Autonomie und Liberalismus* geschehen.

<sup>118</sup>Dilthey, W.: „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ [1883], in: *GS I* [1959], S.110; vgl. Dorschel, A.: *Ideengeschichte*, Göttingen 2010, S.23 f. Angewandt auf das Studium der Gesellschaften unterscheidet Claude Lévi-Strauss ganz ähnlich zwischen einem synchronischen und einem diachronischen Zugang. Ersterer untersucht im Rahmen einer Querschnittanalyse die gesellschaftlichen Realitäten innerhalb eines bestimmten Zeitausschnitts, während letzterer eine

Auffassungen müssen Ideen unverstündlich bleiben.<sup>119</sup> Um sich einer materialen Bestimmung des Liberalismus anzunähern, kann demnach eine Definition *ex negativo* versucht werden. Dabei wird das theologisch-politische Problem, also die Herausforderung an die weltlich-politische Autonomie durch die Kirche und die Religion generell, als entscheidende intellektuelle Konfiguration identifiziert, anhand der – das heißt: gleichermaßen aus dieser heraus und in Abgrenzung zu dieser – sich die liberale Idee und, daraus abgeleitet und auf dieser basierend, der liberale Staat in Europa überhaupt erst entwickeln konnten. Dem Widerstreit von geistlicher und weltlicher Gewalt über die rechte Ordnung der Welt verdankt Europa, wie bereits im 19. Jahrhundert festgestellt wurde, die Entstehung der bürgerlichen Freiheit.<sup>120</sup> Grundlegend wird eine Beobachtung von Pierre Manent aufgegriffen:

„Il faut insister sur ce point: le développement politique de l'Europe n'est compréhensible que comme histoire des réponses aux problèmes posés par l'Église – association humaine d'un genre tout à fait nouveau –, chaque réponse institutionnelle posant à son tour des problèmes inédits et appelant l'invention de réponses nouvelles. La clef du développement européen, c'est ce qu'on termes savants on appelle *le problème théologico-politique*.“<sup>121</sup>

Damit wären die beiden methodischen Anforderungen an wissenschaftlich betriebene Ideengeschichte durch diese Aufgabenstellung erfüllt. Es wird erstens die Bindung der Entstehung politischer Ideen an ihre geschichtlichen Rahmenbedingungen berücksichtigt, wenn die Grundlegung des liberalen Freiheitsgedankens in Zusammenhang zum theologisch-politischen Problemkomplex gesetzt wird. Zweitens wird dieser historische Kontext aber auch transzendiert, da eine kritische Untersuchung der zeitgenössischen Bezugnahme auf diese liberalen Werte erfolgen soll, sprich: die liberale Idee soll für aktuelle Fragestellungen operationalisierbar gemacht werden.

Die hier eingenommene Perspektive beschränkt sich im Wesentlichen auf einen Prozess, der innerhalb des abendländischen Kulturkreises, wenngleich keineswegs ohne äußere Einflüsse, stattgefunden hat. Eine wesentliche Rolle in dieser Untersuchung nehmen die Begriffe der Freiheit und der Autonomie ein, auf die sich das moderne westliche Verständnis von Staat, Individuum und Gesellschaft gründet und die, wie zu zeigen sein wird, auch zentrale moderne Konzepte wie Gleichheit, Gewaltenteilung und Demokratie inhaltlich näher bestimmen beziehungsweise eingrenzen. In diesem Zusammenhang werden die wechselseitigen Ansprüche der geistlichen und der weltlichen Gewalten nachvollzogen, in deren Frontstellung sich die Entstehung des modernen Staates als „Vorgang der Säkularisation“<sup>122</sup> deuten lassen kann. In einem derart weiten Feld wie dem der politischen Ideengeschichte der Moderne bestehen sicherlich zahlreiche alternative Ansätze, deren Untersuchung gleichermaßen berechtigt und lohnenswert wäre; diese könnten eine ökonomische Interpretation<sup>123</sup> der geschichtlichen Vorgänge liefern, den Einfluss der naturwissenschaftlichen Entdeckungen in den Vordergrund stellen, die stetige Entwicklung hin zur Demokratie betonen oder die verfassungsgeschichtliche Seite der Entstehung des Staates sowie dessen unterschiedliche Konzeptionen analysieren. Gleichfalls könnten sie die Stellung eines ausgewählten politischen Theoretikers innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte sowie dessen Rezeption

Längsschnittanalyse der zeitlichen Entwicklung einer Gesellschaft und von aufeinander bezogenen Ideen in dieser beabsichtigt.

<sup>119</sup>Tierney, B.: *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, Cambridge 1982, S.11 f.

<sup>120</sup>Acton, J. E. D.: „The History of Freedom in Christianity“ [1877], in: ders.: *Essays on Freedom and Power*, a.a.O., S.86 f.: „To that conflict of four hundred years we owe the rise of civil liberty. If the Church had continued to buttress the thrones of the kings whom it anointed, or if the struggle had terminated speedily in an undivided victory, all Europe would have sunk under a Byzantine or Muscovite despotism. For the aim of both contending parties was absolute authority. But although liberty was not the end for which they strove, it was the means by which the temporal and the spiritual power called the nations to their aid.“

<sup>121</sup>Manent, P.: *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris 1987, S.20. Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung spitzt er diese Fragestellung zu, ebd., S.30: « J'ai présenté ce problème sous une forme presque mathématique : étant donné les caractéristiques de l'Église catholique, trouver la forme politique X qui permette d'assurer l'indépendance du monde profane. »

<sup>122</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.92.

<sup>123</sup>Roover, R. d.: „The Commercial Revolution of the Thirteenth Century“, in: *Bulletin of the Business Historical Society*, Bd. XVI, 1942, S.34 ff. Vgl. auch Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, S.6: „Staat und Gesellschaft sind komplementäre Systeme, die erst entstehen konnten, [...] als sich die ökonomische Reproduktion der Gesellschaft veränderte und kapitalistische Produktionsverhältnisse entstanden. Der moderne Staat ist nur in Relation zur modernen, marktförmigen Gesellschaft von Privatleuten zu verstehen.“



eingehend prüfen. Und ebenso könnten sie den wechselseitigen Austausch und die Einflussnahme zwischen den Zivilisationen untersuchen, in welchen sicher die arabische<sup>124</sup> Vermittlerrolle<sup>125</sup> für die Wiederentdeckung der griechischen Philosophen in Europa beziehungsweise die Funktion des Islam als *nemesis* für die Herausbildung eines christlichen Abendlandes<sup>126</sup> die *loci classici* darstellen. Aber auch die insbesondere durch die Phänomene des Imperialismus und der Globalisierung aufgekommene Verbreitung abendländischer Gedanken und deren kulturspezifische Rezeption innerhalb anderer, durchaus ähnlich selbständig, weit und mannigfaltig entwickelter Ideenwelten böte ein beinahe unbegrenztes Forschungsfeld. Diese Blickwinkel können im engen Rahmen dieser Arbeit jedoch bestenfalls gestreift werden, möchte man nicht Ufer und Ziel zugleich aus den Augen verlieren.

Doch worin liegt nun der Neuheitscharakter eines solchen dezidiert ideengeschichtlichen Ansatzes? Ist die Frage nach dem Wesen des Liberalismus nicht bereits abschließend geklärt? Anstatt eines als klassisch zu bezeichnenden Wegs der Themenexposition mit einer Präsentation der Thesen und einer Wiedergabe des Forschungsstandes wird zunächst eine extravagante Variante gewählt, um die eigentliche Problemstellung zu skizzieren. Dabei sollen die Unzulänglichkeiten von John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* und dem darauf aufbauenden *Politischen Liberalismus*, mithin die einflussreichsten liberalen politischen Theorien der Gegenwart,<sup>127</sup> dargelegt werden. Entgegen Rawls' eigenem Anspruch, so soll aufgezeigt werden, kann er sein ursprüngliches Vorhaben, die Grundlagen für eine gleichermaßen stabile wie gerechte Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern zu entwerfen, nicht befriedigend umsetzen; er kann eine gemeinsame normative Basis innerhalb eines politischen Gemeinwesens nicht aufrechterhalten, ohne gleichzeitig seine freiheitlichen Prämissen anzugreifen. Genau an dieser Stelle soll die vorliegende Untersuchung ansetzen und ihrerseits einen Lösungsvorschlag anbieten. Gerade anhand der Schwächen von Rawls' Entwurf soll ein ideen- und theoriegeschichtliches Vorgehen begründet werden, welches die zentrale Fragestellung besser aufzuklären in der Lage sein dürfte. Überdies soll über diesen Weg der Kontext konstruiert werden, aus welchem sich erst ein sinnvolles Verständnis der anschließend zu formulierenden Thesen dieser Dissertation ergibt. Es soll also auf dem Fundament einer ideengeschichtlichen Verfolgung der liberalen Idee – denn eine *bornierte Aufklärung* müsse, wie Habermas sagte, über sich selbst aufgeklärt werden<sup>128</sup> – eine philosophische Konzeption entwickelt werden, wie jene sich gegenüber den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts wappnen kann. Nota bene: Die vorliegende Arbeit ist eine philosophische Untersuchung, muss die Reichweite der Philosophie als Grundlagenwissenschaft also immer berücksichtigen. Sie soll folglich die Probleme des liberalen Staates nicht endgültig *lösen*, aber sie soll wesentlich dazu beitragen, die Problemstellung als solche überhaupt zu formulieren und so zu *klären*. Dass die Klärung einer Problemstellung die notwendige Vorstufe zu ihrer systematischen Lösung darstellt, versteht sich dabei allerdings von selbst.

#### 1.2.4 Zum Vergleich: Rawls' Politischer Liberalismus

In der neuzeitlichen politischen Philosophie im Allgemeinen und in der liberalen Theorie im Besonderen tritt also immer die Frage der Legitimation von Herrschaft<sup>129</sup> in den Vordergrund. Der politische

<sup>124</sup>Generell umfasst der Begriff „arabisch“ hier mehr als er eigentlich umfassen dürfte. Sowohl für die Übersetzung des Aristoteles als auch für die arabisch-islamische Philosophie generell gilt, dass sie nicht nur von ethnischen Arabern, nicht nur von gläubigen Muslimen und teilweise sogar nicht einmal in arabischer Sprache betrieben wurden. Wenn, wie sich eingebürgert hat, von „arabischer“ oder „islamischer“ Philosophie gesprochen wird, bezieht sich das im Wesentlichen auf Denkfiguren, die in einem durch den Islam und damit auch durch die arabische Sprache geprägten kulturellen Raum und – notwendigerweise – auch in Auseinandersetzung mit dem Islam entstanden sind. Vgl. dazu: Brague, R.: „En quoi la philosophie islamique est-elle islamique?“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, a.a.O., S.108-132.

<sup>125</sup>Vgl. u.a. Brague, R.: „L'entrée d'Aristote en Europe“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, a.a.O., S.314-318.

<sup>126</sup>Pirenne, H.: *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1937. Mit *nemesis* ist hier nicht die strafende Gerechtigkeit der griechischen Mythologie (*Nemesis*) gemeint, sondern, erkennbar am kleinen Anfangsbuchstaben, der im englischen Sprachraum gebräuchliche produktive und herausfordernde Erzfeind, der Professor Moriarty des Sherlock Holmes.

<sup>127</sup>So z.B. Brink, B. v. d.: „Gefahren der Selbst-Herrschaft. Isaiah Berlins Liberalismus“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1:4 (2002), S.19.

<sup>128</sup>Habermas, J.: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985, S.135.

<sup>129</sup>Herrschaft bedeute hier generell die Ausübung politischer Macht. Max Weber gibt eine Definition an, in welcher Herrschaft verstanden sei als „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu

Aristotelismus, der als klassische Variante der Beschäftigung mit Politik gelten darf, hatte den Menschen grundsätzlich als ein auf die politische Gemeinschaft hin angelegtes Lebewesen begriffen und damit die Legitimitätsfrage bereits mittels eines nicht zur Diskussion stehenden Axioms beantwortet.<sup>130</sup> Die zentrale Frage der Antiken zielte dementsprechend immer auf die Qualität der politischen Herrschaftsordnung ab.<sup>131</sup> In diesem Sinne ist auch die typische aristotelische Unterscheidung in drei richtige und drei verfehlt Staatsformen zu verstehen, in welcher den Verfassungen, die auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind, nämlich Monarchie, Aristokratie und Politie, jeweils eine entartete Verfassung gegenübergestellt wird, die nur dem Eigennutz des respektive der Herrschenden dienen, nämlich Tyrannis, Oligarchie und Demokratie beziehungsweise Ochlokratie.<sup>132</sup> Im Gegensatz dazu setzt die liberale politische Philosophie das sittlich autonome Individuum voraus, dessen Freiheit als primär gegenüber den Ansprüchen des politischen Gemeinwesens angesehen wird. Freiheit und ein prinzipiell noch näher zu definierender Individualismus werden zum Selbstzweck<sup>133</sup> – und zwar unabhängig davon, von welchem anthropologischen Standpunkt man im Einzelnen ausgehen möchte, ob man den Menschen also grundsätzlich als unpolitisch oder gemeinschaftsorientiert, freundlich oder misanthrop betrachtet. Damit ergibt sich die Herausforderung, die Entstehung politischer Ordnungen sowie die für deren Stabilität notwendige Ausübung politischer Herrschaft vor dem Menschen selbst als letzter Instanz zu rechtfertigen. Wenn Herrschaft immer mit der zwangsbewehrten Einschränkung von Freiheit einhergehen kann, muss die liberale politische Philosophie die paradox erscheinende Aufgabe bewältigen, nicht nur die politische Ordnung aus der Zustimmung der einzelnen autonomen Individuen heraus zu legitimieren, welche alleine die freiwillige Akzeptanz der geltenden Gesetze zu gewährleisten imstande ist, sondern darüber hinaus die mithin entstehende institutionelle Freiheitsbeschränkung mit dem wesentlichen Anspruch, die Freiheit des Einzelnen auch und gerade innerhalb des Gemeinwesens verwirklichen zu können, in Übereinstimmung zu bringen.

Eine Konzeption eines derart ausgestalteten Gemeinwesens meinte John Rawls (1921-2002) vorzulegen, als er 1971 sein Hauptwerk *A Theory of Justice* (deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*) veröffentlichte. Er entwickelt dort „die Gerechtigkeitsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur“<sup>134</sup>, welche sich seiner Auffassung zufolge einstimmig aus der möglichen Zustimmung von freien und rational ihre Interessen verfolgenden Individuen ableiten lassen können, mithin das liberale Legitimitätsprinzip erfüllen.<sup>135</sup> Rawls schließt damit an die Tradition der Vertragstheorie an, will aber den dieser inhärenten stummen Zwang der Verhältnisse und im Zuge dessen die ungleiche Verhandlungsmacht der dann nicht mehr völlig frei entscheidungsfähigen Akteure herausfiltern, die Theorie somit auf ein höheres Abstraktionsniveau heben. Zu diesem Zweck entwirft er als funktionales Äquivalent des Naturzustandes der traditionellen Vertragstheorie einen hypothetischen Urzustand (*original position*), in welchem sich rationale Individuen, die nicht am Wohlergehen anderer interessiert sind und für ihre jeweiligen Zielsetzungen zweckdienliche Mittel wählen können,<sup>136</sup> auf ein Überlegungsgleichgewicht (*reflective*

finden“, vgl. Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], I,1,16, Tübingen 1976, S.28.

<sup>130</sup>Vgl. dazu ausführlich Kapitel 3.1.1.1, S.105 ff.

<sup>131</sup>Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.4.

<sup>132</sup>Pol. III, 1279a 25-1279b 10 [1989: 169 f.]. Die „erste Staatsformenlehre“ des Aristoteles geht zurück auf die von Platon im *Politikos* (291d-292a) vorgenommene Unterscheidung, die allerdings noch zwischen keiner nach Gesetzen und nicht nach Gesetzen regierten Demokratie differenzieren möchte. Damit stellt die Demokratie nach Platon gleichzeitig die schlechteste der gesetzmäßigen und die beste der gesetzlosen Staatsformen dar; das berühmte Churchill-Zitat („democracy is the worst form of government except all those other forms that have been tried from time to time“, Rede vor dem Unterhaus am 11. November 1947) dürfte daher auch auf Platon, nicht auf Aristoteles Bezug nehmen. Die positive Konnotation des Demokratiebegriffs findet sich allerdings erst bei Polybios (*Historien*, 6.4.4-10), der die *ὀχλοκρατία* von der *δημοκρατία* abgrenzt. Bei Aristoteles wurde die *δημοκρατία* noch als negative Ausprägung der *πολιτεία* bezeichnet, Platon unterscheidet begrifflich wie gesagt nicht, spricht lediglich von einer *δημοκρατία παράνομος*.

<sup>133</sup>Vorländer, H.: s.v. Liberalismus II, TRE 21, S.78.

<sup>134</sup>Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1979, S.28. Im englischen Original *A theory of justice*, London 1976, S.11 (fortan abgekürzt TJ [1976: 11], wenn der deutsche Text ergänzt werden soll): „the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement“.

<sup>135</sup>Diesen Gedanken erhält Rawls im Wesentlichen auch noch aufrecht in ders.: *Justice as fairness. A restatement*, Cambridge 2001.

<sup>136</sup>Rawls, J.: *A theory of justice*, London 1976, S.14: „Moreover, the concept of rationality must be interpreted as far as possible in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends. [...] one must try to avoid introducing into it any controversial ethical elements.“

*equilibrium*) einigen können müssten. Dieses *reflective equilibrium* stelle eine liberale Gesellschaftsordnung dar, die für alle rationalen Subjekte zustimmungsfähige und damit universell gültige Grundsätze der Gerechtigkeit beinhalte. In der fiktiven *original position* befinden sich die Verhandlungsteilnehmer hinter einem Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*), der vor diesen deren tatsächliche, in der realen Gesellschaft verwirklichte Stellung, Neigung, Begabung oder Vermögen und damit auch deren materiale Zielsetzung verbirgt, somit eine identische Verhandlungsposition für alle Akteure erzeugt und letztlich die einstimmige Wahl einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption ermöglichen soll.<sup>137</sup> In diesem Sinne lässt sich der Urzustand „auffassen als eine verfahrensmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des Kategorischen Imperativs im Rahmen einer empirischen Theorie“<sup>138</sup>. Als Grundlage einer Gesellschaft konsensfähig wären für Rawls zwei normative Prinzipien, das „Prinzip der gleichen Freiheit“ (*principle of equal liberty*) sowie das „Differenzprinzip“ (*difference principle*), die seine Konzeption von „Gerechtigkeit als Fairness“ begründen und die er in der aktuellsten Version folgendermaßen formuliert:

„Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist. Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft sein.“<sup>139</sup>

Zweifelsohne wäre Rawls mit einer ausformulierten Gerechtigkeitskonzeption als universell gültiger Grundlage für alle praktisch verwirklichten liberalen Verfassungen, die sich als zustimmungsfähig für alle Individuen einer modernen Gesellschaft erweisen könnte, ein epochaler Schritt, beinahe die Lösung des Gordischen Knotens der neuzeitlichen politischen Philosophie gelungen. Jedoch konnten Rawls' scheinbar unstrittige Prämissen über die gemeinsamen fundamentalen Eigenschaften vernünftiger Individuen einer kritischen Betrachtung nicht standhalten, insbesondere kommunitaristische Autoren<sup>140</sup> lehnten die unrealistischen, weil aufgrund fehlender Wert- und Kulturbindung lebensfremden Charakteristika dieser rationalen Monaden ab.<sup>141</sup> Auch wenn dieses „ungebundene Selbst“ (*the unencumbered self*), „das vorrangig und unabhängig gegenüber Absichten und Zielen ist“, keinem realen Menschenbild entspricht, sondern ausschließlich für die fiktive *original position* konstruiert sei, könne es doch nur Basis einer bestimmten Art von Gemeinschaft sein, in welcher die Individuen keine freiwilligen Verpflichtungen für diese eingehen könnten.<sup>142</sup> Die Kommunitaristen wendeten sich also im Wesentlichen gegen den bei Rawls zentralen Gedanken, individuelle Freiheiten gegenüber für die gesamte Gemeinschaft geltenden Konzeptionen eines gelungenen Lebens zu bevorzugen, und damit gegen den für liberale Theorien typischen „Vorrang des Rechten vor dem Guten“<sup>143</sup>. Fragen der Gerechtigkeit ließen sich demnach nicht universell gültig beantworten oder aus dem Dialog rationaler Individuen Rawls'schen Zuschnittes entwickeln, sondern seien immer kontextgebunden, könnten nur aus den historisch entstandenen Werten

<sup>137</sup>Rawls, J.: *A theory of justice*, a.a.O., S.136 ff.

<sup>138</sup>Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.289; TJ [1976: 256]: „The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant's conception of autonomy and the categorical imperative.“

<sup>139</sup>Rawls, J.: „Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt 1992, S.261. In ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.81, ursprünglich wie folgt: „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“ TJ [1976: 60]: „First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.“

<sup>140</sup>Zu den wichtigsten Autoren, die trotz bisweilen erheblicher methodischer und normativer Unterschiede als kommunitaristisch klassifiziert werden können, zählen Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor oder Michael Walzer.

<sup>141</sup>Brink, B. v. d.: *The Tragedy of Liberalism*, a.a.O., S.43; MacIntyre, A.: *After Virtue*, London <sup>2</sup>1985: 204 ff.

<sup>142</sup>Sandel, M.: „The Procedural Republic and the Unencumbered Self“, in: *Political Theory* 12:1 (1984), S.86; deutsch: ders.: „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“, in: Honneth, A.: *Kommunitarismus*, Frankfurt 1993, S.24 f.

<sup>143</sup>Vgl. Rawls, J.: „Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S.364 ff.; ders.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.266 ff.

und Praktiken einer Gemeinschaft erwachsen, gelten ausschließlich für diese und könnten somit auch nur dort verwirklicht werden.<sup>144</sup> Eine derart abstrakte, „kantische“ Vorstellung der Person, die ihren sozialen Beziehungen vorgeordnet und der kritischen Distanz zu den eigenen Neigungen und Konzeptionen des Guten fähig sei, wird aus der kommunitaristischen Perspektive als nicht tragfähig verworfen.<sup>145</sup>

Neben diesen grundsätzlichen, das liberale Legitimitätsprinzip als solches verwerfenden, Einwänden konnte Rawls' Ansatz aber auch dann nicht vollständig überzeugen, wenn man seine Prämissen zu akzeptieren bereit war. Insbesondere der Anspruch, allgemeingültige Gerechtigkeitsprinzipien „nach einer Art moralischer Geometrie“<sup>146</sup> mit mathematischer Sicherheit und Eindeutigkeit wissenschaftlich demonstrierbar ableiten zu können, ließ sich nicht aufrechterhalten. Entsprechend musste auch Rawls' auf dem Fundament dieser Prinzipien konstruierte wohlgeordnete Gesellschaft an einer praktischen Umsetzung scheitern. Rawls' Aufsätze zum politischen Liberalismus<sup>147</sup>, mit welchen er an *A Theory of Justice* anschließt und die letztlich in seine 1993 veröffentlichten Schrift *Political Liberalism* münden, können somit als Versuch verstanden werden, die Schlussfolgerungen aus seiner Theorie der Gerechtigkeit durch deren Relativierung zu retten. Dabei musste er sich insbesondere mit dem „Faktum des Pluralismus“ auseinandersetzen, der Tatsache nämlich, dass Mitglieder moderner und freiheitlicher Gesellschaften in zentralen Aspekten ihrer Lebensführung nicht übereinstimmen.<sup>148</sup> Diese Wertvorstellungen im Sinne einer Orientierung an dem, was im Leben von zentraler Bedeutung sein soll und damit die materiale Ausgestaltung der jeweiligen Zielsetzungen bedingt, bringen eine Vielzahl von Überzeugungen hervor, die „gleichermaßen echt, gleichermaßen endgültig und vor allem gleichermaßen objektiv sind“, die sich also nicht anhand eines absoluten Kriteriums beurteilen und in eine hierarchische Rangordnung bringen lassen.<sup>149</sup> Damit ist erneut ein wesentliches Merkmal liberaler Gesellschaften beschrieben, das Rawls in der Theorie der Gerechtigkeit noch zugunsten einer einzigen und eindeutigen vernünftigen Überzeugung tendenziell ausklammerte und mit diesem Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft letztlich doch „eine sanfte Variante des klassischen Tugendstaates“<sup>150</sup> zeichnete. Denn während sich traditionelle Formen politischer Ordnung durch eine religiös-weltanschauliche Homogenität auszeichnen und die Integration der Gesellschaft maßgeblich durch diese gemeinsame Grundlage ermöglicht wird, muss eine dem ethischen Pluralismus verpflichtete Gesellschaft auf eine allgemein akzeptierte normative Rangfolge der verschiedenen Lebensformen verzichten wollen und die Nebenordnung dieser umfassenden Lehren ermöglichen, ohne diese als in unterschiedlichem Maße defizitär im Vergleich zu einer als richtig anerkannten Form der Lebensführung zu klassifizieren.<sup>151</sup> Umfassend (*comprehensive*) ist eine Lehre für Rawls genau dann, „when it includes conceptions of what is of value in human life, ideals of personal virtue and character, and the like, that inform much of our nonpolitical conduct (in the limit, our life as a whole). Religious and philosophical conceptions tend to be general and fully comprehensive; indeed, their being so is sometimes regarded as a philosophical ideal to be attained. A doctrine is fully comprehensive when it covers all recognized values and virtues within one rather precisely articulated scheme of thought; whereas a doctrine is partially comprehensive when it comprises certain, but not all, nonpolitical values and virtues and is rather loosely articulated.“<sup>152</sup>

Das „Faktum eines vernünftigen Pluralismus“, also die gleichzeitige Existenz verschiedener, nicht in allen Punkten miteinander kompatibler umfassender Lehren innerhalb eines Gemeinwesens, anerkennt Rawls nun als wesentliches Merkmal liberaler Gesellschaften und als „das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der

<sup>144</sup>Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.13 ff.

<sup>145</sup>Kymlicka, W.: *Politische Philosophie heute*, Frankfurt 1996: 176 f.

<sup>146</sup>Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.143; TJ [1976: 121]: “We should strive for a kind of moral geometry with all the rigor which this name connotes.”

<sup>147</sup>Vgl. dazu den von Wilfried Hinsch herausgegebenen Band: Rawls, J.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt 1992.

<sup>148</sup>Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.5.

<sup>149</sup>Berlin, I.: „Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert“, in: ders.: *Das krumme Holz der Humanität*, Frankfurt 1992, S.108.

<sup>150</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, Würzburg 1990, S.138.

<sup>151</sup>Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.5 ff.

<sup>152</sup>Rawls, J.: „The Domain of the Political and Overlapping Consensus“, in: ders.: *Collected papers*, Cambridge 1999, S.480.

menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie<sup>153</sup>. Diese Erkenntnis ist nun nicht ganz neu, bereits James Madison trat in den *Federalist Papers*, einer Serie von 85 Zeitungsartikeln, die 1787/88 der öffentlichen Verteidigung der Verfassung der Vereinigten Staaten dienen sollten, für den Meinungspluralismus in einer liberalen Gesellschaft beinahe wortwörtlich ein: „When men exercise their reason coolly and freely on a variety of distinct questions, they inevitably fall into different opinions on some of them.“<sup>154</sup> Die Ursache für Meinungsverschiedenheiten, die sich anstelle einer begründeten Übereinstimmung sogar aus argumentativen Auseinandersetzungen zwischen vernünftigen Personen ergeben können, die ihre „moralischen Vermögen in hinreichendem Grade entwickelt haben, um freie und gleiche Bürger in einer konstitutionellen Ordnung zu sein und anhaltend den Wunsch zu haben, faire Kooperationsbedingungen zu achten und ein uneingeschränkt kooperatives Gesellschaftsmitglied zu sein“<sup>155</sup>, sieht Rawls in den Bürden des Urteilens (*burdens of judgment*, im Deutschen häufig auch als Bürden der Vernunft wiedergegeben). Darunter versteht er nun keineswegs eine defizitäre Abweichung von einem idealen Vernunftgebrauch, sondern diejenigen unterschiedlichen Einschätzungen, Gewichtungen oder Wertvorstellungen, die auch bei der richtigen und gewissenhaften Ausübung menschlichen Vernunftvermögens im politischen Leben zwangsläufig in ein Urteil einfließen müssen und damit *vernünftige* Meinungsverschiedenheiten begründen.<sup>156</sup> Rawls nimmt damit zumindest implizit eine wesentliche Annahme aus *A Theory of Justice* zurück, in welcher er noch denjenigen, die seine Konzeption tragfähiger Gerechtigkeitsprinzipien nicht teilen konnten, ein „irrendes Gewissen“<sup>157</sup> attestierte und so einen Begriff verwendete, den Kant unter dem Gesichtspunkt des autonomen Individuums als „ein Unding“<sup>158</sup> zurückgewiesen hatte. Insgesamt deutlich realitätsnäher – und nicht zuletzt auch deutlich liberaler, da die eher für klassische Naturrechtslehren typische normative Distanz zwischen objektivem Gesetz und subjektivem Gewissen wieder verworfen wurde – modifiziert Rawls seine früheren Annahmen:

„Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nicht einfach nur durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet, sondern durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender, aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren. Keine dieser Lehren wird von allen Bürgern allgemein bejaht. Und es ist nicht zu erwarten, daß eine von ihnen (oder irgendeine andere vernünftige Lehre) in absehbarer Zeit von allen oder fast allen Bürgern bejaht wird.“<sup>159</sup>

Diesem „ernste[n] Problem“<sup>160</sup> musste sich Rawls stellen, und dies hatte eine Umarbeitung seiner als allgemeingültig postulierten, eine wohlgeordnete Gesellschaft begründenden Theorie der Gerechtigkeit als Fairness zur Folge. Die an den Tatbestand des Pluralismus angepasste zentrale Fragestellung des politischen Liberalismus formuliert er nun wie folgt:

„Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen? Oder anders ausgedrückt: Wie können einander zutiefst entgegengesetzte, aber vernünftige umfassende Lehren zusammen bestehen und alle dieselbe politische Konzeption einer konstitutionellen Ordnung bejahen? Wie müssen Struktur und Inhalt einer politischen Konzeption beschaffen sein, damit diese die Unterstützung eines übergreifenden Konsenses für sich gewinnen kann?“<sup>161</sup>

In der Einleitung zu *Political Liberalism* von 1995 findet sich zusätzlich eine aufschlussreiche Ergänzung, die bereits auf die theologisch-politische Problemstellung hinweist:

153Rawls, J.: „Einleitung“ [1992], in: ders.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.13.

154Madison, *Federalist Papers*, no. 50, S.319. Vgl. auch Madison, FP no. 10, S.78: „As long as the reason of man continues fallible, and he is at liberty to exercise it, different opinions will be formed.“

155Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.128.

156Rawls, J.: „Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S.336 ff.; ders.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.128 ff.

157Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.563; TJ [1976: 518]: “[...] the problem here is that of deciding how one is to answer those who strive to act as their erring conscience directs them (...). How do we ascertain that their conscience and not ours is mistaken, and under what circumstances can they be compelled to desist?”

158Kant, I.: *MS*, AA VI: 401.05.

159Rawls, J.: „Einleitung“ [1992], in: ders.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.12 f.

160Ebd., S.12.

161Ebd., S.14.

„Die Frage sollte deshalb schärfer so formuliert werden: Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?“<sup>162</sup>

Rawls' entscheidende Modifikation besteht darin, dass er seine Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness dem Rang einer umfassenden Lehre (*comprehensive doctrine*) enthebt, denn eine solche könne unter dem inzwischen akzeptierten Faktum des Pluralismus nie einheitsstiftend für eine als liberal verstandene Gesellschaft wirken.<sup>163</sup> Stattdessen versteht er darunter nun nur noch eine „politische Konzeption“, die nicht für alle Details einer gelungenen Lebensführung Aussagen treffen möchte, sondern ihren Gegenstand auf die Grundstruktur einer Gesellschaft beschränkt, das heißt auf „deren wichtigste politische, soziale und wirtschaftliche Institutionen und die Art und Weise, in der sie sich zu einem einheitlichen, Generationen übergreifenden System sozialer Kooperation zusammenfügen“<sup>164</sup>. Es bleibt allerdings unklar, ob Rawls diese Anpassung als ein notwendiges Zugeständnis an die Realitäten vornimmt – dafür spräche, dass er praktisch-politische Gründe anführt, aus welchen eine allgemeine und umfassende Anschauung keine öffentlich akzeptable Grundlage einer politischen Gerechtigkeitskonzeption darstellen könnte<sup>165</sup> – oder ob er den ethischen Pluralismus als nicht nur deskriptive, sondern in gewissem Sinne normative, der liberalen Idee als solcher entsprechende Vorstellung ansieht. Eine politische Gerechtigkeitskonzeption bezeichnet zudem insofern eine „freistehende Auffassung“<sup>166</sup>, als sie keine inhaltliche Bindung an bestehende umfassende Konzeptionen des Guten voraussetzen will, von diesen gleichwohl als gemeinsamer Bezugspunkt akzeptiert werden könne:

„Die politische Konzeption ist ein Modul, ein wesentlicher Bestandteil, der sich in verschiedene vernünftige umfassende Lehren, die in der von ihr geordneten Gesellschaft Bestand haben, einfügt und von ihnen unterstützt wird. Sie kann deshalb vorgestellt werden, ohne etwas darüber zu sagen oder zu wissen oder Mutmaßungen darüber anzustellen, zu welchen solchen Lehren sie gehören und von welchen sie unterstützt werden mag.“<sup>167</sup>

Soziale Einheit im Sinne des politischen Liberalismus würde sich damit aus einem „übergreifenden Konsens“ (*overlapping consensus*) ergeben, in welchem die Bürger die Gerechtigkeit politischer und gesellschaftlicher Institutionen als gemeinsames Ziel teilen und daher, auch wenn sie sonst verschiedenen und nicht vollständig miteinander kompatiblen umfassenden Lehren anhängen, zumindest der eine wohlgeordnete Gesellschaft begründenden politischen Gerechtigkeitskonzeption wie der Rawls'schen Gerechtigkeit als Fairness zustimmen können.<sup>168</sup> Die unterschiedlichen ethischen Lehren müssten, um zu einem derartigen *overlapping consensus* zu gelangen, diese zentralen Inhalte der politischen Gerechtigkeit aus ihrer jeweils eigenen Perspektive formulieren und vertreten können.<sup>169</sup> Dieser *overlapping consensus* lässt sich also als kleinster gemeinsamer Nenner begreifen, der allen in dieser Gesellschaft vertretenen, einander widersprechenden Konzeptionen des Guten gemein ist beziehungsweise auf welchen diese sich in einer Verhandlung unter Bedingungen der *original position* einigen können müssten.

Inwiefern kann man von einem gelungenen Versuch sprechen, die wesentlichen Erkenntnisse von *A Theory of Justice* zu retten, diese also auch unter der realistischen Bedingung eines Pluralismus verschiedener, gleichermaßen legitimer Konzeptionen des guten Lebens formulieren zu können? Dies wäre, so müsste man anerkennen, immer noch eine bahnbrechende Errungenschaft moderner politischer Philosophie, würde sie zwar die Bürger einer auf liberalen Prinzipien gegründeten Gesellschaft nicht in allen Einzelheiten „auf Linie bringen“, diese aber zumindest ohne inhaltliche Widersprüche – wie beispielsweise die Anwendung von Zwang oder den Verzicht auf die freiwillige Zustimmung aller Betroffenen – auf eine gemeinsame Grundlage verpflichten. Gleichzeitig würde sich aber die Frage stellen, welche neuen Erkenntnisse durch

<sup>162</sup>Rawls, J.: „Einleitung“ [1995], in: ders.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.35.

<sup>163</sup>Reese-Schäfer, W.: *Grenzgötter der Moral*, Frankfurt 1997, S.631.

<sup>164</sup>Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.76. Vgl. auch ders.: *A theory of justice*, a.a.O., §2, S.7-11.

<sup>165</sup>Rawls, J.: „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S.298.

<sup>166</sup>Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.77.

<sup>167</sup>Ebd., S.78.

<sup>168</sup>Reese-Schäfer, W.: *Grenzgötter der Moral*, a.a.O., S.631; vgl. Rawls, J.: „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S.308 f.

<sup>169</sup>Vgl. auch: Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.71, Fn. 10.

die vorliegende Arbeit in die Diskussion eingebracht werden könnten, wenn Rawls die eingangs skizzierte Grundfrage der politischen Philosophie aus einer liberalen Perspektive bereits zufriedenstellend beantwortet hätte. Während John Rawls die Aufgabe des politischen Liberalismus darin sieht, „eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie auszuarbeiten, die von einer Vielzahl vernünftiger religiöser und nicht-religiöser, liberaler und nicht-liberaler Lehren freiwillig bejaht werden kann“<sup>170</sup>, geht die vorliegende Untersuchung einen Schritt zurück und möchte zunächst die Grundzüge und Grundlagen jener häufig angerufenen, aber begrifflich doch weiterhin reichlich unklaren „liberalen Idee“ im Rahmen einer ideengeschichtlichen Auseinandersetzung aufklären. Sie geht dann aber auch einen Schritt weiter, wenn sie sich eben nicht auf einen Minimalkonsens, dem alle in einer pluralistischen Gesellschaft vertretenen vernünftigen umfassenden Lehren zustimmen können, reduzieren lässt, sondern ihrerseits aus den liberalen Prinzipien heraus berechnete Ansprüche eines Gemeinwesens formulieren will, die dieses gleichermaßen gegenüber *vernünftigen* wie *nicht-vernünftigen* umfassenden Lehren im Sinne Rawls' einfordern können muss. Die Herausforderung an einen modernen liberalen Staat besteht ja eben unter anderem gerade darin, dass seine Grundlagen und seine Legitimitätsansprüche durch verschiedene Ideologien in Frage gestellt werden, die sich selbst als vernünftig oder nicht-vernünftig, zweifelsohne aber als *relevant* hinsichtlich eines letztverbindlichen Daseinszweckes betrachten. In diesem Zusammenhang ist es durchaus möglich, dass bestimmte *comprehensive doctrines* ein Weltbild vertreten, das nicht auf die wechselseitige Anerkennung der legitimen Ansprüche des Einzelnen gegründet ist, sondern vielmehr eine Vorschrift darüber beinhaltet, wie *man* zu leben hat. Als historische und aktuelle Beispiele werden in dieser Arbeit in erster Linie die säkularen Religionen des 20. Jahrhunderts, fundamentalistische Strömungen jeglicher Couleur sowie ein beinahe naturgesetzlich verstandener Markt betrachtet. Der Umgang einer liberalen Gesellschaft mit diesen Themen, welcher einerseits maßgeblich für die nachhaltige Stabilität des Gemeinwesens ist, andererseits aber die eigene Freiheitlichkeit nicht aufheben darf, dürfte ein *hot issue* der politischen und philosophischen Diskussion der kommenden Jahrzehnte darstellen.

Gerade für diese Schwierigkeit bietet der Politische Liberalismus im Rawls'schen Verständnis aber keine zufriedenstellende Lösung. Sowohl in seiner *original position* als auch in den späteren, auf eine pluralistische Gesellschaft angepassten Prämissen geht er von *vernünftigen* umfassenden Lehren aus, die zwar voneinander in der jeweils zugrunde gelegten Konzeption des Guten abweichen, gleichwohl aber miteinander zu kooperieren bereit sind,<sup>171</sup> sich somit auf einen übergreifenden Konsens hinsichtlich einer freistehenden politischen Konzeption ohne direkten inhaltlichen Bezug zu den unterschiedlichen Ideensystemen<sup>172</sup> zu einigen willens und imstande sind. Es ist durchaus umstritten, ob eine solche liberale Konzeption wirklich auf eine wertgebundene Überzeugung im engeren Sinne verzichtet oder ob man nicht vielmehr von einer harten politischen Konzeption sprechen muss, wenn von Anhängern abweichender Wertesysteme, die der individuellen Freiheit und dem Respekt vor den Rechten anderer im Vergleich beispielsweise zu religiösen Glaubenssätzen keine höhere Priorität zugestehen, erhebliche Verzichtleistungen eingefordert werden.<sup>173</sup> In jedem Fall ist der von Rawls beabsichtigte archimedische Punkt, von dem aus eine faire Beurteilung der zur Auswahl stehenden und miteinander konkurrierenden Ideensysteme *sine ira et studio* möglich wäre und die Konflikte versöhnen könnte, nicht zu halten<sup>174</sup>, wenn er fordert, dass unvernünftige Lehren – und das heißt eben immer: Staatsbürger, die durch solche unvernünftigen Lehren motiviert werden oder unter deren Einfluss ihre jeweiligen Zielsetzungen ausgestalten – niemals ausreichend politischen Einfluss gewinnen dürfen, „um die wesentliche Gerechtigkeit der Gesellschaft zu untergraben“<sup>175</sup>. Denn noch einmal: Rawls' *overlapping consensus* als Synthese von ethischer Differenz und moralischem Konsens ist gerade dann möglich, wenn umfassende Lehren sich zwar hinsichtlich ihrer letzten ethischen Überzeugungen unterscheiden, aber dennoch darin übereinstimmen, dass diese nicht gleichzeitig für alle anderen Menschen gelten müssen.<sup>176</sup> Es wird vorausgesetzt, dass sie gute *ethische* von guten *moralischen* Gründen unterscheiden können, insofern nur

170Rawls, J.: „Einleitung“ [1995], in: ders.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.36.

171Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.121.

172Ebd., S.77.

173Macedo, S.: *Liberal virtues*, a.a.O., S.258 f.; vgl. dazu auch Brink, B. v. d.: *The Tragedy of Liberalism*, a.a.O., S.48 f.; Nagel, T.: „Rawls on Justice“, in: *The Philosophical Review*, 82:2 (1973), S.220-234.

174Nagel, T.: „Rawls on Justice“, a.a.O., S.227.

175Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.109.

diejenigen Überzeugungen als für alle gleichermaßen verbindlich anerkennen können, die wechselseitig gelten und sich vernünftig rechtfertigen lassen.<sup>177</sup> Wenn es sich nun aber nicht um einen Liberalismus im Sinne eines *modus vivendi* handeln soll, sondern dieser im Gegenteil die Freiheit der Einzelnen erst ermöglichen soll, müssen die *comprehensive doctrines* zwangsläufig die *ethische* Überzeugung beinhalten, zumindest im gesellschaftlichen oder politischen Verkehr eine Vernunft im westlichen und individuellen Verständnis inkorporieren zu wollen. Rawls selbst scheint dies, obwohl er bisweilen explizit auf die Prämisse der Vernünftigkeit der umfassenden Lehren hinweist, gar nicht in seinem vollen Ausmaß bewusst gewesen zu sein, verweist er doch in mehreren Anmerkungen dankbar auf den von Wilfried Hinsch stammenden Hinweis, dass sein politischer Liberalismus nur *vernünftige* Konzeptionen zu akzeptieren in der Lage ist.<sup>178</sup> Doch gerade diese Einsicht ist zentral für die Schlussfolgerungen, die man aus dieser Konzeption überhaupt ziehen kann. Denn mit dieser Annahme fällt Rawls trotz der Berücksichtigung des Faktum des Pluralismus wieder auf eine graduell erweiterte Variante seiner *original position* zurück, in welcher nur rationale Vertreter vernünftiger Theorien miteinander über die Grundsätze eines gerechten Gemeinwesens debattieren dürfen. Ein Dialog dieser Art setzt grundlegende und nicht-triviale Überzeugungen darüber voraus, worin eine gerechte Ordnung bestehen kann, präjudiziert damit aber bereits wesentliche Elemente dessen, was eigentlich innerhalb dieses Dialogs als endogenes Resultat erzielt werden sollte.<sup>179</sup> Damit werden aber jeweils gerade nur diejenigen umfassenden Lehren einbezogen, die keine ernsthafte Herausforderung für die Stabilität einer liberalen Gesellschaft darstellen. Rawls löst tatsächlich nicht das gestellte politische Problem, sondern spricht lediglich über eine Situation, die an sich gar kein fundamentales Problem darstellt. Würde man sich, auch hinter dem Schleier des Nichtwissens, mit einem Repräsentanten einer Doktrin auseinandersetzen, dessen Anspruch die Verwirklichung einer gottgewollten Ordnung auf Erden wäre und der dabei auch vor Mission und Bevormundung seiner Mitbürger nicht zurückschrecken, diese vielleicht sogar als notwendig erachten würde, um diesen einzigen Weg zum ewigen Heil zu verwirklichen, bestünde keine Möglichkeit zu einem Minimalkonsens in Form einer freistehenden politischen Konzeption,<sup>180</sup> man fände keinen „common denominator“<sup>181</sup>, die Schnittmenge wäre zwangsläufig leer. Mit der Akzeptanz eines Wertepluralismus auch unter vernünftigen Subjekten reduziert und maskiert Rawls zwar die Schwächen seiner Theorie, kann diese jedoch keineswegs vollständig beseitigen.

In diesem Sinne befindet sich Rawls also in einem Dilemma: Entweder werden die der liberalen Überzeugung zufolge grundsätzlich legitimen Ansprüche eines Teils der Bürger auf die „Selbstbestimmung über den eigenen Lebensentwurf und seinen Vollzug“ sowie „die Möglichkeit, das eigene Leben nach eigenen Entwürfen zu gestalten“<sup>182</sup> und mithin auch die politische Verwirklichung ihrer Überzeugungen eingeschränkt, indem ihnen die Zustimmung zu den Prinzipien von Gerechtigkeit als Fairness oder einer gleichwertigen politischen Konzeption gegen ihren Willen aufgezwungen wird. Man könnte hier das von Rawls verwendete „Faktum der Unterdrückung“<sup>183</sup> bemühen, das dieser gleichwohl nur für *comprehensive doctrines* auch liberaler Prägung, nicht aber für eine politische Gerechtigkeitskonzeption annehmen wollte.

<sup>176</sup>Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.74 ff.; Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, a.a.O., S.92 ff.

<sup>177</sup>Rawls, J.: *Political Liberalism*, New York 1993, S.61: „Of course, those who do insist on their beliefs also insist that their beliefs alone are true: they impose their beliefs because, they say, their beliefs are true and not because they are their beliefs. But this is a claim that all equally could make; it is also a claim that cannot be made good by anyone to citizens generally. So, when we make such claims others, who are themselves reasonable, must count us as unreasonable.“

<sup>178</sup>Am deutlichsten in: Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.133, Fn. 12.

<sup>179</sup>Fish, S. E.: *The trouble with principle*, Cambridge 1999, S.317, Fn. 16. Ein ähnliches Problem wie bei Rawls stellt sich auch bei Habermas ein, wenn Fundamentalisten aus der öffentlichen Debatte ausgeschlossen werden sollen, weil sie Exklusivität für einen bestimmten Lebensentwurf propagieren und damit nicht für einen Dialog geeignet erscheinen, in dem unterschiedliche Gerechtigkeitskonzeptionen zunächst als gleichermaßen legitim betrachtet werden sollen: Habermas, J.: „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“, in: Taylor, C. (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993, S.177. Denn wem soll letztlich die verbindliche Entscheidungsbefugnis zustehen, wer fundamentalistisch argumentiert und wer nicht, wer also legitim seine politischen Auffassungen zur Geltung bringen darf?

<sup>180</sup>Vgl. Larmore, C.: „Political Liberalism“, a.a.O., S.340 f.

<sup>181</sup>Nagel, T.: „Rawls on Justice“, a.a.O., S.227.

<sup>182</sup>BVerfGE 63, 343, 357; BVerfGE 60, 253, 268.

<sup>183</sup>Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.108.



Unter diesen Bedingungen würde man die *original position* als „geschlossene Gesellschaft“<sup>184</sup> konzipieren, in welcher man sich auf vernünftige Gerechtigkeitsprinzipien einigen könnte, die jedem Bürger zwar freiheitliche Rechte zugestehen, gleichzeitig aber die Verpflichtung, alle Gesellschaftsmitglieder als Gleiche zu behandeln, nicht erfüllen und damit das liberale Legitimitätsprinzip als solches verletzen würden.<sup>185</sup> Oder es wird wirklich die Zustimmung aller Bürger eingefordert und damit auch alle umfassenden Lehren in der *original position* zugelassen. Dies dürfte allerdings in der von Rawls entworfenen Struktur in einer, zumindest in allen strittigen Fragen, leeren Schnittmenge als *overlapping consensus* resultieren, denn wenn der Pluralismus ethischer Vorstellungen als typisches Merkmal moderner und liberaler Gesellschaften anerkannt wird, handelte es sich um einen argumentativen Rückschritt, wenn man nun doch einen allen Lehren inhärenten gemeinsamen Kern verlangen würde. Könnte man sich auf Prinzipien einigen, so müssten diese typischerweise so abstrakt sein, dass sich aus diesen keine realistische politische Ordnungsvorstellung ableiten ließe. Zustimmungsfähigkeit wäre dann mit fehlender Trennschärfe erkaufte.<sup>186</sup>

Somit ergibt sich in jedem Fall hinsichtlich der Stabilität eines dergestalt entworfenen Gemeinwesens eine unbefriedigende Situation. Denn einem ernst gemeinten Angriff ihrer Gegner, die zu dem Zugeständnis der Priorität individueller Freiheitsrechte entweder in der *original position* oder in der empirischen Wirklichkeit nicht bereit sind, könnte eine Gerechtigkeitsvorstellung nicht standhalten, wenn sie das Prinzip der Einstimmigkeit erfüllen und auf die inhaltliche Diskriminierung nicht-vernünftiger Lehren verzichten will. Es bliebe nur der freiwillige Rückzug aus dem Raum öffentlicher Diskussion, sobald über wirklich existentielle Inhalte gestritten werden könnte – eine Preisgabe der *Agora* um des scheinbaren gesellschaftlichen Friedens willen. Diesen Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, der zwangsläufig die Privatisierung religiöser Bekenntnisse oder anderer Überzeugungen mit dem Charakter eines *ultimate concern* einfordert, bezeichnet Clemens Kauffmann, den Titel der vorliegenden Arbeit teilweise vorwegnehmend, als das theologisch-politische Dilemma des Liberalismus.<sup>187</sup> Der demokratische Diskurs werde, wenn er wahrhaft philosophisch an der Wahrheitsfrage orientiert sein soll, damit allerdings empfindlich beschnitten. Dieser freiwilligen Selbstbeschränkung, dem *path of conversational restraint*, liegt nach Ackerman folgende Idee zugrunde:

„The basic idea is very simple. When you and I learn that we disagree about one or another dimension of the moral truth, we should not search for some common value that will trump this disagreement; nor should we try to translate it into some putatively neutral framework; nor should we seek to transcend it by talking about how some unearthly creature might resolve it. We should simply say *nothing at all* about this disagreement and put the moral ideals that divide us off the conversational agenda of the liberal state.“<sup>188</sup>

Man sieht hier allerdings, ähnlich wie bei Rawls, dass bestimmte unausgesprochene Anforderungen an die Mitglieder eines solchen Gemeinwesens gestellt werden. Diese müssten willens sein, ihre fundamentalen Überzeugungen als bloße Geschmacksfragen zu behandeln, ähnlich der Vorliebe für Hülsenfrüchte oder Kartoffeln als Beilage zu einem Hauptgericht, über die zwar unterschiedliche Ansichten, aber keine ernsthaften und nachhaltigen Meinungsverschiedenheiten bestehen können, welche das Zusammenleben als solches in Frage zu stellen in der Lage wären – ein gleichermaßen optimistischer wie unrealistischer Wunsch.<sup>189</sup> Denn die Bereitschaft, seine religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen zur

<sup>184</sup>Der Begriff ist hier nicht im Sinne Karl Poppers zu verstehen, sondern als eine Ansammlung von Diskutanten, die sich durch eine grundlegende Zustimmung zu fundamentalen Prämissen ihre Einlassberechtigung erworben haben.

<sup>185</sup>Moon, J. D.: *Constructing Community*, Princeton 1995, S.72; vgl. dazu: Dworkin, R.: *Bürgerrechte ernstgenommen*, a.a.O., S.298 ff., 439 ff.

<sup>186</sup>Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.78 f.

<sup>187</sup>Kauffmann, C.: „Grenzen, die Gott unserer Freiheit setzt“, in: Walther, M.: *Religion und Politik*, Baden-Baden 2004, S.275 ff.

<sup>188</sup>Ackerman, B.: „Why Dialogue?“, in: *The Journal of Philosophy* 86 (1989), S.16.

<sup>189</sup>Vgl. dazu einen Brief Voltaires vom 19. März 1765: « [...] les hommes ne sont pas encore assez sages. Ils ne savent qu'il faut séparer toute espèce de religion de toute espèce de gouvernement; que la religion ne doit pas plus être une affaire d'Etat que la manière de faire la cuisine; qu'il doit être permis de prier Dieux à sa mode, comme de manger suivant son goût; et que, pourvu qu'on soit soumis aux lois, l'estomac et la conscience doivent avoir une liberté entière. » Hier inklusive des Kursivdrucks zit. n.: Walter, C.: *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen 2006, S.54.

„Privatsache“ degradieren zu lassen und auch als solche zu behandeln, ist keineswegs selbstverständlich. Die Stabilität einer solchen politischen Ordnung, die das von Ackerman an anderer Stelle formulierte Neutralitätsprinzip – „No reason is a good reason if it requires the power holder to assert: (a) that his conception of the good is better than that asserted by any of his fellow citizens, or (b) that, regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens“<sup>190</sup> – erfüllen kann, wäre zwangsläufig gegründet auf die Hoffnung, die überwältigende Mehrheit der Bürger könne sich aus eigenem Antrieb heraus zu vernünftigen, das heißt die Fairness sozialer Kooperation anerkennenden Lehren bekennen.<sup>191</sup> Es bestehe insofern eine moralische Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch, sofern es sich um Fragen des öffentlichen Wohls und der grundlegenden Gerechtigkeit handle.<sup>192</sup> Dem Bürger werden folglich liberale Tugenden auferlegt, was gerade für Konzeptionen des Liberalismus als einer *umfassenden ethischen Lehre* typisch ist.<sup>193</sup> Damit wäre die eingangs von Rawls formulierte Grundfrage moderner politischer Philosophie aber keineswegs beantwortet, im Gegenteil, in diesem Falle würde wohl sogar die Schlussfolgerung des berühmten Böckenförde-Diktums gelten: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“<sup>194</sup>

An dieser Stelle will nun thematisch die vorliegende Arbeit anknüpfen, die diesbezüglich auch die von Rawls gestellte Grundfrage der politischen Philosophie aufgreift und, leicht modifiziert, als diejenige Aufgabenstellung begreift, die es zu beantworten gilt: *Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen, ohne ihren freiheitlichen Charakter aufzugeben?* Dabei ergibt sich aber gerade in Abgrenzung zu dieser von Ackerman formulierten und von Rawls zumindest implizit in der *original position* verwirklichten Theorie der Konfliktvermeidung, die strittige Fragen der politischen Agenda entzieht und die durchaus typisch für die zeitgenössische US-amerikanische politische Philosophie ist,<sup>195</sup> eine wesentliche Rechtfertigung für diese Untersuchung: sie behandelt grundsätzlich eine ähnliche Fragestellung, möchte dieser aber, was den Defiziten der bestehenden Antworten geschuldet ist, auf eine andere Weise begegnen. Dies soll über die bewusste Einnahme einer den grundlegenden Ideen des Liberalismus verpflichteten Perspektive geschehen, was das eingeführte und für liberale Ordnungen wesentliche Prinzip der Neutralität<sup>196</sup> einer kritischen Analyse unterzieht, gleichzeitig aber auch eine Einschätzung der vorgebrachten kommunitaristischen Kritikpunkte als nur peripher relevant erlaubt, da diese Strömung bereits die Wahl dieses Blickwinkels ablehnt. Es sollen jedoch, abweichend von Rawls, keine demokratische Ordnung und damit zusammenhängende institutionalisierte Entscheidungsprozesse zwingend vorausgesetzt werden müssen – ein

190Ackerman, B.: *Social justice in the liberal state*, New Haven 1980, S.11.

191Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.108: „Eine dritte allgemeine Tatsache schließlich besteht darin, daß eine dauerhafte und sichere demokratische Ordnung, die nicht in miteinander kämpfende doktrinaire Konfessionen und einander feindliche soziale Klassen zerfallen soll, zumindest von einer beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger bereitwillig und freiwillig unterstützt werden muß.“

192Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.312 f.

193Vgl. dazu folgende Tugendkataloge: Macedo, S.: *Liberal virtues*, a.a.O., S.271 f.: „broad sympathies, self-critical reflectiveness, a willingness to experiment, to try and to accept new things, self-control and active, autonomous self-development, an appreciation of inherited social ideals, an attachment and even an altruistic regard for one's fellow liberal citizens. The same virtues that contribute to individual flourishing in pluralistic liberal communities also contribute to the performance of liberal civic duties, the liberal virtues are both civic and personal virtues. The practice of liberal politics amplifies the liberal virtues: the rule of law teaches self-restraint, an appreciation for procedures and forms, and equality of respect.“

Galston, W.: *Liberal purposes*, Cambridge, Mass. 1991, insb. S.213-237, unterscheidet zwischen *General virtues* (S.221 f.), *Virtues of liberal society* (S.222), *Virtues of the liberal economy* (S.223 f.) sowie *Virtues of liberal politics* (S.224 ff.), letztere erneut aufgeteilt in *Virtues of citizenship*, *Virtues of leadership* und *General political virtues*.

Strauss, D.: „The Liberal Virtues“, in: Chapman, J. / Galston, W. (Hg.): *Nomos XXXIV: Virtue*, New York 1992, S.198: „These are the liberal virtues: the capacity to be tolerant and respectful toward those with whom one disagrees; and the capacity to welcome, rather than fear or find unsettling, the availability of a wide range of choices about central issues in one's life. Liberalism cannot be justified unless one accepts these traits as virtues.“

194Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.112.

195Willems, U. / Minkenberg, M.: „Politik und Religion im Übergang“, in: dies. (Hg.): *Politik und Religion*, Wiesbaden 2003, S.26.

196Larmore, C.: „Political Liberalism“, a.a.O., S.341; Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., passim.

unausgesprochenes Zugeständnis Rawls' an seine kommunitaristischen Kritiker, wenn er seine politische Gerechtigkeitskonzeption „in Begriffen bestimmter grundlegender intuitiver Gedanken, von denen wir annehmen, daß sie latent in der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft vorhanden sind“<sup>197</sup>, formulieren wollte. Stattdessen will die vorliegende Arbeit zunächst die Kernideen des liberalen Gesellschaftsentwurfs herausarbeiten – denn dass über die inhaltliche Ausgestaltung der „liberalen Werte“ jenseits deren appellativer Verwendung keine begriffliche Klarheit herrscht, konnten bereits die eingangs erwähnten unterschiedlichen Verwirklichungen der „liberalen Ideen“ aufzeigen – und auf Basis dieses trennscharfen Fundaments schließlich seriöse Folgerungen ableiten, wie ein Staat und eine Gesellschaft auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts reagieren können, ohne ihren liberalen Anspruch einzubüßen.

### ***1.2.5 Weitere Abgrenzungen: eine Annäherung ex negativo***

Es wurde bereits angemerkt, dass der Begriff des Liberalismus nicht ausreichend bestimmt erscheint; insofern konnte bislang nur auf eine Minimaldefinition zurückgegriffen werden, die zuvorderst die Freiheit des Einzelnen in den Blick nimmt. Um sich des Themas dieser Dissertation zu nähern, sollen nun zweierlei Abgrenzungen vorgenommen werden. Zunächst soll der in dieser Studie zu untersuchende politische Liberalismus von weiteren Konzepten abgegrenzt werden, die bisweilen miteinander vermischt werden; in erster Linie handelt es sich dabei um den Wirtschaftsliberalismus, den Republikanismus und die Demokratie. Anschließend erfolgt eine erste Approximation *ex negativo* an den hier zugrunde liegenden Freiheitsbegriff, um zumindest zu bestimmen, welche Bereiche dieser mannigfaltigen Idee *nicht* das primäre Interesse dieser Untersuchung darstellen.

#### ***1.2.5.1 Politischer Liberalismus versus Wirtschaftsliberalismus, Republikanismus, Demokratie***

##### ***1.2.5.1.1 Liberalismus und Wirtschaftsliberalismus***

In erster Linie muss dabei festgehalten werden, dass in der vorliegenden Arbeit eine noch näher zu klärende Konzeption des *politischen* Liberalismus untersucht werden soll, die nicht mit einem *ökonomischen* Liberalismus identifiziert werden darf. Denn im Sinne des Liberalismus als politischer Philosophie darf der liberale Staat nicht reduziert werden auf den institutionellen Rahmen für eine Marktgesellschaft, in welchem der Freiheitsbegriff nicht mehr meinen würde als die freie, durch staatliche Eingriffe möglichst ungehinderte kommerzielle Betätigung der Bürger in einem nach marktwirtschaftlichen Prinzipien geordneten System für den Austausch von Waren und Dienstleistungen.<sup>198</sup> Man würde dann Gesellschaft weniger als einen Verbund, sondern mehr als eine bloße Anzahl von, in einer atomistischen Lesart, freien Individuen interpretieren, die als Eigentümer ihrer selbst und dessen, was sie durch die Anwendung ihrer Fähigkeiten zu erwerben oder zu produzieren vermögen, verstanden werden. Der Staat würde in dieser Konzeption ausschließlich der Aufrechterhaltung geordneter Tauschbeziehungen dienen, durch welche allein und auf welche beschränkt diese Individuen miteinander in Verbindung treten würden, um eine ihren Bedürfnissen, ausgedrückt durch ihre Zahlungsbereitschaft, angemessene Verteilung der erwirtschafteten Güter zu organisieren.<sup>199</sup> Während der Marxist MacPherson einen derart konzipierten *Nachtwächterstaat* tendenziell negativ bewertet, stellt dieses Modell durchaus den idealen Staatsentwurf des *Laissez-faire*-Liberalismus des 19. Jahrhunderts dar. Daran anschließend bezeichnet Franz Böhm den Marktmechanismus, positiv gewendet, aufgrund des allgemeinen Zwanges zum Konkurrenzpreis als das genialste Entmachtungsinstrument der Geschichte; dem Interesse der Gesamtheit sei gerade dann am besten gedient, wenn jeder Teilnehmer zu jeder Zeit möglichst unbeschränkt von seiner wirtschaftlichen Entscheidungsfreiheit Gebrauch machen könne.<sup>200</sup> Diese Idee – die sich an der gleichermaßen berühmten

<sup>197</sup>Rawls, J.: „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, a.a.O., S.302.

<sup>198</sup>Ulrich, P.: *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship*, St.Gallen 2000, S.5.

<sup>199</sup>MacPherson, C. B.: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt 1967, S.15, passim.

<sup>200</sup>Böhm, F.: *Wettbewerb und Monopolkampf*, Berlin 1933; ders.: *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Stuttgart 1937.

wie berüchtigten „unsichtbaren Hand des Marktes“ orientiert, deren hier dargestelltes Verständnis jedoch, wie an späterer Stelle gezeigt werden soll, dem ursprünglichen Gedanken ihres Schöpfers Adam Smith durchaus nicht entspricht<sup>201</sup> – wurde dann insbesondere gegen Mitte des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten vorangetrieben. Eine solche ökonomische Freiheit in Verbindung mit einer kapitalistischen Ordnung sei, wenn man dem Nobelpreisträger für Wirtschaft<sup>202</sup> Milton Friedman (1912-2006) Glauben schenken darf, die notwendige Voraussetzung für politische Freiheit.<sup>203</sup> Für Karl Homann bezeichnet eine auf das Gewinnstreben begründete Marktwirtschaft gar „das beste bisher bekannte Instrument zur Verwirklichung von Freiheit und Solidarität aller Menschen“<sup>204</sup>. Paradigmatisch ist schließlich der österreichische Ökonom Friedrich August von Hayek (1899-1992) zu nennen, der einen freien und sich ungehindert entfaltenden Markt als eine natürliche, weil sich spontan selbst erschaffende Ordnung betrachtet, deren Resultat als optimales Gesamtergebnis sich zwangsläufig zum Vorteil aller Beteiligten auswirken müsse. Insofern sei es gerecht, wenn sich jeder Akteur *im Rahmen der spontan entstandenen Regeln* nur an seinem eigenen Wohlergehen orientiere und seinen Lohn ohne Rücksicht auf die Allgemeinheit nach eigenem Gusto genieße.<sup>205</sup> Gerechtigkeit bezeichne damit deutlich eher Leistungsgerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit und könne als prozedurale Gerechtigkeit des Tausches dadurch gesichert werden, dass möglichst wenig Einfluss durch den Staat oder ein beliebiges anderes kollektives Organ auf die freie Betätigung des Einzelnen innerhalb eines anarchischen, aber beinahe nach Naturgesetzen geregelten Marktes ausgeübt werde. Denn der Wettbewerb kann seine Koordinierungsfunktion über den Preismechanismus nur dann entfalten und somit das dezentral gebundene individuelle Wissen gesamtgesellschaftlich verfügbar machen, wenn diese Privatinitiative nicht durch kollektivistische Übergriffe behindert oder durch falsch gesetzte Anreize umgelenkt wird.<sup>206</sup>

Unabhängig von der Bewertung eines solchen Wirtschaftsliberalismus, die an dieser Stelle nicht vorweggenommen werden soll, muss jener deutliche, häufig aber vernachlässigte Unterschied zwischen *politischem* und *ökonomischem* Liberalismus herausgestellt werden. Die politische liberale Idee ist nicht, wie Leo Strauss vernichtend urteilt, jeder überindividuellen normativen Verbindlichkeit entkleidet, das Recht wird nicht zu einem ausbalancierten Kompromiss jeweils egoistischer Interessen degradiert.<sup>207</sup>

### 1.2.5.1.2 Liberalismus und Republikanismus

Neben dieser Abgrenzung soll der Liberalismus idealtypisch dem Republikanismus gegenübergestellt werden. Ähnlich wie bei der Distinktion zwischen politischem und ökonomischem Liberalismus liegt auch dieser Differenzierung eine unterschiedliche Ausprägung des Freiheitsbegriffs zugrunde. Nachdem die liberale Idee und die damit verbundene moderne Vorstellung von Freiheit, deren Resultat ein Staat darstellt, der allein um des autonomen, zur sittlichen Selbstgesetzgebung fähigen Individuums willen bestehen soll, im Wesentlichen dem aufklärerischen Gedankengut entstammt,<sup>208</sup> kann eine sinnvolle Unterscheidung

<sup>201</sup>Sh. insbesondere unten, Kapitel 7.3.2.2, S.480 ff.

<sup>202</sup>Korrekt müsste man vom *Preis für Wirtschaftswissenschaften der Schwedischen Reichsbank im Gedenken an Alfred Nobel* (*Sveriges Riksbanks pris i ekonomisk vetenskap till Alfred Nobels minne*) sprechen, da dieser nicht wie die anderen fünf Auszeichnungen auf das Testament Nobels zurückgeht, sondern erst 1968 durch die Schwedische Reichsbank gestiftet wurde. Allerdings wird er von der Königlich-Schwedischen Akademie der Wissenschaften nach denselben formellen und zeremoniellen Prinzipien wie die übrigen Nobelpreise vergeben.

<sup>203</sup>Friedman, M.: *Kapitalismus und Freiheit*, a.a.O., S.27-31.

<sup>204</sup>Homann, K.: *Ethik in der Marktwirtschaft*, München 2007, S.10.

<sup>205</sup>Vgl. dazu insbesondere: Hayek, F. A. v.: *Der Weg zur Knechtschaft*, München 1994 [*The Road to Serfdom*, 1944]; ders.: *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen 1991 [*The Constitution of Liberty*, 1960]; ders.: *Recht, Gesetz und Freiheit*, Tübingen 2003 [*Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, 3 Bde., 1973-1979]. Zu von Hayeks Verständnis spontaner Ordnungen und den zugehörigen Regeln vgl. Pies, I.: „Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag F. A. von Hayeks“, in: ders. (Hg.): *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S.25 ff.

<sup>206</sup>Pies, I.: „Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik“, a.a.O., S.10 f.; vgl. Hayek, F. A.: *Der Weg zur Knechtschaft*, München 1994, S.73 ff.

<sup>207</sup>Vgl. Strauss, L.: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1953, S.189.

<sup>208</sup>Seiler, C.: *Der souveräne Verfassungsstaat zwischen demokratischer Rückbindung und überstaatlicher Einbindung*, Tübingen 2005, S.60.

zwischen Liberalismus und Republikanismus auch erst im Anschluss an diese Epoche getroffen werden. Beide teilen eine gemeinsame ideengeschichtliche Historie, verarbeiten gleichermaßen die Tradition der Antike, des Christentums, der Renaissance und der Aufklärung. Grundsätzlich lässt sich wohl behaupten, dass republikanische Theorien bürgerliche Tugenden einfordern dürfen, um die Freiheit innerhalb eines politischen Gemeinwesens dauerhaft zu behaupten. Dabei muss zwangsläufig durch die Gesellschaft bestimmt werden können, was als tugendhaft gelten kann. An dieser Stelle kann auch innerhalb des Republikanismus unterschieden werden zwischen einer eher aristotelischen Tradition einerseits, die bürgerliche Tugenden und die Partizipation am Gemeinwesen als substantiellen Teil eines guten Lebens auffasst und insofern als *civic humanism* bezeichnet werden kann,<sup>209</sup> und einer an der römischen Tradition orientierten Auffassung andererseits, welche die bürgerlichen Tugenden in den Dienst der Erhaltung einer freien Republik und den damit verbundenen individuellen Freiheiten stellt, insofern einen *instrumental republicanism* repräsentiert.<sup>210</sup> Dagegen bewerten liberale Theorien die Freiheit des Einzelnen höher und erachten Forderungen nach einem durch die Gemeinschaft zu bestimmenden ideologischen oder körperlichen Zwang selbst dann als Bevormundung und potentielle Unterdrückung, wenn er der langfristigen Stabilisierung eines auf freiheitlichen Prinzipien gründenden Gemeinwesens dienen soll.<sup>211</sup>

Tatsächlich ist diese Unterscheidung aber weder praktisch noch idealtypisch besonders trennscharf, da ja auch die politische Freiheitsidee des Liberalismus nicht etwa eine bloße Forderung nach Nicht-Einmischung darstellt, sondern ebenfalls die mögliche Freiheitseinschränkung impliziert. Damit nähert sie sich dem Republikanismus an, zumindest wenn dieser in einem Sinne verstanden wird, dass die angemahnten Tugenden nicht der Stabilität eines beliebigen Staates dienen sollen, sondern nur eines solchen Gemeinwesens, das die Freiheit seiner Bürger gewährleisten und ermöglichen kann. Damit könnten sich wohl beide Theorien guten Gewissens darauf einigen, die *Möglichkeit* einer *willkürlichen* Beschneidung der persönlichen und politischen Freiheiten des Einzelnen verhindern zu wollen.<sup>212</sup> Insbesondere John Rawls erkennt insofern keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen seiner Version eines politischen Liberalismus und der instrumentellen Variante des Republikanismus. Dies ist nun allerdings nicht sonderlich überraschend, da Rawls selbst schließlich die Verpflichtung des Bürgers zu liberalen Tugenden durchaus zu akzeptieren bereit ist.<sup>213</sup> Eine idealtypische Unterscheidung zwischen Republikanismus und Liberalismus wird sich aus der Antwort auf die Frage ergeben, wie diese Willkür genau zu definieren sei und welche legitimen Freiheitseinschränkungen daraus resultieren.<sup>214</sup> Gleichwohl handelt es sich dabei aber immer eher um eine Differenzierung innerhalb einer *freiheitlichen* Theorie als um einander in allen Merkmalen diametral entgegengesetzte Paradigmen. Unterschiede im Detail können erst im Verlauf der folgenden ideengeschichtlichen Untersuchung präzisiert werden; vorerst kann aber zumindest festgehalten werden, dass Republikanismus und Liberalismus grundsätzlich nicht ohne weiteres miteinander gleichzusetzen sind.

<sup>209</sup>Vgl. Pocock, J.: *The Machiavellian Moment*, Princeton 1975; Arendt, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1960.

<sup>210</sup>Vgl. Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Bde., Cambridge 1978; ders.: *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998.

<sup>211</sup>Vgl. zu diesem Absatz auch: Hölzing, P.: *Republikanismus und Kosmopolitismus*, Frankfurt 2011, S.9 ff.

<sup>212</sup>Vgl. z.B. Pettit, P.: „Republican Freedom and Contestatory Democratization“, in: Shapiro, I. (Hg.): *Democracy's Value*, Cambridge 1999, S.165.

<sup>213</sup>Vgl. oben, S.32, Fn. 193.

<sup>214</sup>Vorläufig kann eine Abgrenzung nach Jürgen Habermas gegeben werden, während in der vorliegenden Arbeit allerdings ein anderer Schwerpunkt werden soll, vgl. dazu unten, Kapitel 6.1, S.431 ff. Habermas unterscheidet folgende Konzepte des Staatsbürgers; Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., S.278 f.: „Nach liberaler Auffassung bestimmt sich der Status der Bürger nach Maßgabe der subjektiven Rechte, die sie gegenüber Staat und anderen Bürgern haben. Als Träger subjektiver Rechte genießen diese den Schutz des Staates, solange sie ihre privaten Interessen innerhalb der durch die Gesetze gezogenen Grenzen verfolgen – auch den Schutz gegen staatliche Interventionen, die über den gesetzlichen Eingriffsvorbehalt hinausgehen. [...] Nach republikanischer Auffassung bestimmt sich der Status der Bürger nicht nach dem Muster negativer Freiheiten, die diese wie Privatpersonen in Anspruch nehmen können. Die Staatsbürgerrechte, in erster Linie die politischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte, sind vielmehr positive Freiheiten. Sie garantieren nicht die Freiheit von äußerem Zwang, sondern Beteiligung an einer gemeinsamen Praxis, durch deren Ausübung die Bürger sich erst zu dem machen können, was sie sein wollen – zu politisch verantwortlichen Subjekten einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen.“

### 1.2.5.1.3 Liberalismus und Demokratie

Eine philosophische Abgrenzung von Liberalismus und Demokratie sollte sich hingegen einfacher gestalten, da beide grundsätzlich unterschiedliche Ziele in den Blick nehmen: während der Liberalismus der freien Entfaltung des Individuums und deren Sicherung gegen alle Eingriffe von außen dienen soll, bezeichnet Demokratie eine Herrschaftsform, die zwar durch das Volk (δημος) ausgeübt wird, dabei aber dennoch den Einzelnen auch gegen seinen Willen verpflichten kann und somit in ihrer reinsten Ausprägung tendenziell eher zu Homogenität als zu Individualismus führen sollte.<sup>215</sup> Dennoch werden beide Ideen häufig miteinander identifiziert.<sup>216</sup> Inhaltlich lässt sich ein demokratisches Prinzip auch durchaus aus den liberalen Überzeugungen herleiten, wenn jedem Einzelnen das gleiche Recht auf die Mitwirkung an gesamtgesellschaftlichen Entscheidungen zugestanden werden soll, die diesen selbst verpflichten und damit sein Recht auf individuelle Selbstbestimmung begrenzen können.<sup>217</sup> Dies schließt jedoch die Möglichkeit einer Tyrannei der Mehrheit über die Minderheit keineswegs aus, was bereits in der aristotelischen Staatslehre zu Tage trat. Letztlich war man auch innerhalb der liberalen Theorie durchaus davon überzeugt, dass das demokratische Herrschaftsmodell alleine nicht *eo ipso* die individuelle Freiheit befördern könne.<sup>218</sup> Erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts, insbesondere im Zusammenhang mit der französischen Julirevolution 1830 sowie den bürgerlichen Revolutionen von 1848/49, lässt sich eine Konvergenz von Liberalismus und Demokratie feststellen. Dies ist insbesondere der Tatsache geschuldet, dass sich beide Richtungen gegen denselben Gegner wandten, namentlich die Fürstenherrschaft des Metternich'schen Systems. Diese wurde infolge des Wiener Kongresses 1814/15 zur Neuordnung beziehungsweise Restauration des post-napoleonischen Europa wiedererrichtet und hatte Zensur und monarchische Autorität verfestigt. In dieser Mächtekongstellatation verfolgten die liberale und demokratische Bewegung ähnliche Ziele. Sie traten, vom Leitbild des autonomen Subjekts ausgehend, für eine Sicherung der Grundrechte und die bürgerliche Teilhabe am Prozess der politischen Willensbildung ein, das demokratische Prinzip wurde damit entschärft auf eine Forderung nach Rechtsgleichheit in Abgrenzung zu den traditionellen Privilegien.<sup>219</sup>

Diese Allianz wird besonders eindrucksvoll illustriert in dem Gemälde *La Liberté guidant le peuple*, das Eugène Delacroix (1798-1863) angesichts der dreitägigen Erhebung der Bürger von Paris gegen die reaktionäre Politik des Königs im Juli 1830 angefertigt hatte. Es zeigt eine verführerische, leicht bekleidete Frauengestalt, gleichermaßen eine Allegorie der Französischen Republik wie der Freiheit. Sie reckt die Trikolore kämpferisch empor, die seit der Revolution die drei Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit symbolisieren soll und ursprünglich, den konkreten historischen Umständen angemessen, das königliche Weiß beidseitig durch die Farben der Stadt Paris umschlossen darstellt, somit die königliche Macht als durch das Volk begrenzt postuliert. Auf dem Kopf trägt sie die phrygische Mütze der Jakobiner, welche bis heute als freiheitliches Symbol manch südamerikanische Flagge ziert. In ihrem Gefolge sind die unterschiedlichen Schichten geeint, das frühe Proletariat der Faubourgs ebenso wie die revolutionäre Bourgeoisie. Beide werden, wie der Titel des Gemäldes anzeigt, durch die Freiheit geführt, damit aber auch auf die Freiheit verpflichtet. Eine in diesem Sinne verstandene Volkssouveränität müsse sich folglich durch die Gewährleistung der Freiheit aller Bürger beschränkt sehen.

<sup>215</sup>Göhler, G.: „Liberalismus im 19. Jahrhundert“, a.a.O., S.212.

<sup>216</sup>So z.B., wie eingangs erwähnt, bei Francis Fukuyama, aber in typischer Form auch bei Tibi, B.: *Euro-Islam*, Darmstadt 2009, S.48 f.: „Nicht nur in Europa, sondern generell wird unter Demokratie mehr als eine institutionalisierte Wahlprozedur verstanden. Denn Demokratie ist vor allem als eine politische Kultur der Zivilgesellschaft und ihres Pluralismus zu verstehen. Diese zivilisatorische Werteorientierung ist von ihrem ideengeschichtlichen Ursprung her zwar europäisch, sie kann aber kulturübergreifend universelle Geltung beanspruchen. Die offene Gesellschaft basiert auf dem Demokratieverständnis eines Pluralismus. Dieser setzt jedoch Grenzen für die Vielfalt, in dem [sic] er einen verpflichtenden Wertekonsens der offenen Gesellschaft voraussetzt.“ Bei Bassam Tibi absorbiert die Idee der Demokratie offensichtlich die liberalen Prinzipien.

<sup>217</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.248. Vgl. auch: Sellin, V.: s.v. Liberalismus, in: *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft 4*, Freiburg 1971, Sp.51, der den Liberalismus bezeichnet als „einen der wichtigsten Traditionszusammenhänge, aus denen die moderne westliche Demokratie entstanden ist“.

<sup>218</sup>Gall, L.: „Einleitung“, a.a.O., S. XXII ff.

<sup>219</sup>Backes, U.: *Liberalismus und Demokratie – Antinomie und Synthese*, Düsseldorf 2000, S.15; Gall, L.: „Einleitung“, a.a.O., S. XX ff.; Enzmann, B.: *Der demokratische Verfassungsstaat*, Wiesbaden 2009, S.321 ff.



Abbildung 1: Eugène Delacroix [1830]: „La liberté guidant le peuple“.

Trotz dieses historischen Schulterschlusses muss aber insgesamt zwischen Demokratie und Liberalismus unterschieden werden.<sup>220</sup> Zwar setzt auch der politische Liberalismus, im Gegensatz beispielsweise zu seinem libertären Pendant, die Notwendigkeit von Herrschaft voraus. Er geht also davon aus, dass das menschliche Zusammenleben durch Institutionen unterstützt und gewährleistet werden muss, die mit der Befugnis zur Gesetzgebung ausgestattet sind und diese Gesetze unter Umständen auch mit der Anwendung von Zwang durchsetzen dürfen müssen. Damit wird folglich impliziert, dass die Entstehung einer politischen Gemeinschaft nicht *ausschließlich* einen natürlichen Prozess darstellt oder der Verwirklichung von Synergieeffekten bei Individuen mit komplementären Zielen dient, sondern auch ganz wesentlich die potentiell einander widerstreitenden Ansprüche der Bürger ausgleichen und miteinander harmonisieren soll. Doch dadurch wird die so grundlegende liberale Forderung nach der Sicherung der individuellen Freiheit keineswegs erfüllt. Sobald Herrschaft über Dritte ausgeübt wird, muss diese vor diesen gerechtfertigt und verantwortet werden können und deren Rechte unbedingt berücksichtigen; die Freiheit des Einzelnen wird nicht dadurch erschöpft oder suspendiert, dass ihm die partielle Mitwirkung an der Entscheidung über allgemein verbindliche Gesetze ermöglicht wird.<sup>221</sup> Die individuelle Selbstbestimmung löst sich nicht in einer kollektiven Herrschaftsgewalt auf, der Mehrheitsentscheid alleine kann das liberale Legitimitätsprinzip nicht ersetzen.

#### 1.2.5.2 Eine Abgrenzung des politischen Freiheitsbegriffs

Es muss deutlich herausgestellt werden, dass die vorliegende Untersuchung einen speziellen und eng umrissenen liberalen Freiheitsbegriff behandelt, namentlich den der politischen Freiheit. Diese Festlegung impliziert, dass gemeinhin mit einer philosophischen Behandlung von Freiheit assoziierte Themen in dieser Arbeit nicht oder nur am Rande behandelt werden.

So wird die Debatte um die Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Willens in dieser Dissertation nicht nur ausgeklammert, sondern es wird vielmehr eine – zumindest weitgehend – positive Antwort auf diese Fragestellung bereits *vorausgesetzt*, sei es aus starken metaphysischen Annahmen heraus, sei es im Rahmen eines bloßen Postulats, das einen freien Willen idealtypisch annehmen muss, um überhaupt sinnvoll über ein politisches Gemeinwesen sprechen zu können, das sich auf die Freiheit gründet. Als Beispiel für eine solche Notwendigkeit kann auch das Strafrecht westlicher Prägung genannt werden, in welchem der Schuldbegriff die zentrale Rolle einnimmt. Ein derartiges System kann überhaupt nur dann funktionsfähig aufrechterhalten werden, wenn sich die Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung für eine Handlung als sanktionsbegründend voraussetzen lässt. Dem Täter muss also die Möglichkeit eingeräumt werden, unter Umständen auch anders gehandelt haben zu können und sich mehr oder weniger bewusst und frei für die eine und gegen die andere Alternative entschieden zu haben: „Grundlage des Schuld- und

<sup>220</sup>Vgl. Leonhard, J.: *Liberalismus*, a.a.O., S.31.

<sup>221</sup>Vgl. Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.256 ff.

Verantwortungsprinzips ist die Fähigkeit des Menschen, sich frei und richtig zwischen Recht und Unrecht zu entscheiden. Nur wenn diese Entscheidungsfreiheit existiert, hat es Sinn, einen Schuldvorwurf gegen den Täter zu erheben.<sup>222</sup> Der orthodoxe Islam geht an dieser Stelle im übrigen davon aus, dass jede Handlung direkt von Gott in seiner unbeschränkten Allmacht im Menschen erzeugt werde. Die Kluft zwischen der fehlenden Urheberchaft und der Verantwortungsübernahme für seine Taten wird durch das Prinzip der Aneignung (*kasb*, كَسْب)<sup>223</sup> überbrückt, durch welches im Menschen zumindest das Bewusstsein seiner doch nur scheinbaren Freiheit entsteht.<sup>224</sup> Auch wenn der Mensch nicht im eigentlichen Sinne der Urheber seiner Handlung ist, so muss er doch für deren Konsequenzen einstehen. Man muss hier beinahe von einer Hilfskonstruktion sprechen, die es ermöglichen sollte, auch unter der theologischen Prämisse des allmächtigen Gottes den Menschen selbst innerweltlich zur Rechenschaft zu ziehen. Interessanterweise sollte sich diese Begründung des Strafrechts aber wesentlich unproblematischer aufrechterhalten lassen, falls das Axiom des freien Willens durch neurobiologische Erkenntnisse in Frage gestellt werden sollte.

Es kann aber in der vorliegenden Arbeit auch nicht diese Diskussion über die einstige Preisfrage der Dänischen Akademie der Wissenschaften vertieft werden, ob sich die Freiheit des menschlichen Willens, die moralische Freiheit, aus dem Selbstbewusstsein beweisen lasse. Diese Frage verneinte Arthur Schopenhauer (1788-1860) anno 1839 insofern, als er bereits den freien Willen als solchen als Verletzung des Kausalitätsprinzips verwarf.<sup>225</sup> Damit weist er erstaunliche Parallelen zur modernen Hirnforschung auf, die aus einer Analyse des Entscheidungsprozesses im Gehirn unter Zuhilfenahme von bildgebenden Verfahren die scheinbare Willensfreiheit als Illusion zu entlarven glaubte und damit ein Argument für einen strengen Determinismus lieferte.<sup>226</sup> Gegen den Versuch, mentale Vorgänge ausschließlich aus beobachtbaren physiologischen Prozessen zu erklären, konnten an anderer Stelle fundierte Einwände vorgebracht werden. So könne sich nach Libet selbst der freie Wille zumindest als Veto gegen unbewusst in Gang gesetzte Handlungsabläufe manifestieren,<sup>227</sup> während Habermas grundsätzlich einen Perspektivendualismus postuliert, demzufolge der Mensch den Determinismus des Naturgeschehens durch Einsicht und vernünftiges Überlegen zu transzendieren imstande wäre: „Der Handelnde ist dann frei, wenn er will, was er als Ergebnis seiner Überlegung für richtig hält. Als Unfreiheit erfahren wir nur einen von außen auferlegten Zwang, der uns nötigt, anders zu handeln, als wir nach eigener Einsicht handeln wollen.“ Die neuronale Realisierung von Gedanken müsse hingegen eine gedankliche Programmierung des Gehirns nicht ausschließen, der Körper wäre insofern Erfüllungsgehilfe des – allerdings nicht messbaren – Geistes.<sup>228</sup> An dieser Stelle hätten sich wohl die Wege von Habermas und Schopenhauer mangels einer gemeinsamen Diskussionsbasis trennen müssen, und auch in dieser Arbeit soll die durch die Erkenntnisse

<sup>222</sup>Wessels, J. / Beulke, W.: *Strafrecht. Allgemeiner Teil*, Heidelberg <sup>40</sup>2010, S.125. Vgl. dazu auch: Roth, G.: „Willensfreiheit und Schuldfähigkeit“, in: ders. / Grün, K.-J. (Hg.): *Das Gehirn und seine Freiheit*, Göttingen 2006, S. 25 f. Die Möglichkeit einer Revision dieses Schuldbegriffs, welche die Erkenntnisse der Neurobiologie möglicherweise verlangen könnten, beantwortet dagegen mit Einschränkungen positiv Schieman, A.: „Kann es einen freien Willen geben?“, in: *NJW* 29 (2004), S.2056-2059.

<sup>223</sup>Arabische Namen und Begriffe werden im Text in einer ihrer gebräuchlichen Formen der deutschen Sprache wiedergegeben. In Klammern oder in den Fußnoten wird dies jeweils durch das arabische Original ergänzt. Die wissenschaftliche Transkription folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).

<sup>224</sup>Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, Darmstadt 2002, S.56 f.; Antes, P.: *Der Islam als politischer Faktor*, Bonn 1997, S.43.

<sup>225</sup>Schopenhauer, A.: *Preisschrift über die Freiheit des Willens* [1839], Frankfurt <sup>2</sup>1989, S.519-627, insb. 523-525. Schopenhauer anerkennt die positive Beantwortung der Frage, ob man tun könne, was man wolle, noch nicht als hinreichend dafür, um von Freiheit sprechen zu können. Vielmehr liege dieser die folgende Frage zugrunde: „Kannst du auch wollen, was du willst?“ Eine Verbindung von Handlungsfreiheit und Willensfreiheit sei demnach nicht sinnvoll.

<sup>226</sup>Vgl. dazu: Roth, G. / Grün, K.-J. (Hg.): *Das Gehirn und seine Freiheit*, Göttingen 2006. Mehrere Aufsätze behandeln das Problem der Kompatibilität von Freiheit und Determinismus unter Berücksichtigung der neurowissenschaftlichen Beiträge seit den Libet-Experimenten. Diese weisen ein „Bereitschaftspotenzial“ nach, welches sich im Gehirn aufbaut, bevor sich die Testperson nach eigener Einschätzung zur Handlung entschließt. Es drängt sich somit der Verdacht auf, dass neuronale Prozesse die Handlungen determinieren, ohne dass der Willensakt dabei eine kausale Rolle spielen würde. Zur Versuchsanordnung vgl. Roth, G.: *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt 2003, S.518-528.

<sup>227</sup>Libet, B.: „Haben wir einen freien Willen?“, in: Geyer, C. (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, S.209-224.

<sup>228</sup>Habermas, J.: „Freiheit und Determinismus“, in: Krüger, H.-P. (Hg.): *Hirn als Subjekt?*, Berlin 2007, S.115.



der Neurobiologie provozierte und äußerst spannende Debatte über die Möglichkeit von Willensfreiheit nicht vertieft werden.<sup>229</sup>

Prinzipiell sollen auch die Grundlagen und die Problematisierung des philosophischen Freiheitsbegriffs nicht den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung darstellen. Insofern kann die auf Descartes zurückgehende Vorstellung von Freiheit als dem unbegrenzt schöpferischen Grund allen Denkens und die damit verbundene Begründung der Selbstreflexion in der Subjektivität anstatt in Gott nicht eingehend dargestellt werden.<sup>230</sup> Ebenso wenig soll die dritte Antinomie der reinen Vernunft, die „Freiheitsantinomie“, im Detail nachvollzogen werden. In dieser stellt Kant der Thesis, es existiere neben der Kausalität nach Gesetzen der Natur auch eine Kausalität durch Freiheit, um die Erscheinungen der Welt zu erklären, die Antithesis, es gebe keine Freiheit, sondern nur Determinismus, gegenüber und führt für beide gleichermaßen einen Beweis in apagogischer Form.<sup>231</sup> Auch die Klärung des „Kanonproblems“, inwiefern also Kants der Dialektik entnommene Definition von praktischer Freiheit als transzendentaler Idee, die nicht durch Erfahrung bewiesen werden könne, mit der Beschreibung aus dem Kanon der reinen Vernunft, gemäß welcher Freiheit eine von den Naturursachen und damit durch Erfahrung beweisbar sei, in Übereinstimmung gebracht werden kann, soll hier nicht das Thema sein.<sup>232</sup> Will man die Verwirklichung politischer Freiheit aus einer liberalen Perspektive behandeln, darf die Möglichkeit praktischer Freiheit als deren Fundament nicht Gegenstand der Diskussion sein, sie muss letztlich einfach angenommen und die Entscheidung für eine in der Natur bestehende unbedingte Kausalität als „absolute Spontaneität der Ursachen“<sup>233</sup>, die unabhängig von den Naturursachen „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“<sup>234</sup> vermag, gegen einen reinen Determinismus zumindest als regulative Idee vorausgesetzt werden. Dabei handelt es sich wohlgerne nicht um ein zwingendes Argument, die Thesis der Freiheitsantinomie anstatt der Antithesis begründet annehmen zu müssen, sondern um ein Axiom liberaler Philosophie.

Zuletzt ist es auch nicht das Anliegen dieser Arbeit, die theologischen Grundlagen für die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu untersuchen, welche als Ausgangspunkt für Menschenwürde und Freiheit aus einer christlichen Perspektive verstanden werden kann.<sup>235</sup> Gleichwohl wird die christliche Freiheitskonzeption bei einer abendländischen Ideengeschichte dieses Prinzips eine wesentliche Rolle spielen, da sie selbstverständlich auch immer politisch wirksam werden konnte. Freiheit wird in der vorliegenden Dissertation also explizit in ihrer politischen Funktion untersucht. Eine Argumentation, wieso sich Freiheit gegenüber anderen als letztverbindlich postulierten Prinzipien als das höherrangige erweise, soll hier nicht verfolgt werden. Ebenso soll eine Diskussion der metaphysischen Grundlagen weitgehend ausgespart werden, sofern diese sich nicht für das Verständnis der politischen Wirksamkeit von Freiheit als aufschlussreich erweisen sollten.

## 1.3 Ziel der Arbeit

### 1.3.1 Ein „Stand der Forschung“ in der abendländischen Ideengeschichte?

Bei einem Vorhaben, das sich grundsätzlich über die gesamte abendländische Ideengeschichte erstreckt, erscheint es kaum möglich, einen *Stand der Forschung* wiederzugeben. Es kann daher an dieser Stelle nur

<sup>229</sup>Vgl. dazu: Krüger, H.-P. (Hg.): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin 2007. In diesem Sammelband kommen auch Jürgen Habermas und Gerhard Roth zu Wort.

<sup>230</sup>Vgl. Günther, H.: „Freiheit V“, in: *GG* 2, Stuttgart 2004, S.456 ff.

<sup>231</sup>Vgl. Kant, I.: *KrV*, A444/B472-A452/B480 (Antinomie), A523/B560-A558/B586 (Auflösung).

<sup>232</sup>Zum Freiheitsbegriff bei Kant vgl. u.a.: Allison, H.E.: *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990; Bojanowski, J.: *Kants Theorie der Freiheit*, Berlin 2006; Eidam, H. (Hg.): *Kausalität aus Freiheit*, Würzburg 2007; Streichert, T.: *Von der Freiheit und ihrer Verkehrung*, Berlin 2003; Timmermann, J.: *Sittengesetz und Freiheit*, Berlin 2003. Insbesondere zum Kanonproblem: Schönecker, D.: *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, Berlin 2005.

<sup>233</sup>Kant, I.: *KrV*, A446/B474, AA III: 310.04.

<sup>234</sup>Kant, I.: *KrV*, A534/B562, AA III: 364.15.

<sup>235</sup>Vgl. insbesondere Thomas von Aquin, *STh* I, q. 29, a. 3, ad 2: „Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae.“

auf einige Werke verwiesen werden, die sich thematisch mit der vorliegenden Arbeit ergänzen. Neben den Originalquellen, deren eingehendes Studium natürlich unverzichtbar ist, wurden zu den einzelnen philosophiegeschichtlichen Themen gelehrte Monographien herangezogen, mit deren Autoren Sachkenntnis und Detailgenauigkeit sich der Verfasser nicht zu messen beansprucht. Die Literatur soll im Verlauf der Untersuchung angesprochen und gewürdigt werden.

In der Vergangenheit lassen sich einige Ansätze vorfinden, die sich einem ähnlichen Thema wie die vorliegende Arbeit ebenfalls unter ideengeschichtlichen Gesichtspunkten widmen; es sei hier zunächst auf die Schriften von Peter Graf Kielmansegg, Pierre Manent sowie, immer noch aktuell, auf Isaiah Berlin verwiesen.<sup>236</sup> Neuerdings finden sich im deutschen Sprachraum umfassende Versuche, die Wesenszüge des Liberalismus und die religiös-weltanschauliche Neutralität des liberalen Staates zu klären und auf konkrete Problemstellungen anzuwenden; insbesondere die Abhandlungen von Rainer Forst, Stefan Huster und Christian Polke sind diesbezüglich zu nennen.<sup>237</sup> Hinsichtlich des Spannungsverhältnisses von Politik und Religion, das für diese Untersuchung elementar ist, müssen die Werke von Rémi Brague erwähnt werden, an dessen Münchener Lehrstuhl die vorliegende Arbeit als Dissertation angefertigt wurde. In *Europe, la voie romaine* wird dabei der Ursprung Europas in der klassischen Antike und in den Heiligen Schriften ideengeschichtlich nachvollzogen, um insbesondere die Entwicklung der drei Religionen im Mittelalter darzustellen. Daran schließt neuerdings *La Loi de Dieu* an, das die Theologie und Ethik nach Maßgabe des jeweils göttlichen Gesetzes in den abrahamitischen Weltreligionen in den Blick nimmt.<sup>238</sup> Zur grundsätzlichen Darstellung des theologisch-politischen Problems unter besonderer Berücksichtigung von Leo Strauss sind überdies die Abhandlungen von Heinrich Meier maßgeblich.<sup>239</sup>

Eine dieser Arbeit methodisch ähnliche Vorgehensweise wählt auch Klaus Roth, wenn er eine Genealogie des Staatsbegriffs – teilweise jedoch etwas zu sehr im Geiste Hegels – nachvollzieht, um den semantischen Gehalt dieser politischen Konzeption aufzuklären.<sup>240</sup> Denn auch der Staatsbegriff entbehrt, gleich der liberalen Idee, einer eindeutigen Bestimmung seiner inhaltlichen Bedeutung und bietet sich somit für eine ideengeschichtliche Annäherung an. Diesen Sachverhalt begründet Nietzsche auf einer allgemeineren Ebene folgendermaßen: „alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.“<sup>241</sup> Die Entstehung des neuzeitlichen Staates und des modernen Verfassungsstaates ist eng verbunden mit der Herausbildung der liberalen Idee, die gleichermaßen herrschaftsbegründend wie herrschaftsbegrenzend wirkte. Sie lieferte dem Staat mit der Entscheidung für die – im Verlauf der Arbeit näher zu bestimmenden – Rechte und die – ebenfalls noch näher zu definierende – Freiheit des autonomen Individuums gegenüber gesellschaftlichen Zwängen überhaupt erst die Legitimationsgrundlage. Da sich der Liberalismus in letzter Konsequenz auf die individuelle Freiheit stützt, impliziert dies für seine politische Theorie, dass der Einzelne immer auch als vom Staat und von der Gemeinschaft getrennt aufgefasst werden muss. Dieselben individuellen Ansprüche, die die staatlichen Institutionen legitimieren, begrenzen zugleich die Reichweite der staatlichen Zwangsbefugnis. Das Gemeinwesen gründet sich aus einem – vertraglichen oder nicht-vertraglichen –

<sup>236</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, Stuttgart 1977, vgl. dazu insbesondere oben, S.21, Fn. 117; Manent, P.: *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris 1987; Berlin, I.: *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, London 1953; ders.: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, überarbeitet und erweitert in: ders.: *Liberty*, Oxford 2002; ders.: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, London 1979; ders.: *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, London 1979; ders.: *The Power of Ideas*, London 2000.

<sup>237</sup>Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt 1994; ders.: „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft“, in: ders. (Hg.): *Toleranz. Philosophische und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt 2000, S.119-143; ders.: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt 2003; ders.: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 2007; Huster, S.: „Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Das Kreuz in der Schule aus liberaler Sicht“, in: Brugger, W./ders. (Hg.): *Der Streit um das Kreuz in der Schule*, Baden-Baden 1998, S.69-108; ders.: *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen 2002; ders.: *Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Gehalt und Grenzen*, Berlin 2004; Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, Leipzig 2009.

<sup>238</sup>Brague, R.: *Europe, la voie romaine*, Paris 1992; ders.: *La loi de Dieu*, Paris 2005.

<sup>239</sup>Meier, H.: *Warum politische Philosophie?*, Stuttgart 2000; ders.: *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart 2003.

<sup>240</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, Berlin 2003. Zu diesem Vorhaben insbesondere ebd., S.53 ff.

<sup>241</sup>Nietzsche, F.: KSA 5: 317; GM II 13.

Zusammenschluss von Individuen, die nicht durch diese Vergesellschaftung ihre Individualität aufgeben und ebenso wenig vollständig in der Gemeinschaft aufgehen. Ein sich im liberalen Sinne verstehender Staat darf insofern niemals die Gesellschaft vollständig absorbieren, sondern muss immer eine gewisse Differenzierung beinhalten, um die individuelle Integrität der Staatsbürger innerhalb des politischen Gemeinwesens gewährleisten zu können. Staat und Gesellschaft sind also aus der Logik der liberalen Theorie heraus *eo ipso* voneinander zu differenzieren.<sup>242</sup> Während der Wirkungsbereich der organisierten Staatlichkeit auf Herrschaft, Gemeinwohlbestimmung und Rechtsgehorsam angelegt ist, ist der gesellschaftliche Bereich der freien Entfaltung der Individuen überlassen und stellt insofern den logischen Ort für Pluralismus und gelebte Religiosität dar.<sup>243</sup> Dennoch sind Gesellschaft und Staat aber nicht als vollständig oder eindeutig voneinander getrennte Entitäten zu betrachten, sie sind vielmehr immer prinzipiell aufeinander bezogen.

Die Souveränität des Staates hängt also von seiner Legitimität ab, die sich in einer liberalen Theorie auf die Freiheit des Individuums beziehen muss; in diesem Sinne „ist die *Legitimitätsfrage die Innenseite der Souveränitätsfrage*“<sup>244</sup>. Wenn die vorliegende Untersuchung, um es in dieser Terminologie auszudrücken, eine *Genealogie der liberalen Idee* erbringen will, muss die politische Philosophie zwangsläufig auch als Staatsphilosophie dienen können. In diesem Zusammenhang bietet die Arbeit von Klaus Roth wertvolle Grundlagen und Ergänzungen. Einige der genannten Abhandlungen greifen in wesentlichen Teilen auf die zum theoretischen Allgemeingut gehörende Auffassung zurück, dass sich der moderne Verfassungsstaat in einem Prozess der Säkularisierung herausgebildet habe und damit unweigerlich zu einer Auseinandersetzung mit den religiösen Ansprüchen führen musste, sich sogar letztlich erst aus diesen begründete. Alle Untersuchungen gehen aber gleichermaßen nicht entscheidend über diesen Gedanken hinaus, nehmen also das Prinzip des freiheitlichen Staates in einer inhaltlich bisweilen recht unscharfen Gestalt als gegeben an. Nach Kenntnis des Verfassers stellt die hier unternommene Dissertation den ersten umfangreichen Versuch dar, die liberale Idee aus ihrer historischen Entwicklungsgeschichte heraus zu rekonstruieren. Die dadurch zu gewinnenden Erkenntnisse über das Wesen des politischen Liberalismus sollten sich dann in wesentlich genauerer Form auf die modernen Herausforderungen an den liberalen Staat anwenden lassen.

### 1.3.2 Eine Ideengeschichte der Freiheit als kritische Bilanz der Aufklärung

Nicht nur etymologisch, sondern auch hinsichtlich der ersten Annäherungen an die inhaltliche Bestimmung des Liberalismus, muss eine solche Genealogie der liberalen Idee immer auch eine *Ideengeschichte der Freiheit* darstellen – ein Projekt, das zu skizzieren, aber niemals abschließend in schriftlicher Form zu verwirklichen der britische Historiker Lord Acton (1834-1902) im ausgehenden 19. Jahrhundert berühmt wurde.<sup>245</sup> Unter keinem anderen Vorzeichen stand die Epoche der Aufklärung deutlicher: Freiheit, oder, genauer gesagt, die Verwirklichung und Sicherung dieser Freiheit innerhalb eines politischen Gemeinwesens.<sup>246</sup> Es ist dieser „emanzipatorische Kern“<sup>247</sup>, auf den der Liberalismus oder die liberale Idee im weiteren Sinne in der vorliegenden Arbeit reduziert werden sollen. Erneut soll festgehalten werden, dass der in dieser Untersuchung behandelte politische Freiheitsbegriff und die damit verbundene liberale Konzeption durchaus von umfangreicheren oder engeren Definitionen des Liberalismus abweichen können.

Was muss nun eine „Ideengeschichte der Freiheit“ leisten, in welchem historischen Zusammenhang müssen die Wurzeln der politischen Freiheit, auf die sich alle modernen liberalen Ordnungen berufen, gesucht werden?

<sup>242</sup>Seiler, C.: *Der souveräne Verfassungsstaat*, a.a.O., S.60f.; Langewiesche, D.: s.v. Liberalismus I, TRE 21, S.73; Grabitz, E.: *Freiheit und Verfassungsrecht*, Tübingen 1976, S.160 ff.; Holenstein, A.: *Die Huldigung der Untertanen*, Stuttgart 1991, S.501.

<sup>243</sup>Muckel, S.: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, a.a.O., S.98.

<sup>244</sup>Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, Opladen 1990, S.19.

<sup>245</sup>Vgl. dazu: Watson, G.: *Lord Acton's History of Liberty*, Aldershot 1994, Hill, R.: *Lord Acton*, Freiburg 2002, sowie insbesondere die beiden Essays „The History of Freedom in Antiquity“ und „The History of Freedom in Christianity“, beide in: Acton, J. E. E. D.: *Essays on Freedom and Power*, New York 1955, S.53-81 bzw. S.82-112.

<sup>246</sup>Wellmer, A.: *Endspiele*, Frankfurt 1993, S.15.

<sup>247</sup>Bienfait, A.: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, a.a.O., S.9.

Es dürfte grundsätzlich unstrittig sein, dass das Postulat der Freiheit bereits in den beiden grundlegenden Quellen der europäischen Geschichte, der griechischen Antike sowie der biblischen Tradition, geltend gemacht wurde. Der Wunsch, eigenständig die eigenen, verhältnismäßig überschaubaren Gemeinwesen zu organisieren und sich in diesen als Freie und Gleiche selbst zu regieren, entwickelte sich spätestens, nachdem Kleisthenes 508/507 v. Chr. die Isonomie, die politische Gleichheit der Vollbürger Athens, als Fundament der späteren athenischen Demokratie einführte.<sup>248</sup> War dies zunächst noch als Reaktion auf die Tyrannis des Peisistratos und seiner Söhne, die 510 v. Chr. durch Intervention Spartas beendet wurde, zu verstehen, wurde die Freiheit (ἐλευθερία) als Merkmal griechischer Lebensart später auch gegen Angreifer von außen ins Felde geführt. Die Athener erhoben sich bei Herodot zu den Rettern Griechenlands, indem sie die hellenische Freiheit wählten und damit ganz Hellas zum Widerstand gegen die Perser motivierten.<sup>249</sup> Auch das Alte Testament kennt das Bild der Freiheit, wenn es im zweiten Buch Mose den Auszug der Israeliten aus Ägypten und deren damit verbundene Emanzipation von Fron und Fremdbestimmung schildert.<sup>250</sup> Es ist eine Freiheit unter dem göttlichen Gesetz, die durch den Exodus erreicht werden soll. Im Neuen Testament schließlich findet sich ein Verständnis von Freiheit, das von einem übergeordneten Gesetz, welches nur dem auserwählten Volk offenbart wurde und nur für dieses gültig ist, abstrahiert.<sup>251</sup> Paulus greift auf eine Formel des Propheten Jeremia zurück – „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“<sup>252</sup> –, wendet diese aber nicht nur auf das Volk Israel, sondern auf alle Menschen an: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert wird, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich.“<sup>253</sup> Die Autonomie, von der Paulus hier spricht, darf gleichwohl nicht mit ungehinderter Willkür verwechselt werden. Es sind weiterhin die Gesetze Gottes, die im Schöpfer selbst ihren Ursprung haben und in die Herzen der Menschen eingeschrieben sind. Allerdings seien sie dadurch den Menschen – *allen Menschen* – prinzipiell bekannt, ohne dass es dafür einer eigenen historischen Offenbarung des Rechtskodex bedürfe. Damit wirkt Gott nicht mehr als Gesetzgeber im engeren Sinne, sondern ermöglicht es dem Menschen, sich selbst und aus freier Überzeugung heraus für seine, das heißt: die göttlichen Gesetze zu entscheiden.<sup>254</sup>

Ogleich der Gedanke der Freiheit seit den Anfängen der abendländischen Beschäftigung mit Philosophie und Politik in unterschiedlichen Formen ein mehr oder weniger zentrales Thema darstellte, können die beschriebenen Konzeptionen doch nicht kurzschlüssig in die moderne Situation übertragen werden. Mögen die antiken oder biblischen Vorstellungen auch die Entwicklung der modernen Freiheitsidee maßgeblich beeinflusst haben, so konnten sie doch kaum unmittelbar wirken; sie mussten tradiert und durch die jeweiligen Zeitgenossen rezipiert und für eine bestimmte historische Epoche nutzbar gemacht werden. Eine Gleichsetzung der politischen Freiheit des Liberalismus mit den traditionellen Konzepten darf also nicht

248Meier, C.: *Kultur, um der Freiheit willen*, München 2009, S.306 ff.; Meier, C.: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, S.91 ff.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, Berlin 2003, S.94 ff.

249Herodot, *Historien*, VII, 139, 5.

250Vgl. Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1985, S.1450 ff.

251Brague, R.: *La loi de Dieu*, Paris 2005, S.151 f.

252Jeremia 31, 33. [EU]

253Römer 2, 14-15. [EU] Im übrigen lässt sich vermutlich auch das im Koran für Muḥammad verwendete Attribut „ummi“ (أُمِّي, Sure 7:157) mit einer ebenso universalen Stoßrichtung lesen. Es bedeutet keineswegs „unbelesen“ im Sinne eines Analphabeten (so aber explizit in der deutschen Koranübersetzung von Rudi Paret: „de[r] Prophet[-], der des Lesens und Schreibens unkundig ist“), was das Suffix ي an den Wortstamm أَم, das arabische Wort für Mutter, nahelegen würde, also in etwa: „unbelesen wie ein Neugeborenes, das eben dem Mutterleib entbunden wurde“. Vielmehr sind die „ummiyūn“ (أُمِّيُونَ) diejenigen, die insofern „unbelesen“ sind, als sie die Heilige Schrift – und das ist in diesem Zusammenhang: die Heilige Schrift des jüdischen Volkes – nicht empfangen haben. Das im Koran verwendete Wort „ummi“ ist eine Arabisierung des phonetisch ähnlichen hebräischen „ummot ha-‘olam“ (אִמּוֹת הָעוֹלָם), was wörtlich die Völker der Welt, also die Gentiles, die *gojim*, die Nichtjuden bezeichnet. Muḥammad ist insofern nicht der des Lesens und Schreibens unkundige Prophet, sondern der Prophet der – aus jüdischer Perspektive – heidnischen Völker. Vgl. dazu: Nagel, T.: *Mohammed*, München 2008, S.925ff.; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.125, 146.

254Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.153 f. Diese Verbindung der jüdisch-christlichen Glaubenssätze mit den Ideen der griechischen Philosophie, insbesondere der Stoa, stellen den wesentlichen Ansatzpunkt dafür dar, um von einem allen Menschen einzig aufgrund ihres Menschseins zukommenden Naturrechts sprechen zu können. Vgl. dazu unten, Kapitel 3.1.2.1, S.122, Fn. 878.

erfolgen, eine solche würde entweder die zeitliche Distanz und das unterschiedliche zugrunde liegende Welt- und Menschenbild ignorieren oder in unzulässiger Form eine – besonders im Christentum – vorrangig spirituelle Idee in einen politischen Rahmen einpassen. Zu einer ähnlichen Erkenntnis gelangte bereits Benjamin Constant (1767-1830) in seiner berühmten *Querelle des anciens et des modernes*. Während sich der antike Freiheitsbegriff auf die aktive Teilhabe an der politischen Entscheidungsfindung des Gemeinwesens orientierte, stehen für die moderne Auffassung die individuellen Freiheitsrechte gegenüber dem Staat und deren Garantie durch den Staat im Mittelpunkt.<sup>255</sup> Anders ausgedrückt: Während die antike Demokratie in allen lebenswichtigen Fragen einen harmonischen Konsens voraussetzte, erlaubt deren modernes Pendant nach ihrer Liberalisierung ein individuelles Urteil, das von dem der in der Gesellschaft herrschenden Meinung abweicht, erlaubt also einen Dissens in allen diesen Themen.<sup>256</sup> Diese moderne Vorstellung von Freiheit, deren Resultat ein Staat darstellt, der allein um der Ansprüche des autonomen, zur sittlichen Selbstgesetzgebung befähigten Individuums willen bestehen soll, entstammt im Wesentlichen dem aufklärerischen Gedankengut.<sup>257</sup> Eine Ideengeschichte der Freiheit muss sich damit immer auch gleichzeitig als eine kritische Bilanz der Aufklärung verstehen.

Für ein solches Vorhaben muss allerdings zunächst geklärt werden, nach welchen Kriterien überhaupt Bilanz gelegt werden soll. Dabei sind insbesondere folgende Fragestellungen von Interesse: Gegen welche und gegen wessen Ansprüche wendete sich die Aufklärung, was wollte sie ihrerseits konstruktiv entgegensetzen? Inwiefern war dieses Vorhaben erfolgreich? Konnten die Prinzipien der Aufklärung dauerhaft etabliert werden und konnte man den eigenen Ansprüchen gerecht werden? Die grundlegende Frage „Was ist Aufklärung?“ nach einer näheren Bestimmung der Stoßrichtung dieser geistesgeschichtlichen Epoche ist nun weder neu noch besonders originell. In der *Berlinischen Monatsschrift* wurde sie im Jahre 1784 auf die zuvor ebenda provokant in den Raum gestellte Frage<sup>258</sup> des Pfarrers Johann Friedrich Zöllner erst durch Moses Mendelssohn, dann durch Immanuel Kant beantwortet. Mendelssohn bezeichnete die Aufklärung neben der Kultur als einen Bestandteil von Bildung. Während sich Kultur an das Praktische, an die Schönheit in Handwerken richte, zeichne sich Aufklärung durch ihre Orientierung am Theoretischen aus. Sie beziehe sich „[a]uf vernünftige Erkenntnis (objekt.) und Fertigkeit (subj.) zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens nach Maßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen“<sup>259</sup>. Neben der Beschreibung eines historischen Phänomens wird hier bereits der Projektcharakter der Aufklärung angedeutet, den Menschen von Vorurteilen und Bevormundungen zu befreien und alle Dogmen vor das Tribunal der Vernunft zu bringen.<sup>260</sup> Deutlicher formuliert das Immanuel Kant in seiner Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in welcher er zwar nicht bewusst an Mendelssohns Aufsatz anschließt, diesem aber nachträglich, nachdem er von dessen Diskussionsbeitrag erfahren hatte, durchaus inhaltlich beipflichtete. Kants Erläuterung stellt den *locus classicus* einer Definition der Aufklärung dar und darf, zumal eine geschlossene Theorie dieser Strömung nie formuliert werden konnte, aufgrund ihrer Prägnanz als grundsätzliche Agenda dienen, um dieses Projekt kritisch bilanzieren und bewerten zu können:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines

255Constant, B.: „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen“, in: ders.: *Werke*, Bd. 4, Berlin 1972, S.363-396. Vgl. Herb, K.: *Bürgerliche Freiheit*, Freiburg 1999, S.85 ff.

256Brunkhorst, H.: *Demokratie und Differenz*, Frankfurt 1994, S.92.

257Seiler, C.: *Der souveräne Verfassungsstaat*, a.a.O., S.60.

258Zöllner, J. F.: „Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?“, in: *Berlinische Monatsschrift* 2 (1783): 516: „wenn man ferner so kräftige Maßregeln anwendet, die ersten Grundsätze der Moralität wankend zu machen, den Werth der Religion herabzusetzen, und unter dem Namen der Aufklärung die Köpfe und Herzen der Menschen zu verwirren“; dazu in einer Fußnote auf derselben Seite: „Was ist Aufklärung? Diese Frage [...] sollte doch mal beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfangt! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!“

259Mendelssohn, M.: „Über die Frage: was heißt aufklären?“, in: Bahr, E. (Hg.): *Was ist Aufklärung?*, Stuttgart 1974, S.4. Aufgrund der angepassten Orthographie wird aus dieser Ausgabe zitiert und nicht aus dem Originaltext: ders.: „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“, in: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), S.194.

260Vgl. dazu S.15, Fn. 85.

ändern zu bedienen. *sapere aude!* habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.<sup>261</sup>

Mendelssohn und Kant liefern „gewissermaßen nachträglich das Programm“<sup>262</sup> dieser Epoche, deren Anfänge sicher bereits in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts zu finden sind. Doch gerade Kants Definition ist besonders aufschlussreich, legt sie doch den Fokus eindeutig auf die Aufforderung an den Menschen, selbst zu denken. Damit verwirft er die Möglichkeit einer Anzahl fertiger Lehrbegriffe, welche es nur zu befolgen gelte, um ein aufgeklärter Bürger zu sein, mögen diese inhaltlich auch noch so liberalem Gedankengut entsprechen. Wahre Aufklärung müsse sich als ein fortdauernder Prozess verstehen, der auf dogmatisches Wissen grundsätzlich verzichten und diesem die Autonomie des Individuums entgegensetzen müsse.<sup>263</sup> Denn „Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner [des je einzelnen Menschen, Anm. d. Verf.] Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“<sup>264</sup>. Die individuelle Vernunftautonomie, die hier im Vordergrund steht, prallt für Kant an drei Stellen mit den staatlichen oder gesellschaftlichen Autoritäten zusammen: im Militärwesen, in der Finanzverwaltung, in der Kirche. Doch insbesondere in Religionsdingen betrachtet es Kant als die notwendige Herausforderung, seinen Verstand selbständig zu gebrauchen und so den Zustand der Unmündigkeit zu verlassen<sup>265</sup> – das Aktionsprogramm der Aufklärung ist also, nach Auffassung der maßgeblichen Zeitzeugen, im theologisch-politischen Problemkomplex auszumachen, dort sei der „Hauptpunkt der Aufklärung“<sup>266</sup> zu finden. Die Voraussetzung für eine Emanzipation in diesem Bereich sei nichts anderes als Freiheit, und zwar das Recht zur freien Rede und zur freien Meinungsäußerung, in Kants Worten: die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen“<sup>267</sup>. Man sieht bereits hier den diametralen Gegensatz zum modernen amerikanischen Liberalismus, der bei strittigen und potentiell konfliktreichen Fragestellungen – und bei einer Selbstbehauptung des autonomen Individuums gegen Obrigkeitsstaat oder Klerus konnte man kaum einen harmonischen Dialog erwarten – gerade den Rückzug aus der öffentlichen Diskussion empfiehlt.<sup>268</sup>

Aus diesem ideengeschichtlichen Kontext heraus und insbesondere in Abgrenzung zu den autoritären Ansprüchen einer sich durch das göttliche Gebot legitimierenden und ihre Herrschaft also durch das denkbar stärkste Argument absichernden Instanz soll die materiale Bedeutung von Freiheit und Autonomie abgeleitet werden, auf die sich die moderne liberale Gesellschaft beruft. Wenn Aufklärung als ein generelles Programm der Befreiung des Individuums vor illegitimer Bevormundung begriffen wird, transzendiert sie ihre geschichtliche Epoche und wird zu einer „Aufgabe, die nicht vollendet ist und nie vollendet werden kann“<sup>269</sup>. In diesem Sinne ist Aufklärung als das unvollendete Projekt der Moderne weiterhin aktuell.<sup>270</sup> Dabei ist aber die Tatsache, dass überhaupt ein Problem zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt beziehungsweise zwischen einem sich als Subjekt verstehenden Individuum und der Gemeinschaft existiert, keineswegs als selbstverständlich zu verstehen, es ist das Ergebnis eines

261Kant, I.: *WA*, AA VIII: 035.01-08.

262Vorländer, K.: *Immanuel Kants Leben*, Leipzig 1911, S.119. Vgl. auch: Beyerhaus, G.: „Kants 'Programm' der Aufklärung aus dem Jahre 1784“, in: *Kant-Studien* 26 (1921), S.1-16.

263Beyerhaus, G.: „Kants 'Programm' der Aufklärung aus dem Jahre 1784“, a.a.O., S.5 f.

264Kant, I.: *WA*, AA VIII: 036.09-10.

265Kant, I.: *WA*, AA VIII: 041.10-22.

266Kant, I.: *WA*, AA VIII: 041.10.

267Kant, I.: *WA*, AA VIII: 036.36-37; vgl. auch: Bahr, E.: „Nachwort“, in: ders. (Hg.): *Was ist Aufklärung?*, a.a.O, S.75.

268Vgl. dazu S.31, Fn. 188

269Schneiders, W.: in: Zimmermann, H. (Leitung): Robert Darnton, Jean Mondot und Werner Schneiders im Gespräch über Aufklärung und Aufklärungsforschung, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 20:2 (1996), S.138.

270Habermas, J.: „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“ [1980], in: ders.: *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt 1981, insb. S.453: „Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d. h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen. Aufklärer vom Schlage eines Condorcet hatten noch die überschwengliche Erwartung, daß Künste und Wissenschaften nicht nur die Kontrolle der Naturkräfte, sondern auch die Welt- und Selbstdeutung, den moralischen Fortschritt, die Gerechtigkeit der gesellschaftlichen Institutionen, sogar das Glück der Menschen befördern würden. Von diesem Optimismus hat das 20. Jahrhundert nicht viel übriggelassen. Aber das Problem ist geblieben [...]“.

besonderen Zustandes, der sich im Mittelalter herausgebildet hatte. Diese angeblich so dunkle Epoche leistete insofern nicht nur durch die Rezeption der griechischen Philosophie und der römischen Rechtslehre sowie deren Eingliederung in eine spezifisch mittelalterliche Ideenwelt ihren Beitrag zur Entwicklung der modernen Gesellschaft, sondern auch und insbesondere durch die theoretische und praktische Auseinandersetzung mit dem theologisch-politischen Problem. Diese Fragestellung sowie der daraus resultierende Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht war prägend für das gesamte Mittelalter und wirkte bis in die Frühe Neuzeit nach.<sup>271</sup> Das mittelalterliche Ordnungsverständnis wurde jedoch in allen seinen Aspekten durch den Gedanken in Frage gestellt, dass prinzipiell jeder „Mensch als Mensch [...] in seinem Verhältnis zur Welt autonom sei“<sup>272</sup>. Diese Auffassung, die als Antwort auf den Konflikt zwischen weltlichen und geistlichen Ansprüchen verstanden werden kann, stellt das „geistige Fundament eines neuen Zeitalters europäischer Geschichte“<sup>273</sup> dar. Der Weg zur vorläufigen Lösung des theologisch-politischen Problems in der europäischen Aufklärung und der Französischen Revolution als deren Folge und Kristallisationspunkt soll in der vorliegenden Arbeit ideengeschichtlich nachvollzogen werden. Dabei soll immer der Gedanke der Freiheit und der Autonomie herausgearbeitet werden, welcher für die Aufklärung und für den Liberalismus so zentral ist.

Doch bereits Mendelssohn stellte in seiner oben zitierten Schrift fest: „Je edler in ihrer Blüte: desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit. Mißbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu *Hartsinn, Egoismus, Irreligion* und *Anarchie*.“<sup>274</sup> Diese Epoche kann also nicht naiv und unkritisch betrachtet werden. Die Aufklärung trägt ein „Janusgesicht“<sup>275</sup>: Auf der einen Seite erstrebt sie die Selbstbestimmung des Individuums anstelle des Despotismus und den Primat der Vernunft und Wissenschaft gegenüber traditioneller Herrschaftslegitimierung und religiös begründeter Bevormundung; dies drückte sich auch in den Forderungen der Französischen Revolution nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit oder in den in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1793 verbrieften Rechten auf *égalité, liberté, sûreté* und *propriété* aus.<sup>276</sup> Doch auf der anderen Seite ließ derselbe Maximilien de Robespierre, der diese Forderungen hochhielt und noch 1794, im Pluviôse des An II, sein Bestreben kundtat, „die Wünsche der Natur zu verwirklichen, die Bestimmung der Menschheit zu vollenden, die Versprechungen der Philosophie einzulösen und die Vorsehung von der langen Herrschaft des Verbrechens und der Tyrannei freizusprechen“<sup>277</sup>, Tausende Bürger der Stadt Paris und Frankreichs explizit im Namen der hehren Ideale eben jener Aufklärung in blindwütigem Terror guillotinierten. Der Philosoph der Aufklärung, in dessen Werk sich die Ambiguität und die unterschiedlichen Deutungen dieses Zeitalters am deutlichsten widerspiegeln, ist vermutlich Jean-Jacques Rousseau, dessen Vorarbeit für sein Werk Kant einerseits ausdrücklich lobte,<sup>278</sup> über dessen intellektuellen Einfluss auf Robespierre Heinrich Heine aber auch feststellte:

„Dieses merkt Euch, Ihr stolzen Männer der That. Ihr seyd nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demüthigster Stille Euch all Euer Thun aufs Bestimmteste vorgezeichnet haben. Maximilian [sic] Robespierre war nichts als die Hand von Jean Jaques [sic] Rousseau, die blutige Hand, die aus dem Schooße der Zeit den Leib hervorzog, dessen Seele Rousseau geschaffen.“<sup>279</sup>

271Smith, S. B.: *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven 1997, S.2.

272Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.101.

273Ebd.

274Mendelssohn, M.: „Über die Frage: was heißt aufklären?“, a.a.O., S.7.

275Hornung, K.: *Die offene Flanke der Freiheit*, Frankfurt 2001, S.47; Bracher, K. D.: „Das Janusgesicht der Französischen Revolution – heute“, in: ders.: *Wendezeiten der Geschichte*, Stuttgart 1992, S.36, passim.

276Vgl. Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793, Article premier (le but de la société): « Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles. » Article 2 (énumération des droits): « Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété. »

277Robespierre, M.: „Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République“ [5. Februar 1794 / 17. Pluviôse des An II], in: *Œuvres III*, S.42: « Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la Providence du long règne du crime et de la tyrannie », eigene Übersetzung.

278Kant, I.: *Handschriftlicher Nachlaß. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA XX: 044.12-13: „Rousseau hat mich zurecht gebracht.“

279Heine, H.: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ [1833/34], Drittes Buch, in: *Düsseldorfer Ausg.*, Bd. 8,1, S.80.4-9.

Die *causa Robespierre* muss bei einer Bewertung des Zeitalters der Aufklärung zu denken geben, da sich insbesondere dieser und Saint-Just kurzschlüssig auf deren Prinzipien beriefen, um im Namen der durch die Vernunft begründeten Freiheit die Auswüchse der jakobinischen Schreckensherrschaft, *La Grande Terreur*, zu rechtfertigen. Man muss sich vor Augen führen, dass im Selbstverständnis der Montagnards<sup>280</sup> hier nicht von den ursprünglichen Überzeugungen abgewichen wurde, sondern jene notfalls mit aller Berechtigung auch mit Gewalt durchgesetzt werden durften – es handle sich schließlich um den Despotismus der Freiheit gegen die Tyrannei.<sup>281</sup> Hier erkennt man die dunkle Seite der Aufklärung, das Wesensmerkmal nämlich, dass „die Philosophie des 18. Jahrhunderts keine Anstrengung gescheut hat, um die Vernunft als eine absolute Größe zu inthronisieren“<sup>282</sup>. Durch die Absolutsetzung der Vernunft wird genau der Auftrag an das aufgeklärte Denken, sich autonom seines eigenen Verstandes zu bedienen, „die Maxime, jederzeit selbst zu denken“<sup>283</sup>, ad absurdum geführt. An die Stelle des ursprünglichen, im theologisch-politischen Zusammenhang also: des religiösen, Dogmas tritt ein anderes, eines, das durch die Vernunft selbst begründet wird. Von diesen „Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“<sup>284</sup> spricht Kant, sie sind literarisch in dem dieser Arbeit vorangestellten Motto aus *Die Brüder Karamasow* verewigt worden. In der Französischen Revolution gipfelten diese philosophischen Entwicklungen und spitzten sich unter Robespierre zu, der dem Exekutivorgan des Nationalkonvents, einem Gremium mit dem bezeichnenden Namen *comité de salut public*<sup>285</sup>, angehörte. Während dieser Phase der *Grande Terreur*, die im Juni 1793 begann und erst mit der Hinrichtung Robespierres im Juli 1794, am 9. Thermidor des An II, endete, führte die ideologische Engführung der Prinzipien der Aufklärung zu einem noch nie erlebten Auswuchs an Gewalt.<sup>286</sup> Max Horkheimer und Theodor W. Adorno sprachen in diesem Zusammenhang von der „Selbsterstörung der Aufklärung“<sup>287</sup>, während Friedrich Schiller beklagte, dass die Menschen „noch immer Barbaren sind“<sup>288</sup>, obgleich man in einem aufgeklärten Zeitalter lebe, in welchem der Geist der freien Untersuchung die Wahnbegriffe zerstreut habe, die so lange Zeit den Zugang zur Wahrheit blockierten. An dieser Stelle soll in Anlehnung an Joseph Ratzinger von den „Pathologien der Vernunft“ gesprochen werden, die man nicht nur, aber zuerst während der Französischen Revolution beobachten konnte, und die sich an die „Pathologien der Religion“ mit ihren Ketzerprozessen und lodernden Flammen der Autodafés anschlossen.<sup>289</sup> Dieses Janusgesicht herauszuarbeiten und festzustellen, inwiefern die Ursachen jener Hybris der Vernunft möglicherweise in den aufgeklärten Prinzipien selbst liegen könnten, soll das Ziel einer „kritischen Bilanz“ der Aufklärung sein.

---

280Montagnards bezeichnet die Mitglieder der Bergpartei, einer politischen Gruppierung im Nationalkonvent während der Französischen Revolution, der neben Robespierre und Saint-Just auch Marat, Danton und Desmoulins angehörten. Ihren Namen erhielt diese Partei, da ihre Abgeordneten die höchsten Sitzreihen bei den Zusammenkünften der gesetzgebenden Versammlung einnahmen. Dem „Berg“ standen die Girondisten sowie die zunächst örtlich, später auch zunehmend inhaltlich entgegengesetzten Abgeordneten der „Ebene“ (*plaine*) um Sieyès gegenüber, die später abwertend *Marais* (Sumpf) genannt wurden.

281Robespierre, M.: „Rapport sur les principes de morale politique“ [5. Februar 1794 / 17. Pluviôse des An II], in: *Euvres III*, S.550: « On a dit que la terreur était le ressort du gouvernement despotique. Le vôtre ressemble-t-il donc au despotisme? Oui, comme le glaive qui brille dans les mains des héros de la liberté ressemble à celui dont les satellites de la tyrannie sont armés. Que le despote gouverne par la terreur ses sujets abrutis, il a raison comme despote : domptez par la terreur les ennemis de la liberté, et vous aurez raison comme fondateurs de la république. Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie. La force n'est-elle faite que pour protéger le crime, et n'est-ce pas pour frapper les têtes orgueilleuses que la foudre est destinée? »

282Barth, H.: *Die Idee der Ordnung*, Erlenbach 1958, S.79.

283Kant, I.: *WDO*, AA VIII: 146, Anm. zu Zeile 27.

284Vgl. S.44, Fn. 264.

285Die im Deutschen häufig gebrauchte Übersetzung als „Wohlfahrtsausschuss“ ist prinzipiell zu schwach und drückt den quasi-religiösen und eschatologischen Charakter der jakobinischen Herrschaft nicht adäquat aus. Eine angemessene Bezeichnung wäre wohl ganz wortgetreu „Komitee für das öffentliche Heil“.

286Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, Paderborn 2005, S.62.

287Adorno, T. W. / Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1971, S.3.

288Schiller, F.: „Über die Grenzen der Vernunft“, in: Bahr, E. (Hg.): *Was ist Aufklärung?*, a.a.O., S.53.

289Vgl. Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält“, a.a.O., insb. S.56; ders.: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, S.40 f.



### 1.3.3 Aufbau der Arbeit und Formulierung der Thesen

Dieser ausführliche Überblick sollte der inhaltlichen Konstruktion des Kontextes dienen, in welchem sich diese Arbeit bewegt. Es sollte sich nunmehr verdeutlicht haben, dass die Frage nach dem Wesen des Liberalismus und der Freiheit nicht ohne weiteres beantwortet werden kann; das zuvor apodiktisch formulierte Urteil, die liberale Idee sei inhaltlich unterbestimmt, wurde begründet. Nachdem die *Problemstellung* konkretisiert wurde, können nunmehr auch die Leitmotive und Thesen dieser Untersuchung mit Blick auf den eben dargestellten Zusammenhang formuliert werden.

*Was bedeutet politische Freiheit im liberalen Verständnis? Wofür kann ein liberaler Staat stehen? Welche Prinzipien gilt es legitimerweise einzuhalten, wenn man sich auf die liberale Idee oder die Freiheit beruft?* Es sind diese Fragen, die zu klären sich diese Dissertation vorgenommen hat. Dabei untergliedert sich die Untersuchung grob in zwei große Teile: Zunächst soll die liberale Idee in ihrer Entstehung von der Antike bis zur Aufklärung nachvollzogen werden (Kapitel 2, 3 und 4), anschließend sollen aktuelle Herausforderungen an eine moderne Gesellschaft in einem liberalen Verständnis bearbeitet werden (Kapitel 5 und 7). Der untersuchungsleitende Gedanke wurde nun hinreichend dargestellt und begründet, als These zusammengefasst lässt er sich wie folgt formulieren:

**Die politische Entwicklung Europas kann nur als Antwortgeschichte auf diejenigen Probleme verstanden werden, die durch das besondere Verhältnis zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat als den institutionell geronnenen Instanzen der geistlichen und weltlichen Sphäre aufgeworfen wurden. Die moderne liberale Idee entstand im Rahmen dieses Prozesses und kann somit auch heute inhaltlich nur dann richtig und vollständig umfasst werden, wenn dieser intellektuelle Kontext nicht ausgeklammert wird. Politische Freiheit muss angesichts des – weit gefassten – theologisch-politischen Problems näher bestimmt werden.**

Die vorliegende Arbeit setzt sich also mit dem Spannungsverhältnis des geistlichen und des weltlichen Bereichs auseinander, argumentiert aber, auch aus einer liberalen Perspektive, nicht zwangsläufig religions- oder gar glaubensfeindlich. Im Gegenteil, wenn man keinen *ethisch-faustischen* Liberalismus vertritt, muss die Freiheit des Bürgers nicht nur die Freiheit *von einem* Glauben, sondern nicht zuletzt auch die Freiheit *zu seinem* Glauben beinhalten. Der liberale Staat darf von seinen Bürgern, wenn er seine grundlegende Überzeugung ernstnehmen will, prinzipiell nichts verlangen, was mit deren authentischer Existenz innerhalb ihres Glaubens nicht vereinbar ist.<sup>290</sup> Insofern soll nicht nur die von John Rawls eingangs formulierte Frage<sup>291</sup> nach einer möglichen Koexistenz von Religionen und einem liberalen Gemeinwesen beantwortet, sondern sogar dahingehend radikalisiert werden, dass zumindest a priori nicht einmal eine nach westlichen Maßstäben unvernünftige politische Konzeption ausgeschlossen werden soll, ob sie nun auf einer Religion basiere oder nicht.<sup>292</sup>

Wenn die liberale Idee inhaltlich untersucht werden soll, muss sich der Fokus auf das Zeitalter der Aufklärung richten, in welchem der Ruf nach umfassender Freiheit erstmals tatsächlich politisch wirksam wurde. Ursprünglich wurde die klerikal-institutionalisierte Religion als Kontrahent der Aufklärung betrachtet, zumindest insofern sie unter Berufung auf eine absolute Wahrheit und im Namen einer transzendent begründeten Weltordnung die Bürger bevormundete und dadurch deren individuelle Freiheitsrechte einschränkte; so beschloss Voltaire (1694-1778) üblicherweise seine Briefe mit einem schneidigen, gegen die katholische Kirche gerichteten *Écrasez l'infâme*. Dabei war dieser Angriff nicht unbedingt glaubenskritisch zu sehen: man verachtete die Priester nicht in erster Linie deswegen, weil sie beanspruchten, die Dinge einer anderen, jenseitigen Welt zu regeln, sondern deswegen, weil sie als Grundeigentümer und Lehnsherren in dieser Welt eine privilegierte Stelle einnahmen und unter dem stetigen Verweis auf die legitime göttliche Sanktionsgewalt ihre eigene Macht befestigen konnten.<sup>293</sup> Der

<sup>290</sup>Habermas, J.: „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, in: ders.: *Philosophische Texte*, Bd. 5, Frankfurt 2009, S.408-416.

<sup>291</sup>Sh. oben, S.28, Fn. 162.

<sup>292</sup>Vgl. auch: Willems, U.: „Religion als Privatsache?“, in: ders. / Minkenberg, M. (Hg.): *Politik und Religion*, a.a.O., S.92 f.

<sup>293</sup>Vgl. dazu Tocqueville, A. d.: *Der alte Staat und die Revolution*, Münster 2007, S.25. Das ausführliche Zitat findet sich unten, S.103, Fn. 717.

große Religionskritiker Voltaire urteilte sogar, dass alle Moral von Gott stamme, jedoch die Dogmen von Menschenhand gemacht wurden.<sup>294</sup> Ziel der Aufklärung war die Erlangung von Mündigkeit, die Substitution des Aberglaubens – in ihren radikaleren Strömungen bisweilen aber auch des Glaubens als solchem – durch methodisch gewonnenes und dadurch gesichertes Wissen. Ihr Resultat – oder besser: eines ihrer Resultate – war die Befreiung des Denkens aus dem festen Griff der Tradition. Es ist diese Idee, die bereits im Begriff der Aufklärung selbst zum Vorschein kommt, deutlicher noch in den anderen europäischen Sprachen: *Age of Enlightenment*, *Siècle des Lumières*, *Illuminismo* oder *Secolo dei Lumi*, *Siglo de las Luces*, *Verlichting*, *Upplysningstiden*, selbst das russische *Эпоха Просвещения* verwendet die Metapher der Lichte, um sich gegenüber dem als finster verstandenen Mittelalter abzugrenzen und diesem ein helleres, erleuchtetes Zeitalter entgegenzusetzen.<sup>295</sup> Eine Konsequenz dieses Strebens nach Mündigkeit war die radikale Infragestellung der bestehenden Institutionen und damit in erster Linie des kirchlich legitimierten Regiments, die religiösen Ansprüche wurden in den privaten Bereich verdrängt.<sup>296</sup> Man erkennt bereits an dieser Stelle deutlich, dass sich der Wunsch nach Freiheit gegen wechselnde Autoritäten richten konnte. Eine Reduzierung auf eine reine Frontstellung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, zwischen Kirche und Staat als deren institutionell geronnenen Instanzen, ist nicht zulässig, denn gerade für das Zeitalter der Aufklärung war es schließlich typisch, dass eine Allianz von Thron und Altar vorherrschte, die Freiheit des Einzelnen also durch einen Verbund von Kirche und Staat in Zweifel gezogen wurde.

Eine grundlegende Skizze des theologisch-politischen Problemkomplexes, der in seinen unterschiedlichen Ausprägungen als Rahmen für die geistesgeschichtliche Entwicklung in Europa gelten darf, soll bereits einleitend in Kapitel 2 gegeben werden, das mit einem Verweis auf die beiden ursprünglichen Quellen abendländischen Denkens und Wissens mit *Europa zwischen Athen und Jerusalem* überschrieben ist (S.54-104). Zunächst wird das theologisch-politische Problem in seinem prinzipiellen Verständnis entwickelt und dabei insbesondere auf die Entwürfe von Leo Strauss und Baruch de Spinoza eingegangen. Zudem wird die Fragestellung im christlichen Kontext unter Berücksichtigung des Zinsgroschengleichnisses (Mt 22,21) dargestellt. Daran schließt eine Konkretisierung der Begriffe des Theologischen respektive des Politischen an (Kapitel 2.1, S.54 ff.). Ausgehend von der Überlegung, dass sich Individuen auch in einem säkularen Gesellschaftsentwurf von religiösen Überzeugungen motivieren lassen und diese dadurch auch für die weltliche Organisationsform wirksam werden können, soll angezweifelt werden, dass Religion tatsächlich als reine Privatsache betrachtet werden kann. Dieser Gedanke muss gerade für einen liberalen Staat besonders interessant sein, da es hier schließlich die Individuen alleine sind, welche die Legitimationsgrundlage für ein politisches Gemeinwesen bilden. Ein Staat, der deren grundlegende Überzeugungen ignorieren und nicht in seiner Organisation abbilden würde, könnte insofern kaum als *liberal* bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang wird der Begriff der politischen Theologie – anhand der Auseinandersetzungen zwischen Varro und Augustinus einerseits, zwischen Erik Peterson und Carl Schmitt andererseits – untersucht. Anschließend soll eine für die Problemstellung dieser Untersuchung sinnvolle Definition von Fundamentalismus entwickelt werden (Kapitel 2.2, S.72 ff.). Diesen Abschnitt beschließt eine ausführliche Diskussion der Säkularisierung, die bei Leo Strauss, Eric Voegelin, Klaus Löwith, Friedrich Gogarten oder Hans Blumenberg, um nur die wichtigsten Namen zu nennen, ganz unterschiedlich bewertet wurde (Kapitel 2.3, S.82 ff.). Allgemein gesprochen versteht man unter Säkularisierung den „Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines

294Voltaire: „Juste (Du) et de l'Injuste“ [1764; 1879: 549]: « Residons tous les jours à tous les hommes : La morale est une, elle vient de Dieu ; les dogmes sont différents, ils viennent de nous. Jésus n'enseigna aucun dogme métaphysique ; il n'écrivit point de cahiers théologiques ; il ne dit point : Je suis consubstantiel ; j'ai deux volontés et deux natures avec une seule personne. Il laissa aux cordeliers et aux jacobins, qui devaient venir douze cents ans après lui, le soin d'argumenter pour savoir si sa mère a été conçue dans le péché originel ; il n'a jamais dit que le mariage est le signe visible d'une chose invisible ; il n'a pas dit un mot de la grâce concomitante ; il n'a institué ni moines ni inquisiteurs ; il n'a rien ordonné de ce que nous voyons aujourd'hui. »

295Der französische Begriff wurde erstmals 1733 durch Jean-Baptiste Dubos verwendet und 1751 durch d'Alembert im *Discours préliminaire* zur *Encyclopédie* aufgegriffen. Dagegen verzichtet die jüdische Aufklärung auf die der griechischen Antike und der Bibel entlehnte Lichtmetaphorik; die Bezeichnung *Haskalah* (השכלה) entstammt der Wortwurzel *Sin-Kaph-Lamed* (ל-כ-ש), aus welcher unter anderem das hebräische Wort für Verstand oder Gehirn (שכל) abgeleitet wird.

296Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.736 f.

Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft<sup>297</sup>. Ihr Verständnis spielt eine zentrale Rolle, wenn man das sich verändernde Verhältnis zwischen Mensch, Natur und Gott nachvollziehen will, das letztlich für die Entwicklung der liberalen Idee unter ideengeschichtlichen Gesichtspunkten entscheidend war.<sup>298</sup> Dieser Prozess, der die Menschen samt ihrer weltlichen Einrichtungen „aus strengen religiösen Bindungen und Beschränkungen herausführt“<sup>299</sup>, wurde im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert nach und nach nicht mehr als eine willentliche Emanzipationsbewegung des Menschen empfunden, in welcher wechselseitig die politische Herrschaft bewusst auf religiöse Legitimation und die geistliche Gewalt auf politische Herrschaftsansprüche verzichten, sondern vielmehr als ein zwangsläufig und beinahe naturgesetzlich ablaufender Vorgang interpretiert: Modernisierung produziere Säkularisierung, die „Entzauberung der Welt“<sup>300</sup> schreite notwendigerweise voran und werde durch die Aufklärung an ihr Ziel gebracht.<sup>301</sup> Damit wird die Religion zu einer Größe reduziert, deren Aufhebung das Ziel des Geschichtsprozesses sei, mehr noch, die sich in einem durch eindeutige und erkennbare Gesetzmäßigkeiten beschreibbaren Vorgang zwangsläufig auflösen müsse. Dies ist der tiefere Sinn des Drei-Stadien-Gesetzes, in welchem Auguste Comte die Entwicklung des menschlichen Geistes hin zu einem von vornherein festgelegten Ziel beschreibt. Dabei müsse dieser evolutionäre Vorstufen, das theologische und das metaphysische Stadium, durchlaufen, um letztlich seinen optimalen Zustand im positiv-wissenschaftlichen Stadium zu erreichen.<sup>302</sup> Erneut erkennt man die Ambivalenz der Aufklärung und Moderne, das doppelte Gesicht, das den Despotismus einerseits vor das Tribunal der Vernunft zwingt, sich andererseits aber an sich selbst und an der eigenen Hybris berauscht. Oder eben, um Dostojewskij aufzugreifen, vor der neu gewonnenen Freiheit kapituliert und die abgeschafften Dogmen durch neue ersetzt, die Sicherheit und verbindliche Orientierung stiften können. Es sei bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass diese Problemstellung das Leitmotiv für den zweiten großen Teil dieser Dissertation darstellen wird.

Wo beginnt die abendländische Ideengeschichte? Oder auch: An welcher Stelle muss eine Untersuchung ansetzen, die sich die ideengeschichtliche Präzisierung des modernen Freiheitsbegriffs zum Ziel gesetzt hat? Dazu sei folgende rekursive Überlegung angestellt: Grundsätzlich wird der Gedanke verfolgt, dass sich die Inhalte, mithin das „Programm“ der Aufklärung nur dann nachvollziehen und somit auch für die aktuelle Diskussion nutzbar machen lassen, wenn sie aus der historischen Problemstellung heraus verstanden werden, gegenüber welcher die Freiheitsrechte errungen, durchgesetzt und befestigt werden sollten. Damit muss also der selbstverständliche und unmittelbare Fokus auf Aufklärung und Revolution erweitert werden zu einem Blick auf den historischen und ideengeschichtlichen Prozess, aus dem heraus das damalige Bestreben nach Freiheit und Emanzipation überhaupt erst sinnvoll erscheint. Denn der Aufruf nach dem Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, insbesondere in dem von Kant formulierten Zusammenhang mit der bisweilen und nicht nur bei Francis Fukuyama als Anachronismus oder gar Atavismus aufgefassten Religion, präsentiert sich dem modernen Menschen als Allgemeinplatz, klingt eher trivial – oder klang zumindest so bis zu jenem 11. September 2001, der einen merklichen Perspektivwechsel in der politischen Philosophie bedingen sollte.<sup>303</sup> Für die vorliegende Untersuchung ergibt sich daraus folglich, dass eine Analyse des Freiheitsbegriffs der Aufklärung nur dann vollständig erfolgen kann, wenn auch die ideengeschichtlichen Entwicklungen herausgearbeitet werden, die jener

297Lübbe, H.: *Säkularisierung*, Freiburg <sup>2</sup>1975, S.23.

298Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, Chicago 2008, S.270.

299Di Fabio, U.: *Gewissen, Glaube, Religion*, a.a.O., S.106.

300Weber, M.: „Wissenschaft als Beruf“ [1919], in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen <sup>7</sup>1988, S.594: „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnung* beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.“

301Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.271.

302Comte, A.: *Discours sur l'esprit positif* [1844], Paris: 1963.

303Vgl. dazu auch Strauss, L.: „Einleitung“, in: ders.: *Philosophie und Gesetz* [1935], GS 2 [1997], S.10: „Denn die Voraussetzungen, hinsichtlich denen die Gegenwart mit dem Zeitalter der Aufklärung einig ist, sind nunmehr so selbstverständlich geworden, daß allein oder vorzüglich der Gegensatz zwischen Aufklärung und Gegenwart bemerkt und ernstgenommen zu werden pflegt: die Aufklärung scheint längst 'überwunden', ihrem berechtigten, nunmehr 'trivial' gewordenen Anliegen scheint Rechnung getragen, ihre 'Seichtheit' hingegen der verdienten Verachtung verfallen zu sein.“

speziellen Konfiguration am Ende des 18. Jahrhunderts vorausgegangen waren. An erster Stelle ist dabei im europäischen Kontext natürlich der Einfluss der christlichen Religion zu nennen, welche das gesamte Mittelalter in seiner intellektuellen und institutionellen Struktur geprägt hatte. Man muss nicht unbedingt akzeptieren, dass im Mittelalter bereits alle wesentlichen Entwicklungen grundgelegt waren, die sich in der Neuzeit ihre Geltung verschafften, um die Bedeutung dieses Zeitalters auch und gerade für die Moderne zu würdigen.<sup>304</sup> Wenn das Christentum aber eine solch prominente Stellung im Mittelalter einnahm, muss ebenfalls berücksichtigt werden, wie diese jüdische Sekte überhaupt die politische Bühne betrat und welche Herausforderungen dadurch an die herrschende Organisationsform im Römischen Reich gestellt wurden. In diesem Sinne muss eine ideengeschichtliche Untersuchung zumindest bis Augustinus von Hippo zurückgehen, durch dessen *De civitate Dei* das Christentum schließlich erst von der kontinuierlichen Weiterführung der antiken politischen Religion endgültig abgelöst wurde. Damit erscheint es aufgrund dieser rekursiven Entwicklung der abendländischen Geschichte aber auch notwendig herauszuarbeiten, wieso diese Abhandlung des Augustinus einen solch epochalen Impuls auf die politische Philosophie ausüben konnte. Es soll zu diesem Verständnis ein weiter Spannungsbogen gezogen werden, der von der aristotelischen Vorstellung des Menschen als ζῷον πολιτικὸν ausgeht, die Funktion von „Religion“ und „Politik“ in der antiken Welt untersucht und schließlich die Anpassung des eigentlich unpolitisch entworfenen christlichen Glaubens auf die Bedürfnisse des römischen Imperium darlegt.

Ideengeschichtlich beginnen wird diese Untersuchung demnach in der griechischen Antike. Doch dabei gilt es eines zu berücksichtigen: Dieser Ausgangspunkt wurde durch den Verfasser nicht etwa deswegen gewählt, weil man in Athen die „Wiege der Demokratie und der Freiheit“ zu suchen hätte. Vielmehr kann ohne eine Kenntnis der antiken Situation der Neuheitscharakter des Christentums als orientierende Norm für das politische Gemeinwesen samt der damit verbundenen Herausforderungen nicht angemessen verstanden werden, der dadurch aufgespannte theologisch-politische Problemkomplex befände sich weitgehend im luftleeren und apodiktischen Raum. Diese Welt zwischen zwei Gesetzen, einem göttlichen und einem menschlichen, präsentierte sich dann aber wiederum als der entscheidende intellektuelle Rahmen, ohne welchen die Aufklärung und damit auch die moderne liberale Idee nicht sinnvoll nachvollzogen werden könnte.

Dies vorausgeschickt, lässt sich die Aufteilung des 3. Kapitels begründen, das den Titel *Die Herausforderung durch die Kirche: von Augustinus bis Hobbes* trägt (S.105-285). Dabei wird zunächst das Erbe der Antike gewürdigt, insbesondere durch eine Analyse der antiken Vorstellung von Religion und Freiheit sowie des damit in enger Verbindung stehenden Menschenbildes des ζῷον πολιτικὸν. Das Christentum wird schließlich als eine Innovation betrachtet, die erst bekämpft, dann durch Konstantin den Großen und seine Nachfolger zu einer öffentlichen Religion im römisch-heidnischen Sinne erhoben wurde. Nach der Eroberung Roms durch die Westgoten unter Alarich im Jahre 410 n. Chr. musste das derart romanisierte Christentum, dessen Schutzgottheit in den Augen der heidnischen Tradition versagt hatte, gerettet werden; eben diese Aufgabe stellte sich Augustinus, mit bemerkenswerten Auswirkungen für die Anwendung der christlichen Religion im politischen Bereich (Kapitel 3.1, S.105 ff.). Auf diesen Grundlagen baut eine ausführliche Untersuchung des Widerstreits zwischen *sacerdotium* und *regnum* auf (Kapitel 3.2, S.148 ff.). Denn der Ruf nach der *libertas ecclesiae* verlangte nicht nur die Freiheit der Religion beziehungsweise der Kirche vor externer Einmischung, er bedeutete immer auch zugleich die Freiheit, das Evangelium ungehindert zu verkünden – und damit, wie sich zeigen sollte, die Reichweite des geistlichen weit in den weltlichen Bereich auszudehnen. Die Frage, wie das Verhältnis der weltlichen und der geistlichen Gewalt zu verstehen sei und insbesondere, nach wessen Maßgaben die irdische politische Ordnung zu gestalten sei, wer über die Rechtsordnung verbindlich zu entscheiden befugt sei (*quis iudicabit?*), war prägend für das gesamte Mittelalter. Diese ideengeschichtlichen Entwicklungen erwiesen sich rückblickend insbesondere unter dem Gesichtspunkt als epochal, als sie einen gewissen eigengesetzlichen Raum der weltlichen Herrschaft begründeten, der langfristig zu einer Legitimation der Herrschaft alleine durch die von dieser betroffenen Individuen führen sollte. Neben dem Widerstreit von Papst und Kaiser, der im *Dictatus papae* Gregors VII. und im Investiturstreit sowie dem Gang nach Canossa durch Heinrich IV. gipfelte (Kapitel 3.2.2, S.151 ff.), wird daher an prominenter Stelle der grundsätzliche Prozess der Problematisierung und Ablösung einer theologisch begründeten Weltordnung

<sup>304</sup>Vgl. dazu generell die Abhandlungen von Rémi Brague, z.B. ders.: „Les leçons du Moyen Âge“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, a.a.O., S.53-79.

nachvollzogen. Gerade die Wiederentdeckung und Rezeption der aristotelischen Philosophie und der römischen Rechtskodizes sollte in diesem Kontext zu einer Rekonstruktion der bröckelnden Normativität beitragen – entweder, um die traditionelle Herrschaft zu stabilisieren, oder um eine alternative Herrschaftsbegründung zu entwickeln (Kapitel 3.2.3, S.194 ff.). Diese wichtige ideengeschichtliche Passage ist bezeichnenderweise überschrieben mit *Das Mittelalter im Zeichen des theologisch-politischen Problems*. Im abschließenden Teilstück dieses Abschnitts wird schließlich die Schwierigkeit ausgewertet, mit welcher sich die weltliche Organisation konfrontiert sah, als im Zuge der Reformation und der konfessionellen Bürgerkriege die religiöse Homogenität nicht mehr als einigendes Moment des politischen Gemeinwesens betrachtet werden konnte. Aus dieser misslichen Ausgangssituation heraus wurden die Grundlagen des modernen, von Konfession und Religion unabhängigen Staates geschaffen, zunächst bei Jean Bodin in Frankreich, anschließend und für die liberale Idee entscheidend bei Thomas Hobbes in England. Dieser Prozess, einen *modus vivendi* zu schaffen, in welchem der politische Frieden über die Durchsetzung des wahren Glaubens gestellt wurde, wird in Kapitel 3.3 (S.261 ff.) eingehend untersucht.

Das 4. Kapitel widmet sich schließlich einer kritischen Bilanz der Aufklärung und berücksichtigt dabei insbesondere, dass diese Epoche nicht ausschließlich die Freiheit gegenüber dem religiös-politischen Despotismus propagierte, sondern parallel und teilweise sogar gleichzeitig innerhalb derselben Theorie diese Dogmen durch ein anderes Absolutum ersetzte (S.286-381). Die Kapitelüberschrift wählt dazu ein bekanntes Bild: *Das Janusgesicht der Aufklärung*. Einleitend soll die infolge der politischen Theorie des Thomas Hobbes entstandene Problemstellung aufgenommen werden, dass das Gemeinwesen sich zwar in letzter Konsequenz auf das autonome Individuum und nicht auf eine theologisch begründete Ordnung stützte, dabei aber zunächst keineswegs zu tatsächlich größeren Freiheiten der Bürger führte (Kapitel 4.1, S.286 ff.). Wesentliche Lösungsvorschläge und Weiterentwicklungen dieses Entwurfs wurden durch Spinoza, Pufendorf, Locke und Montesquieu angeboten. Als der Denker der Aufklärung, in dessen Theorie sich das Janusgesicht dieser Epoche wohl am deutlichsten zeigt, gilt Jean-Jacques Rousseau. Einer eingehenden Untersuchung dessen politischer Theorie und generell den verschiedenen Strömungen der Philosophie des 18. Jahrhunderts (Kapitel 4.2, S.314 ff.) muss aber die von Isaiah Berlin getroffene Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit vorangestellt werden (Kapitel 4.1.4, S.309 ff.). Angesichts einer ideengeschichtlichen Darstellung der Ideen der Aufklärung lässt sich schließlich auch die Argumentation begründen, an welchen Stellen sich die Französische Revolution von 1789 und die Amerikanische Revolution von 1776 nachhaltig unterscheiden – während die Revolution in Frankreich den Geist Rousseaus atmete, lässt sich der Umsturz in Amerika eher im Zuge der Ideen Lockes beschreiben. Eine entscheidende Konkretisierung des Freiheitsbegriffs findet sich schließlich in der Rechtsphilosophie Immanuel Kants, die in Kapitel 4.3 (S.349 ff.) unter besonderer Berücksichtigung seiner Konzeption von *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon* untersucht werden soll.

Im 5. Kapitel soll nun gerade die Tendenz der Aufklärung ergründet werden, die Freiheit im Namen der Freiheit selbst aufzuheben (S.382-430). Dabei geraten die „Pathologien der Vernunft“ in den Fokus der Untersuchung, die auch in einer intellektuell anspruchsvollen Debatte zwischen Kardinal Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas behandelt wurden.<sup>305</sup> Die in der göttlichen Vorsehung begründete teleologische Struktur der Welt, die im Mittelalter so präsent war und spätestens in der Aufklärung nachhaltig destruiert wurde, wird durch ein weltimmanentes, aber nichtsdestoweniger zwangsläufiges und zielgerichtetes System gleichsam ersetzt. Dies ist zumindest die These, die dem Konzept der „politischen Religionen“ zugrunde liegt, welches als Reaktion auf die im beginnenden 20. Jahrhundert inmitten der scheinbar aufgeklärten und säkularisierten europäischen Geisteswelt entstehenden totalitären Bewegungen entwickelt wurde. Man sah sich mit säkularen Heilsideologien konfrontiert, die zwar nicht mit traditionellen Religionen gleichgesetzt wurden, gleichwohl aber Parallelen zu diesen aufwiesen und entsprechend nach religionswissenschaftlichen Kriterien zu konzeptionalisieren versucht wurden.<sup>306</sup> Die Kenntnis über diejenigen Strukturen, die auch für die Theologie wesentlich sind, sollte also auch in einer als säkularisiert

---

<sup>305</sup>Vgl. Habermas, J. / Ratzinger, J.: *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005.

<sup>306</sup>Grundlegend dazu: Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, Wien 1938, und Aron, R.: „L'avenir des religions séculières“, in: *La France Libre* 4,8 (1944), Heft 45, S.210-217, und Heft 46, S.269-277, aber auch: Bry, C. C.: *Verkappte Religionen*, Gotha 1924; Varga, L.: *Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939*, hg. v. P. Schöttler, Frankfurt 1991.

und entzaubert angenommenen Welt weiterhin relevant bleiben.<sup>307</sup> Das Phänomen des Totalitarismus wird in Kapitel 5.1 (S.382 ff.) unter diesem Blickwinkel analysiert und steht damit in dem großen Zusammenhang, dem dieser Abschnitt, der den zweiten Hauptteil begründet, gewidmet ist: *Die Permanenz des Theologisch-Politischen*. Dabei wird das Konzept der politischen Religionen auf seine Reichweite innerhalb der theologisch-politischen Problemstellung geprüft. Es wird zudem eine Weiterentwicklung des Modells vorgeschlagen, die dieser Struktur vermutlich besser entsprechen dürfte und damit auch zu einer Präzisierung der modernen Herausforderungen an eine liberale Gesellschaft führen sollte. In diesem Zusammenhang lässt sich auf dem Fundament der ideengeschichtlichen Entwicklung der liberalen Idee eine wesentliche These der vorliegenden Untersuchung formulieren:

**Das theologisch-politische Problem im weiteren Sinne lässt sich auch in einer säkularisierten Welt feststellen. Dabei ist insbesondere dessen Struktur maßgeblich, nicht der Bezug zu einem notwendigerweise transzendenten Absolutissimum.**

Eine derartige Weiterentwicklung der ursprünglichen Problemstellung verarbeitet die in Kapitel 2.2 grundlegende Konzeption von politischer Theologie und Fundamentalismus. Es wird die These vertreten, dass sich Ideensysteme unabhängig von ihrem Transzendenzbezug fundamentalistisch präsentieren können und erst dann mit der liberalen Idee in Widerspruch geraten. Im Vergleich zum Interpretationsmodell der politischen Religionen wird die Religion methodisch nicht als relevantes Vergleichsobjekt für eine säkulare Ideologie herangezogen, sondern Religion und säkulare Ideologie gleichermaßen als Ausprägungen des „theologisch-politischen Problemfeldes“ im weiteren Sinne betrachtet. Einerseits wird damit nicht jede Form von Religion „kriminalisiert“, andererseits lässt sich die Struktur des theologisch-politischen Komplexes sogar auf säkulare Ideologien sinnvoll anwenden, die auf eine Nachahmung der religiösen Liturgie verzichten und nicht unmittelbar von einem zu erreichenden Heilszustand künden. Kapitel 5.2 will schließlich diese Rekonstruktion der Normativität in einem nachreligiösen Zeitalter abschließend untersuchen und dabei auch auf verschiedene Versuche von Alexis de Tocqueville, Ernst-Wilhelm Böckenförde, Jürgen Habermas und Robert Bellah eingehen, die Religion für die Befestigung einer liberalen Ordnung nutzbar zu machen (S.410 ff.). In diesem Zusammenhang soll auch für eine These argumentiert werden, die das bekannte Böckenförde-Diktum inhaltlich anpasst:

**Das Wagnis, das der liberale Staat um der Freiheit willen eingegangen ist, besteht nicht darin, dass er seine Voraussetzungen nicht garantieren kann. Tatsächlich stellt sich dieses Problem jeder beliebigen politischen Ordnung. Das exklusive Wagnis besteht vielmehr darin, dass eine liberale Ordnung aus ihrer eigenen Logik heraus ihre Grundlagen niemals absolut setzen kann und sich somit selbst ständig zur Disposition stellt. Darin besteht allerdings nicht nur ein Risiko für ihre Stabilität, sondern gleichzeitig auch eine Chance.**

Das 6. Kapitel greift diese Überlegungen auf und soll unter Berücksichtigung der ideengeschichtlichen Entwicklung eine ausführliche Zusammenfassung dessen liefern, wodurch sich die liberale Idee und der darin zugrunde gelegte politische Freiheitsbegriff tatsächlich auszeichnen (S.431-454). Die einzelnen Thesen werden in dieser Passage formuliert, an dieser Stelle lässt sich deren wichtigste wohl wie folgt zusammenfassen:

**Das zentrale Prinzip des Liberalismus und der politischen Freiheit besteht in der freien Meinungsäußerung. Eine Einschränkung a priori von einem archimedischen Punkt aus ist nicht zulässig, wenn man sich auf die liberale Idee berufen will. Die so verstandene Meinungsfreiheit impliziert aber nicht das Recht, diese Auffassung gegen die Freiheiten anderer in die politische Realität umzusetzen.**

Die in diesem Kapitel vollzogene Synopse soll die Basis für den folgenden 7. Abschnitt liefern, in welchem zwei Themen untersucht werden, die sich dem zeitgenössischen politischen Liberalismus als entscheidende *Moderne Herausforderungen* präsentieren (S.455-499). Dabei wird idealtypisch zwischen einer exogenen und einer endogenen Kampfansage unterschieden, mit welchen sich die liberale Idee konfrontiert sieht. Zunächst wird die beinahe traditionell zu nennende Auseinandersetzung mit Religionen in einem

<sup>307</sup>Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.270.

pluralistischen Gemeinwesen untersucht, welche exogen, also von außen an den Liberalismus herangetragen wird. Diese Studie konzentriert sich dabei insbesondere auf den Islam, der als seinen Wurzeln nach außereuropäische Religion einem ideengeschichtlichen Aufklärungsprozess nicht unterzogen wurde, insofern eine Trennung zwischen Kirche und Staat beziehungsweise eine Differenzierung zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre nicht in den theologischen Kernbestand seiner Lehre übernehmen konnte (S.458 ff.). Daran schließt eine Untersuchung einer Form von Fundamentalismus an, welche als Spross der aufgeklärten Gedankenguts bezeichnet werden kann und sich selbst gar als Ausprägung der freiheitlichen Idee interpretiert, mithin überhaupt nicht als Kampfansage im eigentlichen Sinne an der Liberalismus verstanden werden kann. Dennoch, so soll argumentiert werden, muss der Fundamentalismus des freien Marktes in bestimmten Ausprägungen als deutliche Herausforderung für die liberale Idee empfunden werden, wenn nämlich der *ökonomische* Liberalismus die individuelle Autonomie als wesentliches Prinzip des *politischen* Liberalismus zu marginalisieren droht. Daher lässt sich von einer endogenen Herausforderung im Sinne einer Pathologie der Vernunft sprechen (S.474 ff.). Dieser Gedanke lässt sich selbstverständlich auch als These formulieren:

**Die moderne liberale Gesellschaft muss sich im Wesentlichen zwei Herausforderungen stellen, die ihren Bestand bedrohen können: dem religiösen Fundamentalismus einerseits, dem Fundamentalismus des Marktes andererseits.**

Beschlossen wird die vorliegende Dissertation schließlich mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse in Form einer Diskussion der eben dargestellten Thesen (Kapitel 8, S.500-505) sowie einem abschließenden Gedanken über das Konzept des Übermenschen und das souveräne Individuum bei Friedrich Nietzsche, das die einleitenden Bemerkungen über die prekäre Freiheit des Menschen vollenden soll (Kapitel 9, S.506-517).

## 2 Europa zwischen Athen und Jerusalem

### 2.1 Das theologisch-politische Problem

#### 2.1.1 Zur grundsätzlichen Problemstellung nach Leo Strauss

Es dürfte sich als Allgemeingut der politischen Philosophie die Auffassung etabliert haben, dass sich die europäische Zivilisation auf zwei ideengeschichtliche und kulturelle Wurzeln gründet: Athen und Jerusalem, die griechischen Quellen einerseits als Ursprung der politischen Philosophie, die heiligen Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament andererseits.<sup>308</sup> Den zentralen Orientierungspunkt beider Paradigmen stellt das Streben nach wahrer Erkenntnis dar.<sup>309</sup> Diese kann nun auf unterschiedliche Wege erreicht werden: entweder durch den freien, uneingeschränkten und selbständigen Gebrauch menschlicher Vernunft, symbolisiert durch die „Wiege der Philosophie“ Athen, oder einzig mittels göttlicher Offenbarung, symbolisiert durch Jerusalem, einen geschichtlichen Akt, dessen Zeitpunkt und dessen inhaltliches Ausmaß alleine der souveränen Entscheidung Gottes überlassen ist.<sup>310</sup> In diesem Zusammenhang stellt allerdings weniger der Bezug auf Gott den wesentlichen Unterschied dar, sondern vielmehr die Art und Weise, wie sich Gott zum menschlichen Leben in Beziehung setzt.<sup>311</sup> Denn auch das griechische Paradigma entbehrt nicht zwangsläufig einer Verbindung zum Göttlichen, das göttliche Gesetz drückt sich aber in der Natur aus und steht damit grundsätzlich der Einsicht des menschlichen Verstandes offen. Dagegen stützt sich die Überlieferung des Alten Testaments auf ein göttliches Gesetz, welches historisch offenbart wurde und ohne dieses geschichtlich fassbare Moment durch den Menschen nicht erkannt hätte werden können, da es diesem aufgrund seiner der Natur enthobenen Qualität prinzipiell nicht zugänglich ist.<sup>312</sup>

Das Verhältnis zwischen beiden Paradigmen und deren jeweiliger Verbindung zur säkularen Moderne ist durchaus umstritten, um diese Problemstellung entzündete sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerade vor dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Ereignisse eine lebhafte Debatte. So betrachteten sowohl Eric Voegelin (1901-1985) als auch Leo Strauss (1899-1973) die Moderne kritisch und deuteten die vollzogene Säkularisierung als maßgeblich für das Entstehen totalitärer Ideologien. Während Voegelin aber grundsätzlich eine enge Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung annahm und die säkulare Moderne als Häresie, als eine Revolte gegen dieses Zusammenspiel verstand, deutete Strauss die moderne Welt als eine säkulare Transformation einer *falschen* theologischen Verbindung der beiden Prinzipien; ein selbständiger und nicht durch die Offenbarung unterstützter Vernunftgebrauch, wie er oben unter dem athenischen Denkmuster zusammengefasst wurde, ist also logisch nur bei Strauss, nicht aber bei Voegelin denkbar.<sup>313</sup> Um das theologisch-politische Problemfeld, dessen Kenntnis für ein adäquates Verständnis der abendländischen Ideengeschichte notwendig ist, aufspannen zu können, ist der Ansatz von Leo Strauss besonders aufschlussreich. Er stellt das griechische oder philosophische Paradigma, stellvertretend für den Weg zur Erkenntnis mittels menschlicher Vernunft, und das biblische Paradigma, stellvertretend für einen sich autoritativ auf die weltliche Struktur auswirkenden göttlichen Gebotskatalog, als einander

---

308Strauss, L.: „Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections“, in: *Commentary* 43:6 (1967), S.45-57; vgl. dazu auch: Bregue, R.: *La loi de dieu*, a.a.O., S.14 ff., ders.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt 1993, Kap. 3-4, S.42-85.

309Strauss, L.: „Jerusalem and Athens“, in: *Commentary* 43:6 (1967), S.46.

310Meier, H.: *Das theologisch-politische Problem*, Stuttgart 2003, S.17 f.; Orr, S.: *Jerusalem and Athens*, Lanham 1995, S.21.

311Bregue, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.439 f.

312Ebd., S.427 f.

313Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen Strauss und Voegelin, in: Emberley, P. / Cooper, B. (Hg.): *Faith and political philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Columbia 2004, S.1-106.



ausschließend gegenüber<sup>314</sup> und entwirft damit den denkbar unnachgiebigsten Konflikt zwischen *Reason and Revelation*:

„To the philosophic view that man's happiness consists in free investigation or insight, the Bible opposes the view that man's happiness consists in obedience to God.“<sup>315</sup>

Leo Strauss formuliert das theologisch-politische Problem in aller Schärfe, überspitzt es zu dem Konflikt zweier nicht miteinander verträglicher Entwürfe der richtigen Lebensführung.<sup>316</sup> Ohne jeden Zweifel ist diese extreme Dichotomie seiner grundlegenden Überzeugung geschuldet, es bestünde keine legitime Verbindung zwischen religiöser Erfahrung und politischer Philosophie; gleichzeitig dient sie aber auch der strategischen Überlegung, die Problemstellung so deutlich wie möglich zu umreißen, um die Reichweite der Vernunft an ihre Grenzen zu führen und damit die Kraft der politischen Philosophie, die durch den Konflikt der beiden Gewalten immer herausgefordert wurde, zu revitalisieren.<sup>317</sup> Daher müssen zwei Anmerkungen zu diesem Zitat erlaubt sein, ohne dessen Kernaussage in Frage zu stellen. Zum einen ist die Rede von *der* Bibel irreführend, da es sich bei dieser um eine ganze Bibliothek verschiedener Schriften aus mehreren Epochen handelt, die über den Zeitraum etwa eines Jahrtausends zusammengetragen wurden.<sup>318</sup> Insbesondere ist die Kanonisierung, die endgültige Zusammenstellung der Texte, die als verbindliche Quellen dienen sollten, durch menschliche Beschlüsse erfolgt; in diesem Entstehungsprozess sind die apokryphen Schriften im biblischen Kanon nicht berücksichtigt worden. Zum anderen beanspruchen christliche Theologen üblicherweise nicht, in den Büchern der Bibel buchstabengetreu das Wort Gottes zu finden.<sup>319</sup> Die Verfasser der kanonischen Texte gelten als Zeugen des Offenbarungsgeschehens und des Wirkens Christi, nicht als *anonymi calami*, als bloße Schreibgriffel des Heiligen Geistes<sup>320</sup> – ein wesentlicher Unterschied zum orthodoxen Verständnis des Koran, in welchem der Prophet das Wort Gottes in arabischer Sprache rezitieren sollte.<sup>321</sup> Überdies ist dem Christentum im Gegensatz zu den beiden anderen abrahamitischen Weltreligionen keine Rechtsordnung aus der Offenbarung vorgegeben worden. Demzufolge entspricht auch der von Strauss gewählte Begriff des Gehorsams zumindest der christlichen Gottesvorstellung nicht vollständig, handelt es sich doch gemäß der neutestamentlichen Auffassung weniger um Befehle an einen Untergebenen, sondern vielmehr um Ratschläge an einen Freund.<sup>322</sup> Gleichwohl wird dadurch die Wahrheit und Verbindlichkeit des Glaubens nicht in Frage gestellt. Der spirituelle Gehalt wird durch eine vermittelnde, zumeist kirchliche Instanz in Gebote übersetzt, die sich nichtsdestoweniger auf die göttliche Autorität berufen und denen dementsprechend unbedingter Gehorsam zu leisten sei.<sup>323</sup> Über diesen Mechanismus können als letztverbindlich betrachtete theologische Postulate und Vorschriften über das richtige Leben die weltliche Organisation in einen Status ähnlich der

314Strauss, L.: „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“, in: Emberley, P. / Cooper, B. (Hg.): *Faith and political philosophy*, a.a.O., S.217-233, insb. S.217-221.

315Strauss, L.: *Reason and Revelation* [1948], 4 recto [2006: 149].

316Vgl. dazu Strauss, L.: „Einleitung“, in: ders.: *Philosophie und Gesetz* [1935], GS 2 [1997], S.25 f.: „Diese Redlichkeit, die 'intellektuelle Redlichkeit', ist es, die alle Versuche, zwischen Aufklärung und Orthodoxie zu 'vermitteln' [...] nicht bloß als unzulänglich, sondern auch und vor allem als unredlich zu verwerfen gebietet, die vor die Alternative: Aufklärung oder Orthodoxie zwingt, und, weil sie die tiefste Unredlichkeit in den Prinzipien der Tradition selbst zu finden glaubt, selbst auf das Wort 'Gott' verzichten heißt.“

317Orr, S.: *Jerusalem and Athens*, a.a.O., S.23.

318Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, München 2006, S.60.

319Küneth, W.: s.v. Kanon, TRE 17, S.562-564.

320Ein anderes Urteil über das stark durch die Verbalinspiration geprägte Bibelverständnis seiner Zeitgenossen fällt Nietzsche, F.: KSA 3: 64; M I 68: „Alle Welt glaubt noch immer an die Schriftstellerei des 'heiligen Geistes' oder steht unter der Nachwirkung dieses Glaubens“. Zum „Inspirationsproblem“ unter theologischen Gesichtspunkten vgl. Küneth, W.: s.v. Kanon, TRE 17, S.566-567.

321Bereits der Begriff *al-qurʾān* (القرآن) bezeichnet als Verbalsubstantiv zu *qaraʾa* (قرأ) wörtlich die Lesung beziehungsweise den Vortrag des göttlichen Wortes. Derselben Wurzel entstammt in Sure 96:1, 3 die Aufforderung *iqraʾ* (اقرأ) des Erzengels Gabriel an den Propheten, der vortragen soll, was durch Allah zuvor in sein Herz geschrieben wurde.

322Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.356; vgl.: Ambrosius [339-397], De Viduis Liber Unus, 12, 72 (MPL 16, Sp. 256b): „Etenim praeceptum in subditos fertur, consilium amicis datur. Ubi praeceptum est, ibi lex est: ubi consilium, ibi gratia est. Praeceptum, ut ad naturam revocet: consilium, ut ad gratiam provocet.“

323Meier, H.: „Was ist Politische Theologie?“, in: Assmann, J.: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 2006, S.18; vgl. auch: Römer 1,5 [EU]: „Durch ihn [Jesus Christus, unseren Herrn] haben wir Gnade und Apostelamt empfangen, um in seinem Namen alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen“.

Knechtschaft versetzen, selbst wenn durch das Gottesbild im engeren Sinne keine Unterwerfung eingefordert wird.<sup>324</sup>

Für die Philosophie präsentiert sich nach Strauss die in diesem Sinne verstandene göttliche Offenbarung insofern als die Herausforderung schlechthin, da sie mit deren Bezugspunkt, der Erkenntnis der Wahrheit, lockt und jene daher unter zwei Gesichtspunkten auf die Probe stellt. Zum einen zweifelt die Offenbarung die Legitimation der Philosophie theoretisch an, da sie den einzig möglichen Zugang zur Wahrheit an die Bedingung gläubiger Hinnahme knüpft und eben einen erfolgreichen Weg zu diesem Ziel über die freie vernünftige Suche ausschließt, zum anderen hält sie der Philosophie das normative Gebot des Gehorsams gegenüber Gott entgegen und erhebt sich damit zur existentiellen Bedrohung. Gesetzt den Fall, eine absolute und göttliche Wahrheit existiert, so wird jede relative und vorläufige Wahrheit, die der Mensch über den wissenschaftlichen Weg erreichen kann,<sup>325</sup> zweitrangig und das Streben nach dieser, sofern es sich gegen die Ansprüche der Offenbarung richtet, mithin sogar verwerflich. Das philosophische Leben als solches werde im Namen der höchsten denkbaren Autorität verworfen und mit der schwersten Sanktion, der ewigen Verdammnis, belegt.<sup>326</sup> An die Seite der Frage nach der Möglichkeit wahrer Erkenntnis tritt zudem auch, daraus abgeleitet, die Frage nach dem glücklichen, dem richtigen Leben.<sup>327</sup> Für Strauss, der das theologisch-politische Problem als „das Thema [s]einer Untersuchungen“<sup>328</sup> charakterisiert, ist die Alternative fundamental: Soll die Philosophie über die Religion oder soll die Religion über die Philosophie herrschen? Soll das Leben unter menschlicher oder unter göttlicher Führung gestaltet werden?

„[The Biblical account] rejects as illegitimate the possibility which came to its maturity in Greek philosophy: the possibility that man can find his happiness, or his peace, by eating of the fruit of the tree of knowledge. What to the classical philosophers appeared as the perfection of man's nature, is described by the Bible as the product of man's disobedience to his Creator. [...] The Bible thus offers the only challenge to the claim of philosophy which can reasonably be made. One cannot seriously question the claim of philosophy in the name, e. g., of politics or of poetry. To say nothing of other considerations, man's ultimate aim is what is really good and not what merely *seems* to be good, and only through *knowledge* of the good is he enabled to find the good. But this is indeed the question: whether men can acquire the knowledge of the good, without which they cannot guide their lives individually and collectively, by the unaided efforts of their reason, or whether they are dependent for that knowledge on divine revelation. Only through the Bible is philosophy, or the quest for knowledge, challenged by *knowledge*, viz. by knowledge revealed by the omniscient God, or by knowledge identical with the self-communication of God. No alternative is more fundamental than the alternative: human guidance or divine guidance. *Tertium non datur*.“<sup>329</sup>

Richtet sich die Frage nach dem richtigen Leben zwar grundsätzlich an den Einzelnen, so wird sie doch gerade im politischen Bereich besonders heikel, da dort das staatliche Zusammenleben mehrerer Individuen gestaltet werden soll.<sup>330</sup> Erst die politische Philosophie als Ort der „Verteidigung des politischen Lebens“<sup>331</sup> nimmt die durch den Wahrheitsanspruch der Offenbarung entstehenden Schwierigkeiten auf. Hier, innerhalb des weltlichen Gemeinwesens, wirken sich die Gesetze aus, die ein „gutes Leben“ ermöglichen sollen über deren Gerechtigkeit sowohl über den Weg des freien Vernunftgebrauchs (Noesis, νόησις) als auch über den Weg des gläubigen Gehorsams Äußerungen getroffen werden können.<sup>332</sup> Ob sich diese Gemeinschaft nun nach vorgegebenen göttlichen Gesetzen organisieren lassen müsse oder ob es sich um einen der menschlichen Vernunft offenstehenden, eigengesetzlichen und dadurch weltlichen Bereich handle, diese für ein Gemeinwesen ganz wesentliche Frage lässt sich verkürzt als „theologisch-politisches

324Breton, S.: *Politique, Religion, Écriture chez Spinoza*, Lyon 1973, S.11f.

325Vgl. dazu Karl Poppers Beiträge zum Kritischen Rationalismus, u.a. Popper, K.: *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973.

326Meier, H.: *Das theologisch-politische Problem*, a.a.O., S.17f.

327Ebd., S.21.

328Strauss, L.: *Hobbes' politische Wissenschaft*, GS 3 [2001], S.7 f.

329Strauss, L.: *Reason and Revelation* [1948], 4 recto, 4 verso [2006: 149]. Vgl. dazu den Ausblick auf das christliche Mittelalter von Cassirer, E.: *Vom Mythos des Staates*, Hamburg 2002, S.107: „Aber im mittelalterlichen System gab es keinen Raum für zwei verschiedene Lieben: die Liebe zur Weisheit und die Liebe zu Gott. Die eine hing von der anderen ab.“

330Forndran, E.: „Religion und Politik – Eine einführende Problemanzeige“, in: ders. (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden 1991, S.21.

331Meier, H.: *Warum politische Philosophie?*, a.a.O., S.19.

332Strauss, L.: „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“, a.a.O., S.218f.

Problem“ bezeichnen. Dabei beschränkt sich, wie insbesondere in den Kapiteln 5.1.4.2 und 7.3 zu zeigen sein wird, diese Herausforderung an das autonome Individuum aber nicht auf Autoritäten, die eine transzendente Legitimation beanspruchen, sondern lässt sich grundsätzlich erweitern auf politische Forderungen jeder Art, die sich als allgemeingültig und alternativlos präsentieren und sich damit sakrosankt der vernünftigen Diskussion entziehen.

In dieser Arbeit soll allerdings ein ausgewogener Blickwinkel eingenommen werden, der die Vorannahmen gleichermaßen Voegelins wie Strauss' über die geforderte oder abgelehnte inhaltliche Verbindung zwischen Vernunft und Offenbarung unbeantwortet lassen will. Aus der Überzeugung von Leo Strauss, es handle sich bei deren Zusammenspiel um eine widersinnige Verflechtung zweier unterschiedlicher Traditionen, einer nomistischen mit einer philosophischen,<sup>333</sup> ergibt sich für ihn zwangsläufig für die Philosophie die Notwendigkeit, die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung überhaupt zu widerlegen.<sup>334</sup> Denn die radikale Aufklärung und die Orthodoxie streiten beide gleichermaßen um die Wahrheit und können einen jeweils alternativen Weg zu dieser nicht akzeptieren, ohne sich selbst vom sicheren Fundament dieser verbindlichen Wahrheit zu entfernen. Diese Aufgabe sei unter den Bedingungen einer endlichen menschlichen Vernunft aber kaum zu erfüllen, da absolute Behauptungen über die Allmacht Gottes unter wissenschaftlichen Aspekten weder bestätigt noch mit Sicherheit für ungültig erklärt werden können.<sup>335</sup> Die Aufklärer selbst, so Strauss, hätten erfahren müssen, dass „infolge der Unwiderleglichkeit der letzten Voraussetzung der Orthodoxie alle auf dieser Voraussetzung beruhenden einzelnen Behauptungen unerschütterlich sind“<sup>336</sup>. Die Philosophie werde damit bereits durch die Existenz einer in diesem Sinne ernst gemeinten Offenbarung dazu genötigt, sich selbst als ein auf einen Glaubensakt begründetes System zu betrachten, da sie, wenn sie die über einen göttlichen Weg mitgeteilte Wahrheit nicht annehmen kann, diese ohne überzeugende Gründe ablehnen muss.<sup>337</sup> Aus einer liberalen Perspektive, die keineswegs diejenige eines Leo Strauss war, stellt sich diese Herausforderung gleichwohl nicht in dieser Schärfe. Es soll schließlich gerade innerhalb des politischen Gemeinwesens den Bürgern die Chance gegeben werden, ihr Leben nach eigenen Vorstellungen zu führen, und dazu gehören selbstverständlich auch religiöse Überzeugungen, die sich auf die angenommene Wahrheit eines göttlich offenbarten Willens stützen.<sup>338</sup> Der Liberalismus ist in erster Linie auf die *Freiheit*, nur in Abhängigkeit von dieser auf die *Wahrheit* verpflichtet.

### 2.1.2 Begriffliche Wurzeln bei Spinoza

Der Begriff des theologisch-politischen Problems geht auf den gleichnamigen Traktat von Baruch de Spinoza (1632-1677) zurück, in welchem dieser die real existierende Religion als Mittel zu demjenigen Zwecke geißelt, die Menschen in Unfreiheit und Unwissenheit zu halten und diese im Namen eines transzendenten Gottes ihr Blut und ihr Leben für denjenigen Monarchen einsetzen zu lassen, der die Deutungshoheit über theologische Fragestellungen besitzt. Nichts aber widerspreche doch der allgemeinen Freiheit mehr, als wenn das freie Urteil des Einzelnen durch Vorurteile eingenommen oder auf andere Weise beschränkt wird.<sup>339</sup> Ironischerweise beschreibt aber gerade die für den gesamten theologisch-

<sup>333</sup>Strauss, L.: *Thoughts on Machiavelli*, Chicago 2006, S.184 f., 231; ders.: *Liberalism Ancient and Modern*, New York 1968, S.193.

<sup>334</sup>Strauss, L.: „Preface to Spinoza's Critique of Religion“, in: ders.: *Liberalism Ancient and Modern*, New York 1968, S.255.

<sup>335</sup>Kauffmann, C.: *Strauss und Rawls*, Berlin 2000, S.202.

<sup>336</sup>Strauss, L.: „Einleitung“, in: ders.: *Philosophie und Gesetz* [1935], GS 2 [1997], S.18.

<sup>337</sup>Strauss, L.: „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“, a.a.O., S.222; ders.: „Preface to Spinoza's Critique of Religion“, a.a.O., S.256.

<sup>338</sup>Zu diesem Verständnis von Autonomie, vgl. unten, Kapitel 5.1.4.2, S.408, Fn. 2925.

<sup>339</sup>Spinoza, TTP [1984: 5.39-6.11]: „Aber mag es auch das letzte Geheimnis einer monarchischen Regierung bleiben und völlig in ihrem Interesse liegen, die Menschen in der Täuschung zu erhalten, und die Furcht, durch die sie im Zaum gehalten werden sollen, unter dem schönen Namen Religion zu verbergen, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und damit sie es nicht für eine Schande, sondern für die höchste Ehre halten, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzugeben, so kann doch in einem freien Staatswesen nichts Unglücklicheres erdacht oder versucht werden als dieses; denn es widerstreitet der allgemeinen Freiheit ganz und gar, das freie Urteil eines jeden durch Vorurteile einzunehmen oder irgendwie zu beschränken.“

politischen Problemkomplex eponyme Schrift das Kernproblem nur unzureichend, um nicht zu sagen: überhaupt nicht – ein fulminantes Argument im übrigen für den einleitend formulierten Gedanken, auf eine etymologische Untersuchung zur Aufklärung eines inhaltlichen Themenfeldes weitgehend verzichten zu wollen. Ein Blick auf die Anthropologie Spinozas, der die insbesondere in der *Ethik* entwickelte Affektenlehre zugrunde liegt, wird dieses Urteil erläutern.<sup>340</sup>

Zunächst scheint Spinozas Forderung nach der Aufhebung von autoritären Denkverboten zugunsten der freien Urteilsbildung des einzelnen Individuums vom Geiste der Aufklärung im Sinne der kantischen Definition durchdrungen; es erscheint verlockend, in das oben angeführte Zitat den angestrebten Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit zu interpretieren. Doch lässt sich bei Spinoza wirklich davon sprechen, dass er dem autonomen Individuum das grundlegende Recht auf freie Selbstbestimmung zugesteht und dieses gegenüber jeder ungerechtfertigten Bevormundung durch eine äußere Instanz verteidigt? Die zentrale Annahme Spinozas besteht in einer Gleichsetzung von Gott und Natur, in seinen Worten: *Deus sive Natura*.<sup>341</sup> Dadurch schließt er einen personalen Gott, der sich nur über den Weg der Offenbarung kundtun könnte, im Wesentlichen aus und setzt an dessen Stelle eine göttliche Natur, von welcher der Mensch selbst, wie jede andere *res*, ebenfalls ein Teil sei.<sup>342</sup> In der Natur geschieht nun nichts, was dieser als Fehler angerechnet werden könnte;<sup>343</sup> demzufolge könne auch der *Conatus* eines jeden Wesens, also das Streben, sein eigenes Fortbestehen zu sichern beziehungsweise homöostatisch in seinem jeweils individuellen Sein zu verharren, niemals als Selbstbehauptung auf Kosten der Welt interpretiert werden, sondern immer nur als der Versuch, in dieser und als Teil von dieser zu gedeihen.<sup>344</sup> Denn der *Conatus* bezeichnet bei Spinoza das gesamte sich selbst reproduzierende System von lebenserhaltenden Bewegungen und auch den darauf folgenden Ruhezuständen, die nicht nur eine Interaktion von Einzelwesen und Umwelt, sondern vielmehr deren Integration voraussetzen. Die genaue Parametrisierung dieses Selbsterhaltungsmusters wird durch die Individualität eines Lebewesens bestimmt.<sup>345</sup> Damit wird der bloße Überlebensdrang in ein Leben gemäß dem individuellen Wesen verwandelt, das reine Verharren im Sein wird ersetzt durch das Verharren in *seinem* Sein: „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.“<sup>346</sup>

Aus diesen Prämissen lässt sich nun ein Rechtsbegriff ableiten, der völlig naturalistisch zu verstehen ist: „Jeder existiert nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich tut jeder nach dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt.“<sup>347</sup> Dieses Recht auf Selbsterhaltung bezeichnet allerdings keinen legitimen Anspruch, den man verfolgen oder auf dessen Durchsetzung man verzichten könnte, den man gegenüber einem anderen geltend machen könnte oder dessen Verletzung ein Unrecht darstellen würde. Es besitzt nicht den Charakter eines Dürfens oder eines Sollens, sondern ausschließlich den eines Könnens, und zwar in dem Sinne, dass der Handelnde gar nicht anders könne als notwendig dem Diktat seiner Natur zu folgen; der Rechtsbegriff spricht nicht von verpflichtenden Normen, sondern von allgemeinen naturgesetzlichen Seinsregeln, er geht vollständig in der faktischen Verfügungsmacht auf.<sup>348</sup>

340Zur Affektenlehre Spinozas vgl. ausführlich Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969, S.83ff., sowie unten, Kapitel 4.1.2.2.1, S.291-293.

341Spinoza, *Eth* IV, Prop. 4, Dem.; *Eth* IV, Praef.; dazu *Eth* I, passim.

342Verbeek, T.: *Spinoza's Theologico-political Treatise*, Aldershot 2003, S.2 f.

343Spinoza, *Eth* III, Praef. [2002: 252]: „Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui“.

344Žižek, S.: *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt 2005, S.38; vgl. *Eth* III, Prop. 6 [2002: 272]: „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.“ Der Begriff der Homöostase wurde 1932 durch Walter B. Cannon eingeführt und bezeichnet „die koordinierten physiologischen Reaktionen, welche die meisten stationären Zustände des Körpers aufrechterhalten“ (Damasio, A.: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München 2000, S.169).

345Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, a.a.O., S.88ff.

346Spinoza, *Eth* III, Prop. 7 [2002: 272-273]: „Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.“ Vgl. auch: *Eth* III, Prop. 6 [2002: 272]: „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.“ sowie *Eth* III, Prop. 8 [2002: 274]: „Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.“

347*Eth* IV, Prop. 37, Schol. 2 [2002: 516-519]: „Existit unusquisque summo naturae jure, & consequenter summo naturae jure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur“.

348Walther, M.: „Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (1670)“, in: Brocker, M.: *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt 2007, S.234; Walther, M.: „Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas“, in: *Studia Spinozana* 1 (1985), S.83; Saner, H.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Baruch de Spinoza“,

Dementsprechend darf diese Selbstbehauptung nicht so interpretiert werden, als ob Spinoza einem Recht des Stärkeren das Wort rede, da er schließlich im eigentlichen Sinne überhaupt nichts rechtfertigt.<sup>349</sup> Die individuelle Natur stellt den jeweils begrenzenden Faktor dar, so dass niemals ein absolutes Maximum an Machtakкумуляtion im Vordergrund steht, sondern immer nur das, was jedem Lebewesen in jener festen Integration mit seiner Umgebung durch die göttliche Schöpfung zugeteilt wird.

Dieser Rechtsbegriff liegt auch Spinozas politischem Denken zugrunde. Die Qualität eines politischen Gemeinwesens müsse anhand des Maßstabs beurteilt werden, inwiefern jedermann in diesem seine Selbsterhaltung, nach welcher er notwendigerweise und von Natur aus strebt, optimal ermöglichen kann.<sup>350</sup> Wie ist nun die allgemeine Freiheit zu verstehen, die es in einer solchen Ordnung zu verwirklichen gilt? Für Spinoza ist ein Ding genau dann als frei zu klassifizieren, wenn es „nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird“<sup>351</sup>. Dabei ist jede *res* aber zwangsläufig ihren Affekten unterworfen, welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers befördern oder hemmen; der Mensch wird durch diese gleichsam gesteuert oder programmiert.<sup>352</sup> Als sinnlich-vernünftiges Wesen ist er „nur so weit gänzlich frei, wie er sich von der Vernunft leiten lässt, weil er nur dann aus Ursachen, die sich durch seine Natur allein adäquat begreifen lassen, zum Handeln bestimmt wird, wenn er durch sie auch mit Notwendigkeit dazu bestimmt wird“<sup>353</sup>. Freiheit schließt Notwendigkeit insofern nicht aus, sondern stützt sich auf sie. Mehr noch: Spinoza interpretiert Freiheit als die „adäquate Einsicht in die Notwendigkeit des Seins“<sup>354</sup>. Das Plädoyer Spinozas für die Vernunft lässt sich also so verstehen, dass er nicht etwa die Affektbestimmtheit durch Vernunftbestimmtheit ersetzen will, es geht ihm vielmehr darum, den Menschen *durch diejenigen Affekte bestimmen zu lassen, die in Einklang mit vernünftiger Erkenntnis stehen*. In diesem Sinne spricht Spinoza nicht von einer freiheitsgesetzgebenden, sondern von einer das Naturgesetz erkennenden Vernunft.<sup>355</sup> Da der Mensch als endliches Vernunftwesen auf die politische Gemeinschaft zu seiner eigenen Vervollkommenung in vielerlei Hinsicht angewiesen ist, steht sein Verhalten innerhalb dieser im Fokus von Spinozas Betrachtungen.<sup>356</sup> Würde jeder nach der Leitung der Vernunft leben, würden alle Menschen notwendigerweise immer und von Natur aus übereinstimmen, doch insofern sie Leiden (*passiones*) unterworfen sind – das heißt: Affektionen, von denen sie nicht die adäquate Ursache sind, die ihrer Natur also nicht vollständig entsprechen –, entstehen Konflikte.<sup>357</sup> Es ist somit die Aufgabe eines politischen Gemeinwesens, die Selbsterhaltung seiner Mitglieder in dem Sinne zu

in: *Pipers Handbuch 3*, München 1985, S.372.

349Geismann, G.: „Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43:3 (1989), S.416.

350Bartuschat, W.: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg 1992, S.224 ff.

351Spinoza, Eth I, Def. 7 [2002: 4-7]: „Ea *res libera* dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur“.

352Vgl. Eth III, Def. 1 [2002: 254-255]: „*Causam adaequatam* appello eam, cujus effectus potest clare, & distincte per eandem percipi. *Inadaequatam* autem, seu *partialem* illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.“ („*Adäquate Ursache* nenne ich eine Ursache, deren Wirkung klar und bestimmt durch diese Ursache erkannt werden kann. *Inadäquate* aber oder *partiale* Ursache nenne ich eine solche, deren Wirkung durch diese Ursache allein nicht erkannt werden kann.“);

Def. 2 [2002: 254-255]: „Nos tum *agere* dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa [...] At contra nos *pati* dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa.“ („Ich sage, dass wir dann *handeln*, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind [...] Dagegen sage ich, dass wir *leiden*, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur die partiale Ursache sind.“);

Def. 3 [2002: 254-255]: „Per *Affectum* intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, & simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per *Affectum actionem* intelligo, alias *passionem*.“ („Unter *Affekte* verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Affektionen. Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Affektionen sein können, verstehe ich unter *Affekt* eine *Handlung*, im anderen Fall ein *Leiden*.“ Leiden bezeichnet dabei immer ein passives Erdulden von Affektionen, nicht etwa einen empfundenen Schmerz.

353Spinoza: TP II, 11 [1994: 25.8-12], Orthographie wurde angepasst. Lat. [1994: 24.5-8]: „atque adeo hominem eatenus liberum omnino voco, quatenus ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quae per solam ejus naturam possunt adaequate intelligi, ad agendum determinatur, tametsi ex iis necessario ad agendum determinetur.“

354Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S.61.

355Geismann, G.: „Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau“, a.a.O., S.411.

356Verbeek, T.: *Spinoza's Theologico-political Treatise*, a.a.O., S.6. Vgl. dazu: TTP, XVI [1984: 232-247].

ermöglichen, dass sie ihr Leben vollständig nach vernünftigen Gesetzen führen können.<sup>358</sup> Zu diesem Zwecke sind die dogmatischen Lehrsätze einer klerikal institutionalisierten Religion nicht geeignet, da sie einer vernünftigen Prüfung nicht standhalten könnten und in den unter ihrer Tutelage stehenden Menschen entsprechend Affekte auslösen müssen, die deren Natur nicht vollständig genügen, demzufolge unvernünftige Handlungen auslösen und friedensgefährdende Konflikte provozieren. Allein der freie Vernunftgebrauch könne gewährleisten, dass sich ein Staat nach vernünftigen Gesetzen verfasse und der Mensch sich zur Vollkommenheit seines Wesens entwickeln könne.<sup>359</sup> Denn nur auf diesem Wege könne sich das natürliche Recht eines jeden einzelnen Menschen, das mit seiner faktischen Selbsterhaltungsmacht gleichzusetzen ist, in ein kollektives Recht einer Gemeinschaft transformieren lassen; deren Bürger besitzen „das Recht, das von Natur jeder zu allem hatte, nun gemeinsam“<sup>360</sup>. Eine solche demokratische Gesellschaft „ist demnach zu definieren als eine allgemeine Vereinigung von Menschen, die in ihrer Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag“<sup>361</sup>.

Für Spinoza ist es also nicht der Zweck des Staates, zu herrschen oder die Menschen in Furcht zu halten, sondern zu bewirken, dass sie einander nicht gegenseitig bekämpfen. Nichts könne dies besser gewährleisten als die Erlaubnis für jeden einzelnen, „zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt“<sup>362</sup>. Die höchsten Gewalten dürfen bestenfalls Handlungen verbieten oder sanktionieren, sollen aber den Menschen als ein vernünftiges Wesen nicht insofern zu einem Tier oder einem Automaten degradieren, als sie ihm Denkverbote auferlegen, seinen Vernunftgebrauch einschränken oder ihn auf die Befolgung falscher Regeln konditionieren, die seiner tatsächlichen Natur nicht entsprechen. Wenn der Zweck des Staates „in Wahrheit die Freiheit“<sup>363</sup> sei, so bedeutet dies jedoch unter Berücksichtigung der in der *Ethik* formulierten Anthropologie eigentlich folgendes: Der Zweck des Staates beinhaltet die *Selbstprogrammierung* seiner Bürger zu Lebewesen, die sich beinahe automatisch einem vorgegebenen Gesetz entsprechend verhalten und diese Lebensweise als ihre Freiheit anerkennen. Mit der Vergesellschaftung einhergehend unterliegen die Menschen Anpassungszwängen und der Disziplinierung ihrer Begierden, ob diese allerdings unter dem Diktat der Notwendigkeit oder aus Vernunftgründen erfolgen, ist für Spinoza insofern nebensächlich, als der Mechanismus über die Affekte ohnehin derselbe sei.<sup>364</sup> Pointiert formuliert: es handelt sich um die Freiheit des Termitenvolks, das gar nicht anders kann, als sich unter den Organisationsbedingungen seines Hügels staatserhaltend zu betragen. Es ist nur Aufgabe des Menschen, aktiv statt passiv die Handlungen zu erkennen, zu denen er sich um seiner Vervollkommenung willen bestimmen lassen soll, also die seiner vernünftigen Natur entsprechende Organisationsform zu finden, wie analog der Termitenstaat dem Termitenvolk angemessen ist.<sup>365</sup> Die Orientierung eines

357Spinoza, *Eth* IV, Prop. 32 [2002: 498]: „Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura convenient.“; *Eth* IV, Prop. 35 [2002: 504]: „Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.“

358Geismann, G.: „Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau“, a.a.O., S.420.

359Spinoza, TTP, Titel [1984: 1]: „Theologisch-politischer Traktat. Enthaltend einige Abhandlungen, in denen gezeigt wird, dass die Freiheit zu philosophieren nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staat zugestanden werden kann, sondern dass sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann.“; TTP, XX [1984: 309.14-21]: „dass nichts die Sicherheit des Staates besser gewährleistet, als wenn Frömmigkeit und Religion bloß in der Übung der Liebe und der Billigkeit bestehen und wenn das Recht der höchsten Gewalten in geistlichen ebenso wie weltlichen Dingen sich nur auf Handlungen bezieht, im übrigen aber jedem das Recht zugestanden wird, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.“ Die Orthographie wurde jeweils angepasst.

360TTP, XVI [1984: 235.4-5].

361TTP, XVI [1984: 237.40-238.2].

362TTP, XX [1984: 309.20-21].

363TTP, XX [1984: 301.29-30].

364Walther, M.: „Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (1670)“, a.a.O., S.235.

365Man darf sich an dieser Stelle nicht davon täuschen lassen, wenn Spinoza schreibt: „Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen [...]“ (TTP, XX [1984: 301.23-25]). Denn damit schließt er nicht, wie der Begriff des „Automaten“ nahelegen würde, etwa aus, dass der Mensch durch die Natur determiniert und programmiert wird, ganz im Gegenteil: die Affektenlehre ist das Fundament seines naturalistischen Ursache-Wirkung-Modells und wird keineswegs suspendiert. Ein Automat bezeichnet bei Spinoza also offensichtlich nicht jeden Körper, der vorbestimmte technische Abläufe selbsttätig realisiert, sondern ganz explizit nur diejenigen Körper, die der eigenen Natur unangemessene Vorgänge auf diese Art und Weise ausführen. Dies mag die Fortführung des obigen Zitats verdeutlichen: „[...] sondern vielmehr zu bewirken, dass ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, dass sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen und dass sie nicht mit Zorn, Hass und Hinterlist sich bekämpfen noch feindselig

politischen Gemeinwesens an der Vernunft ist damit auch lediglich eine empirische Bedingung; würde ein religiöses Dogma dasselbe Verhalten hervorrufen, wäre dies für Spinoza ebenso dienlich.<sup>366</sup> Die klerikal verfasste Religion wird demzufolge nicht aufgrund ihrer unrechtmäßigen Bevormundung und der Aufhebung individueller Freiheit angegriffen, sondern einzig deswegen, weil sie in ihrer über den Kerngedanken der Heiligen Schrift deutlich hinausgehenden Auslegung falsche, das heißt: der menschlichen Natur nicht adäquate, Verhaltensweisen produziert und insofern unwahr ist, dem aus *Deus sive Natura* abgeleiteten Prinzip nicht entspricht.<sup>367</sup> Mittels einer akribisch betriebenen Bibelexegese analysiert Spinoza, dass sich die ursprüngliche christliche Liebesbotschaft in den Dienst an einer den äußerlichen Kultus verwaltenden Kirche verwandelt habe, und damit eine sich in diesem Sinne biblisch-theologisch legitimierende Herrschaft der Freiheit zu philosophieren und damit dem innerstaatlichen Frieden im Wege stehe. Insbesondere im achtzehnten Kapitel seines Theologisch-politischen Traktats zieht er Lehren aus der hebräischen Geschichte, die einer autoritären Einflussnahme der Religion in den weltlichen Bereich eine klare Absage erteilt. Denn eine Bevormundung im Namen des Herrn habe keineswegs zu Frieden und Stabilität beitragen können, im Gegenteil: selbst frommen Königen waren die Propheten „oft unerträglich durch ihre Autorität, die ihnen das Recht gab, darüber zu urteilen, welche Handlung gut, welche gottlos sei, und die Könige selbst zu strafen, wenn sie in einer staatlichen oder persönlichen Angelegenheit gegen ihr Urteil zu handeln wagten“<sup>368</sup>. Es sei also vielmehr notwendig, die klerikalen Amtsträger auf die geistlichen Aufgaben im engeren Sinne zu beschränken und die Entscheidungsmacht über Recht und Unrecht bei der höchsten weltlichen Gewalt zu monopolisieren.<sup>369</sup>

Damit entwickelt Spinoza zwar das theologisch-politische Problem, stellt *prima facie* die einander entgegengesetzten Ansprüche einer an Frieden und Überleben orientierten vernünftigen Organisation des weltlichen Gemeinwesens einerseits sowie einer sich auf das ewige Seelenheil berufenden religiösen Autorität andererseits gegenüber; in diesem Sinne betont er den individuellen Freiheitsanspruch gegenüber einer etablierten und politisch wirksamen Theologie.<sup>370</sup> Doch gleichzeitig nivelliert er dieses Problemfeld wieder, für das sein Theologisch-politischer Traktat namensgebend war. Durch die Gleichsetzung von Gott und Natur wird der freie Vernunftgebrauch sozusagen zu einem Mittel zu dem Zwecke reduziert, diejenigen Prinzipien zu entwickeln, die den Menschen dazu motivieren sollen, sich „freiwillig“ in einem Gemeinwesen friedenssichernd zu verhalten. Das positive Recht übernimmt schließlich dieselbe Funktion einer absoluten, unveränderlichen und ewigen Wahrheit, die einst die religiösen Lehrsätze beanspruchten.<sup>371</sup> Letztlich können diese Prinzipien als Dogmen gesetzt werden, die Grenze zwischen Theologie und Philosophie verschwindet. Das grundsätzliche Spannungsverhältnis des theologisch-politischen Problems, das von zwei gleichermaßen legitimen und voneinander geschiedenen Paradigmen zum Erkenntnisgewinn über Wahrheit und Gerechtigkeit ausgeht und aus dieser ständigen gegenseitigen Provokation nicht zuletzt

gegeneinander gesinnt sind“ (TTP, XX [1984: 301.25-29]; die Orthographie wurde jeweils angepasst). Menschliche Freiheit in diesem Sinne besteht folglich im freien Vernunftgebrauch und somit darin, adäquate Ideen zu erzeugen.

366Verbeek, T.: *Spinoza's Theologico-political Treatise*, a.a.O., S.35. Vgl. TTP, XV [Theologie und Vernunft, 1984: 231.11-25]: „Bevor ich jedoch zu anderem fortschreite, will ich hier noch ausdrücklich bemerken, obwohl es schon gesagt ist, dass ich die Heilige Schrift oder die Offenbarung hinsichtlich ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit sehr hoch schätze. Denn da wir durch das natürliche Licht nicht begreifen können, dass der schlichte Gehorsam der Weg zur Seligkeit ist, sondern da nur die Offenbarung lehrt, dass dies aus der besonderen Gnade Gottes geschieht, die wir mit der Vernunft nicht erfassen können, so ergibt sich, dass die Schrift den Sterblichen einen sehr großen Trost gewährt. Da ausnahmslos alle Menschen gehorchen können und nur sehr wenige (verglichen mit der ganzen Menschheit) durch die bloße Leitung der Vernunft eine tugendhafte Lebensführung erreichen, so müssten wir an dem Heil fast aller Menschen zweifeln, wenn wir das Zeugnis der Schrift nicht hätten.“ Die Orthographie wurde angepasst.

Wim Klever erkennt in der durch die Schrift vermittelten Religion nur einen Ausgangspunkt zum „wahren Gottesdienst“. Religion und Vernunft schließen einander also nicht aus, jene sei aber nur eine Vorstufe zu dieser, im übrigen eine, die auch der zur Vernunftkenntnis Begabte in seiner Kindheit durchlaufen müsse. Vgl. Klever, W.: „Inleiding“, in: Spinoza, B. d.: *Theologisch-politieke Verhandeling*, Delft 2010, S.17: “Volgens de beide geschriften, de *Ethica* en de *TTP*, is de gelovige gehoorzaamheid aan God (zoals die in kerken gepredikt en beleefd wordt) op zijn hoogst een *uitgangspunt voor de ware godsdienst*, geenszins een alternatief voor de ware godsdienst. Het is overigens een uitgangspunt van waaruit ieder mens in zijn kindsheid vertrekt.”

367Vgl. unten, Kapitel 4.1.2.2.2, S.295, Fn.2127.

368TTP, XVIII [1984: 278.37-279.1].

369TTP, XVIII [1984: 280.33-282.3].

370Eslin, J.-C.: *Dieu et le pouvoir*, Paris 1999, S.151f.

371Verbeek, T.: *Spinoza's Theologico-political Treatise*, a.a.O., S.67.

fruchtbares intellektuelles Potential entwickeln konnte, wird dadurch allerdings nicht adäquat wiedergegeben. Mehr noch: Die Annahme, dass der Mensch durch Vernunft allein zu klarer und wahrhafter Erkenntnis gelangen und sich damit vervollkommen könne, schließt in letzter Konsequenz wohl die Möglichkeit vernünftiger Meinungsverschiedenheiten und damit gleichsam paralleler Wahrheiten aus.<sup>372</sup> Dies entzieht einer tatsächlich freiheitlichen Gesellschaft aber ihre Grundlage; ein ausformuliertes und als falsch gebrandmarktes Dogma soll prinzipiell durch ein anderes ersetzt werden, auch wenn dieses offensichtlich noch nicht in eindeutige Rechtssätze transformiert werden konnte. Der Vernunftgebrauch kann insofern nur so lange wahrhaft frei sein, bis durch die Vernunft die Wahrheit erkannt wurde.

### 2.1.3 Ausführung der Problematik im christlichen Kontext

Wenn man von den Besonderheiten der Anthropologie Spinozas absieht, befindet er sich mit dem Ruf nach Emanzipation von theologisch begründeter Bevormundung allerdings am Endpunkt einer Entwicklung, die das ganze Mittelalter geprägt hatte. Zu Beginn dieser Problemstellung, die im europäischen Kontext in erster Linie im Zusammenhang mit den christlichen Kirchen behandelt wird, grundsätzlich aber, wie in Kapitel 5.1.4.2 gezeigt werden soll, ebenfalls auf andere Situationen anzuwenden ist, steht das Zinsgroschengleichnis:

„Gebt denn dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“<sup>373</sup>

Jesu Reaktion auf die Frage, ob an den Kaiser eine Steuer zu entrichten sei oder nicht, „trennt das Politische vom Religiösen“<sup>374</sup>, oder, um es präziser auszudrücken, verweigert eine eindeutige Antwort darauf, wie ein weltliches Gemeinwesen auszugestalten sei. Hätte Jesus Christus damals das kaiserliche Schwert nicht zurückgewiesen, sondern ebenfalls zu führen beansprucht, so Dostojewskijs Großinquisitor, dann hätte er alle Wünsche des Menschen erfüllt; er hätte ihm „gezeigt, wen er anbeten, wem er sein Gewissen überantworten könnte und auf welche Weise alle sich endlich zu einem einzigen allgemeinen und einträchtigen Ameisenhaufen vereinigen könnten“<sup>375</sup>.

Von Beginn an aber betrachtete sich die christliche Religion als unabhängig vom römischen Staat, in dessen Hoheitsgebiet sie entstand und vom dem sie später zunächst verfolgt wurde. Sie musste sich, um sich eines modernen Konzeptes zu bedienen, im Rahmen der Zivilgesellschaft, häufig auch im Untergrund, keinesfalls jedoch innerhalb des politischen Bereichs entfalten; entsprechend misstrauisch klingen die grundlegenden Texte gegenüber den Einrichtungen des Staates, durch welchen schließlich die zentrale Erlösungsfigur der Religion verfolgt und ans Kreuz geschlagen wurde.<sup>376</sup> Trotz dieses Misstrauens verhält sich die junge Glaubensgemeinschaft jedoch nicht offen feindlich gegenüber der staatlichen Gewalt, zumindest nicht nach ihrer eigenen Interpretation. Eine theologische Begründung der weltlichen Obrigkeit gehört jedoch nicht zum offenbaren Kern des Christentums, sondern nur zu dessen Traditionsbestand.<sup>377</sup> Ein christliches Gemeinwesen lasse sich nicht auf Erden verwirklichen, sondern befinde sich im Himmel;<sup>378</sup> in der diesseitigen Welt sei der Christ ein Fremder.<sup>379</sup> Diese Auffassung spiegelte sich in der Organisationsform der urchristlichen Gemeinden, deren Mitglieder – offenbar erstmals – nicht durch eine gemeinsame Herkunft oder ein gemeinsames Gesetz, sondern ausschließlich durch einen gemeinsamen Glauben miteinander verbunden waren.<sup>380</sup> In der paulinischen ἐκκλησία – der Begriff bezeichnet ursprünglich die Volksversammlung in einer griechischen Polis – sollten Gleichheit der Mitglieder und Herrschaftsfreiheit bestehen, ohne jedoch bestehende Machtstrukturen in dieser Welt angreifen oder

<sup>372</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.27, Fn. 156.

<sup>373</sup>Mt 22, 21. [Elberfeld] Vgl. auch: Lk 20, 25, Mk 12, 17.

<sup>374</sup>Adam, A.: *Politische Theologie*, Zürich 2006, S.121.

<sup>375</sup>Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.347: «пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник». Vgl. zur Zwei-Schwerter-Lehre unten, Kapitel 3.2.2.4.2.2, S.180, Fn.1341.

<sup>376</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.274; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.70 f.; Brague, R.: „Entretien. Avec Christophe Cervellon et Kristell Trego“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, a.a.O., S.40 f.

<sup>377</sup>Adam, A.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.121; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.115 ff.

<sup>378</sup>Philipp 3, 20.

<sup>379</sup>Hebräer 11, 13.

<sup>380</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.115.



revolutionieren zu wollen, weder innerhalb der Gemeinde noch im großräumigen Imperium Romanum.<sup>381</sup> So konnte man sich auch mit dem römischen Gemeinwesen arrangieren, wünschte eine friedliche Koexistenz.<sup>382</sup> In diesem Sinne ist die Positionierung des Christen zur staatlichen Gewalt zu verstehen, die Paulus im Römerbrief deutlicher ausführt:

„Jedermann ordne sich den Obrigkeiten unter, die über ihn gesetzt sind; denn es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre; die bestehenden Obrigkeiten aber sind von Gott eingesetzt. Wer sich also gegen die Obrigkeit auflehnt, der widersetzt sich der Ordnung Gottes; [...] Darum ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um des Zorngerichts, sondern auch um des Gewissens willen. Deshalb zahlt ihr ja auch Steuern; denn sie sind Gottes Diener, die eben dazu beständig tätig sind. So gebt nun jedermann, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer, Zoll, dem der Zoll, Furcht, dem die Furcht, Ehre, dem die Ehre gebührt.“<sup>383</sup>

Damit könnte das theologisch-politische Problem bereits gelöst sein. Der gläubige Christ soll sein diesseitiges Leben nach den der Offenbarung entsprechenden moralischen Forderungen führen, Gott und seinen Nächsten lieben und auf Erlösung im Jenseits hoffen, während sich die politische Obrigkeit um weltliche Strukturen kümmert. Nachhaltige und existenzielle Konflikte treten aber genau in dem Moment auf, wenn die Organisationsform des Gemeinwesens Handlungen vom Gläubigen verlangt, die seiner Religion widersprechen, respektive ihm Handlungen untersagt, die er dem Selbstverständnis seiner religiösen Überzeugungen gemäß unternehmen müsste, wenn also die Forderungen des politischen Gemeinwesens in den Augen des Gläubigen dessen ewiges Heil und Erlösung gefährden und ganz konkret den Forderungen eines guten Lebens zuwider laufen. Dabei stellt die Kirche ihren Gehorsamsanspruch über denjenigen des Staates, was zu Loyalitätskonflikten führen musste.<sup>384</sup> In der Apostelgeschichte heißt es, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen,<sup>385</sup> und Thomas Hobbes stellt im *Leviathan* klar:

„[...] daß ein Gemeinwesen ohne souveräne Macht nur ein Wort ohne Inhalt ist und nicht bestehen kann, daß Untertanen den Souveränen schlichten Gehorsam in allen Dingen schulden, worin ihr Gehorsam nicht Gottes Geboten zuwiderläuft [...]. Zum vollständigen Wissen über die staatsbürgerlichen Pflichten fehlt nur noch, daß man weiß, was diese Gebote Gottes sind. Denn ohne dies weiß ein Mensch nicht, wenn ihm etwas von der Staatsmacht befohlen wird, ob es Gottes Gebot widerspricht oder nicht; und so verstößt er entweder durch allzuviel staatsbürgerlichen Gehorsam gegen die göttliche Majestät, oder er übertritt aus Furcht, gegen Gott zu verstoßen, die Gebote des Gemeinwesens.“<sup>386</sup>

Diesen Spagat zwischen den Forderungen des Evangeliums einerseits und des römischen Gemeinwesens andererseits konnten bereits die frühen Christen nicht erfüllen, da eine Beteiligung an dem für den Fortbestand Roms als konstitutiv aufgefassten Kaiserkult den christlichen Prinzipien widersprach. Der Staat habe hier seine Kompetenzen überschritten, indem er sich nicht auf seine politische Organisationsfunktion beschränke, sondern selbst eine religiöse Qualität reklamiere.<sup>387</sup> Die angesprochene friedliche Koexistenz der unterschiedlichen Entitäten war nur aus der Perspektive der Christen überhaupt möglich, aus dem Blickwinkel des Imperiums musste jede Formation eines neuen gesellschaftlichen Verbundes einen grundsätzlich feindlichen Akt darstellen.<sup>388</sup> Insofern wurde, zumindest unter den von den Christen gewählten Bedingungen, den urchristlichen Gemeinden *in dieser Verfassung* durch die römische

<sup>381</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.294f.; Taubes, J.: *Abendländische Eschatologie*, München 1991, S.146; vgl. dazu auch unten, Kapitel 3.1.1.1, S.111, wodurch klar werden sollte, dass das Nebeneinander von politischer und despotischer Herrschaft, von πόλις und οἶκος, durchaus eine lange Tradition hatte.

<sup>382</sup>Demandt, A.: *Der Idealstaat*, Köln 1993, S.370 f.

<sup>383</sup>Römer 13, 1-2, 5-7. [Schlachter]

<sup>384</sup>Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, Stuttgart 1982, S.50.

<sup>385</sup>Apostelgeschichte 5, 29 [EU]: „Petrus und die Apostel antworteten: Man muss Gott mehr gehorchen als Menschen.“

<sup>386</sup>Hobbes, T.: *Leviathan* II, 31 [1996: 301]; engl. [1886: 162]: “that a commonwealth, without sovereign power, is but a word without substance and cannot stand: that subjects owe to sovereigns simple obedience, in all things wherein their obedience is not repugnant to the laws of God [...] There wants only, for the entire knowledge of civil duty, to know what are those laws of God. For without that a man knows not, when he is commanded anything by the civil power, whether it be contrary to the law of God or not: and so, either by too much civil obedience, offends the Divine Majesty; or through fear of offending God, transgresses the commandments of the commonwealth.”

<sup>387</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.117.

<sup>388</sup>Taubes, J.: *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, S.146; vgl. ausführlicher unten, Kapitel 3.1.2.2, insb. S.130-131.

Obrigkeit überhaupt ihr Existenzrecht *innerhalb dieser Welt* abgesprochen. Diese Problemstellung war allerdings unter theoretischen Gesichtspunkten noch weitgehend unkompliziert, da sich zumindest eine eindeutige Frontstellung zwischen den Gläubigen und dem deren Bewegung unterdrückenden römischen Gemeinwesen konstruieren ließ. Später allerdings, als der Staat christlich geworden war, nicht jedoch die Kirche absorbiert hatte oder in dieser aufgegangen war, präsentierte sich dieses Problem in völlig neuer Form. Denn nun waren die Vertreter der weltlichen und der geistlichen Gewalt gleichermaßen Christen und wollten dies auch sein; die für das Mittelalter grundlegende, aber keinesfalls neue Annahme, dass alle Gerechtigkeit göttlichen Ursprungs und jedes irdische Lebewesen dieser unterworfen sei, wurde nie in Frage gestellt.<sup>389</sup> Gleichwohl ergab sich die Unterscheidung zwischen, *cum grano salis*, einem heiligen und einem profanen Aufgabenbereich aber nicht von selbst. Insbesondere die päpstliche Einflussnahme auf die weltliche Sphäre stellte dabei die entscheidende Herausforderung dar, da auch die Definitionsgewalt nicht eindeutig abgegrenzt war. Zwar wurde eine Differenzierung der beiden Machtbereiche akzeptiert und auch theologisch begründet, da die geistliche Gewalt aber *ratione peccati* urteilen konnte – das heißt: die Einordnung von Handlungen und Gesetzen unter der Kategorie der Sünde und die Belegung sündhafter Verfehlungen mit kirchlichen Sanktionen – und die Einschätzung dessen, was nach diesem Maßstab bewertet werden musste, in der Hoheit der Kirche beziehungsweise des Papstes selbst lag, war die Reichweite des päpstlichen Zugriffs praktisch unbegrenzt. Dies war seit der Dekretale *Novit ille* des Papstes Innozenz III. (1160-1216) auch schriftlich festgehalten und galt fortan als Bestandteil des kanonischen Rechts.<sup>390</sup> Dieser Anspruch war äußerst ernstzunehmen, denn das Urteil der geistlichen Gewalt, dass ein Herrscher wider die göttliche Gerechtigkeit handle, darf in dieser historischen Epoche nicht unterschätzt werden. Der Christ stand also zwischen zwei sich nicht nur harmonisch ergänzenden, sondern durchaus konfliktären Gesetzen.<sup>391</sup>

Aktualisieren konnte sich das theologisch-politische Problem in diesem spezifisch christlichen Kontext aber erst durch die „Streckung des eschatologischen Horizontes“<sup>392</sup>. Das Urchristentum wandte sich gegen die jüdische wie römische Apotheose des Gesetzes und entwickelte eine radikale Kritik an weltlichen Institutionen; man betrachtete die politische Organisationsform des weltlichen Daseins als unwichtig und setzte dem bestehenden Wertesystem die Gottes- und die Nächstenliebe entgegen.<sup>393</sup> Schließlich herrschte in den ersten Jahren nach Christi Kreuzigung noch die Naherwartung der Parusie, also der baldigen Wiederkehr des Herrn, des damit verbundenen Endes dieser Welt und der Verwirklichung des Reiches Gottes vor,<sup>394</sup> diese Hoffnung der Urgemeinde schwand jedoch nach und nach. Während zuvor die Abkehr vom irdischen und lediglich vorläufigen Dasein im Mittelpunkt stand, verlangte die Parusieverzögerung von der jungen Religionsgemeinde, sich mit diesen einst unwichtigen Fragen des Zusammenlebens zu beschäftigen.<sup>395</sup> Die Christen mussten nunmehr auch in der diesseitigen Welt einen Standpunkt entwickeln, der mit dem jenseitigen Erlösungsgedanken und den damit verbundenen moralischen Forderungen vereinbar war.<sup>396</sup> Der Glaube lässt sich seinerseits aber kaum auf rational nicht auflösbare Fragen und

389Vgl. dazu unter anderem die Bergpredigt Jesu, Mt 6, 33 [Elberfeld]: „Trachtet aber zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit! Und dies alles wird euch hinzugefügt werden.“; Augustinus, CD I, 21 [1863: I, 32.5]: „ipse fons iustitiae Deus“. Zur Gerechtigkeit im Alten Testament, vgl. Ps 11, 7 [EU]: „Denn der Herr ist gerecht, er liebt gerechte Taten; wer rechtschaffen ist, darf sein Angesicht schauen.“ Auch außerhalb eines biblischen Kontextes war diese Auffassung nicht unbekannt, vgl. Cicero, De legibus II, 8 [1865; VIII, 273]: „Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei: ex quo illa lex, quam di humano generi dederunt, recte est laudata; est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.“

390Vgl. unten, Kapitel 3.2.2.4.5, S.191, Fn.1413.

391Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.240 ff.; Boshof, E.: *Europa im 12. Jahrhundert*, Stuttgart 2007, S.145; Nörr, K. W.: „Recht und Religion: über drei Schnittstellen im Recht der mittelalterlichen Kirche“, in: *ZRG KA*, 79 (1993), S.6f.

392Adam, A.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.121.

393Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.265.

394Biblische Belegstellen u.a.: 1 Thess 4, 15 [EU]: „Denn dies sagen wir euch nach einem Wort des Herrn: Wir, die Lebenden, die noch übrig sind, wenn der Herr kommt, werden den Verstorbenen nichts voraushaben.“ Mt 16, 28 [Elberfeld]: „Wahrlich, ich sage euch: Es sind einige von denen, die hier stehen, die werden den Tod keinesfalls schmecken, bis sie den Sohn des Menschen haben kommen sehen in seinem Reich.“

395Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.270.

396Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Tübingen 2006, S.184.

Aussagen über eine transzendente Realität beschränken.<sup>397</sup> Er vertritt die absolute Wahrheit seiner Lehre und leitet daraus letzte Verbindlichkeiten ab, die nicht zur Diskussion stehen, denn jeder Kompromiss könnte dem Einzelnen die Möglichkeit versperren, sein ewiges Seelenheil zu erreichen. Eine solche heilsverbindliche Wahrheit ist unbedingt und total, sie erfasst notwendigerweise das ganze menschliche Leben.<sup>398</sup> Die offenbarten Prinzipien stehen dabei nicht nur im Zeichen einer interesselosen Erkenntnis,<sup>399</sup> sondern dienen mitunter als Grundlage, um Regeln für das richtige Handeln im täglichen Leben abzuleiten.<sup>400</sup> Folglich beansprucht der Glaube legitimerweise eine ihm entsprechende Ordnung auch der diesseitigen Welt.<sup>401</sup> Diese Forderung von Religionen sollte nicht unterschätzt werden, setzt sie doch der politischen Entscheidungsfindung, die sich gemeinhin nicht auf eine offenbarte Wahrheit stützen kann und daher auf normative Letztbegründungen ihrer Handlungsweisen verzichtet, einen absoluten Anspruch entgegen, dem eine sich auf die menschliche Vernunft stützende Lehre prinzipiell nicht auf Augenhöhe begegnen kann. Denn das wissenschaftstheoretische Paradigma des kritischen Rationalismus fordert ja gerade die konsequente Absage an alle Dogmen und absolute Wahrheiten, betrachtet wissenschaftliche Theorien lediglich als Modelle, die Zusammenhänge verdeutlichen und begreifbar machen.<sup>402</sup> Während menschlichen Gesetzen damit nur begrenzte Gültigkeit zukomme und diese verändert werden können, sei das göttliche Gesetz zeitlos und dementsprechend dem *ius humanum* als „umfassender sittlicher wie rechtlicher Bestimmungsrahmen vorgeordnet“<sup>403</sup>. An der Frage, ob das positive Gesetz dem *ius divinum* entspreche, entzündeten sich Konflikte zwischen geistlichen und weltlichen Autoritäten – auch und gerade im christlichen Kontext, in welchem sich die Transformation der göttlichen Gebote in irdische Anweisungen schließlich weniger direkt vollziehen ließ als im Judentum.<sup>404</sup> Wie bereits erwähnt wurde, zeichnet sich das theologisch-politische Problem für Leo Strauss demzufolge durch die Schwierigkeit für die Philosophie aus, die Möglichkeit der Offenbarung zu widerlegen; andernfalls wäre der scheinbar freie Vernunftgebrauch entweder lediglich ein abhängiger oder seines Zeichens selbst auf einen Glaubensakt gestützt.

Institutionell verwirklichte sich das theologisch-politische Problem im Nebeneinander zweier voneinander geschiedener Instanzen, dem Dualismus von Kirche und Staat, welche die in eine öffentliche Körperschaft geronnene geistliche beziehungsweise weltliche Gewalt repräsentieren. Angesichts des Aufschubs der Parusie begann die katholische Kirche, sich nicht mehr als rein pneumatische Einheit zu betrachten, sondern durchaus gegen innere Widerstände einen hierarchischen Anstaltscharakter anzunehmen.<sup>405</sup> Dabei stellt die Kirche eine „menschliche Vereinigung einer vollständig neuen Art“<sup>406</sup> dar, da sie sich prinzipiell nicht zur Organisation des sozialen und politischen Lebens berufen sah, sondern dazu, die Gläubigen zum ewigen Seelenheil zu führen. Neben dem Problem von untergeordneter Bedeutung, dass die Kirche aufgrund der Desintegration der zivilen Autoritäten des Römischen Reiches infolge der germanischen Invasionen zumindest übergangsweise soziale und politische Aufgaben übernehmen musste, fand sie sich mit einer weiteren, strukturellen Herausforderung konfrontiert: Einerseits predigte die Kirche mit der Erlösung ein Gut nicht von dieser Welt, andererseits betrachtete sie sich als durch Gott und Christus beauftragt, die irdischen Voraussetzungen für eine mögliche Erlösung zu schaffen – und dies um so mehr, als Gott schließlich in seinem Sohn auf Erden Mensch wurde.<sup>407</sup> Zwar war das Existenzprinzip der Kirche

397Forndran, E.: „Religion und Politik“, a.a.O., S.12.

398Lübbe, H.: „Politische Theologie als Theologie repolitisierte Religion“, in: Taubes, J. (Hg.): *Der Fürst dieser Welt*, München 1985, S.50.

399Kauffmann, C.: *Strauss und Rawls*, a.a.O., S.195.

400Forndran, E.: „Religion und Politik“, a.a.O., S.13.

401Ebd., S.12.

402Lenk, K.: „Methodenfragen der politischen Theorie“, in: Lieber, H.-J. (Hg.): *Politische Theorien*, a.a.O., S.1003; vgl. auch oben, S.56, Fn.325.

403Graf, F. W.: *Moses Vermächtnis*, München 2006, S.25.

404Vgl. Bague, R.: *La loi de dieu*, a.a.O., S.351 ff.

405Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.310ff.; vgl. dazu auch: Altaner, B. / Stüber, A.: *Patrologie*, Freiburg 1966; Harnack, A. v.: *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Darmstadt 1980, S.32ff.

406Manent, P.: *Histoire intellectuelle du libéralisme*, a.a.O., S.20: « l'Église – association humaine d'un genre tout à fait nouveau », in der englischen Ausgabe *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton 1994, S.4: „the Church, which was a human association of a completely new kind“, eigene Übersetzung.

407Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton 1994, S.4; Bague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.224.

ein geistliches, namentlich der christliche Glaube und die Hoffnung auf Erlösung; dennoch bestand sie als zeitliche Institution innerhalb der irdischen Welt, und dies nicht als Zweckvereinigung, sondern als vollkommene Gemeinschaft, als *societas perfecta*. Dieser Begriff geht auf die von Aristoteles beschriebene, alle Lebensbereiche des Menschen in sich einbeziehende *κοινωνία τέλειος* zurück, die dieser mit der von Natur aus in vollständiger Autarkie und um des guten Lebens willen bestehenden Polis als ontologischer Entität identifiziert.<sup>408</sup> In der katholischen Ekklesiologie wird damit die Institution der Kirche als eine unabhängige Gemeinschafts- und Gesellschaftsordnung beschrieben, „die neben den säkularen Ordnungen und Staaten gleichen Rechtes ist, ja noch mehr, sie sei die eigentlich vollkommene Gesellschaft, welche den anderen gesellschaftlichen und staatlichen Gebilden als Vorbild vor Augen gestellt wird“<sup>409</sup>. Es handelt sich somit um eine menschliche Gemeinschaft, die keiner anderen Gruppierung bedarf, um ihre spezifischen Ziele zu erreichen. Die Kirche stellt insofern eine *societas perfecta* dar, weil sie die Einmischung des Staates nicht benötigt, um die für den Menschen heilsnotwendigen Mittel bereitzustellen. Papst Leo XIII. beschrieb 1885 diese Gemeinschaft in seiner Enzyklika *Immortale Dei* wie folgt:

„Wenngleich nun diese kirchliche Gesellschaft ebenso aus Menschen besteht wie die politische, so ist doch wegen des Zieles, das ihr gesetzt ist, und wegen der Mittel, durch welche sie dieses zu erreichen sucht, eine übernatürliche und geistliche und eben darum von der bürgerlichen Gesellschaft durchaus verschieden. Da sie aber durch Gottes gnädigen Ratschluss in sich und durch sich alles besitzt, was zu ihrem Bestand und ihrer Wirksamkeit erfordert wird, so ist sie nach ihrem Wesen und Recht – und dies ist von höchster Wichtigkeit – eine vollkommene Gesellschaft. Wie das Ziel, das die Kirche anstrebt, weitaus das erhabenste ist, so ist auch die ihr innewohnende Gestalt hervorragend über jede andere; sie ist weder geringer als die bürgerliche Gewalt, noch dieser in irgendwelcher Weise untergeben.“<sup>410</sup>

Als solche vollständige Gemeinschaft bedurfte die Kirche aber auch einer weltlichen äußeren Organisation, die immer mit Machtstrukturen, Herrschaftsmitteln und Sanktionsmechanismen verbunden ist.<sup>411</sup> Nicht zuletzt aufgrund dieses zeitlichen Vorsprungs gegenüber den späteren Nationalstaaten stellte paradoxerweise die Kirche selbst schließlich auch den ersten weltlichen „Staat“ dar.<sup>412</sup> Da sich zudem grundsätzlich alle menschlichen Handlungen in gut und böse, sündhaft und nicht-sündhaft unterteilen ließen, ergab sich für die Kirche die Pflicht, buchstäblich Einfluss auf das ganze menschliche Leben zu nehmen. Dies beinhaltete notwendigerweise auch das politische Gemeinwesen sowie den weltlichen Regenten als Christen, auch wenn sich aus den Schriften des Neuen Testaments als Basis aufgrund der vorhandenen Spannung zwischen Parusieerwartung und Arrangement mit der diesseitigen Welt kaum eindeutige Aussagen bezüglich des Politischen extrahieren lassen.<sup>413</sup> Somit musste die geistliche Gewalt zwangsläufig, wenn sie ihren Auftrag ernst nahm, die Suprematie über die weltliche Gewalt anstreben<sup>414</sup> – und dabei den Verlockungen widerstehen, die sich durch die mögliche Durchsetzung der christlichen Sendung mittels politischer Zwangsbefugnis ergeben konnten.<sup>415</sup> Denn die Kenntnis über das Wort Gottes und dessen Interpretation lässt unter Umständen sogar die Anwendung von Gewalt durch den Wissenden nicht etwa nur gegen, sondern sogar *zugunsten* derjenigen „zweckmäßig und legitim“<sup>416</sup> erscheinen, die sich dem göttlichen Willen bewusst oder unbewusst widersetzen. Das Mittelalter war durch diesen Konflikt der

408Pol. I, 1252b27 [1989: 77]: „Doch die aus mehreren Dörfern zusammengesetzte vollkommene Gemeinschaft ist der Staat, der sozusagen bereits über die Grenze der vollen Selbstgenügsamkeit verfügt, der nun zwar des Lebens wegen entstanden ist, aber doch um des guten Lebens willen besteht.“ Zur metaphysischen Rolle der antiken Polis vgl. ausführlich unten, Kapitel 3.1.1, S.105ff.

409Kienzler, K.: *Der religiöse Fundamentalismus*, München <sup>5</sup>2007, S.51f.

410Leo XIII., *Immortale Dei*, deutsche Übersetzung angelehnt an Leo XIII.: *Lumen de coelo – Bezeugt in seinen Allocutionen, Rundschreiben, Constitutionen, öffentlichen Briefen und Akten, Buch III*, Wien: Brzezowsky 1890, S.67-92; ASS 18 [1885], S.165: „Haec societas [sc. Ecclesia], quamvis ex hominibus constet, non secus ac civilis communitas, tamen propter finem sibi constitutum, atque instrumenta, quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis: atque idcirco distinguitur ac differt a societate civili: et, quod plurimum interest, societas est genere et iure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria, voluntate beneficioque conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat. Sicut finis, quo tendit Ecclesia, longe nobilissimus est, ita eius potestas est omnium praestantissima, neque imperio civili potest haberi inferior, aut eidem esse ullo modo obnoxia.“

411Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.187.

412Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, Frankfurt 1995, S.190.

413Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.270f.

414Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, a.a.O., S.5.

415Wolin, S. S.: *Politics and Vision*, Princeton <sup>4</sup>2006, S.108.

beiden Gewalten geprägt, der sich keineswegs auf eine einseitige Einflussnahme der Kirche auf die politische Struktur reduzieren lässt. Gleichmaßen versuchten die weltlichen Regenten, die religiöse Gewalt zur Sicherung ihrer Herrschaft zu vereinnahmen oder sogar die Lehre in ihrem theologischen Gehalt zu verändern. So lässt sich der erste Anruf des Zinsgroschengleichnisses auf Hosius von Córdoba zurückverfolgen, der damit die Einmischung des römischen Kaisers Constantius II. in genuin theologische Angelegenheiten zu unterbinden versuchte.<sup>417</sup> Der Freiheitsruf der Kirche war aus der eigenen Logik heraus ambivalent. Die *libertas ecclesiae* meinte nicht nur die Freiheit von externen Einmischungen, sondern auch die Freiheit zur Verkündung des Evangeliums – und die damit häufig verbundene Umgestaltung des weltlichen Bereichs nach eigener Maßgabe.<sup>418</sup>

Die Trennung von Kirche und Staat und die Frage danach, ob der weltlichen oder der geistlichen Gewalt Vorrang gewährt werden und ob dies in Form einer Einordnung, Überordnung oder Unterordnung geschehen sollte, ist ein wesentliches und spezifisches Merkmal der politischen Konfiguration des Abendlandes. Insbesondere die Verbindung von religiösem Auftrag und politischer Macht im Katholizismus hat zu diesem europäischen Sonderweg beigetragen, da sie einerseits die Differenzierung der beiden Sphären zu verfestigen half, sich andererseits in einer machtvollen Kirche manifestierte, die sich nicht einfach auf einen rein spirituellen Bereich zurückdrängen ließ.<sup>419</sup> Nicht ohne Grund formuliert Pierre Manent das theologisch-politische Problem wie folgt:

„One can present this problem in an almost mathematical form: 'given the characteristics of the Catholic Church, find the political form *X* that makes it possible to ensure the secular world's independence.'“<sup>420</sup>

Das „Leben zwischen zwei Gesetzen“<sup>421</sup> und das daraus resultierende dauerhafte Spannungsverhältnis, in dem jede institutionelle Antwort auf die Herausforderung durch die Kirche gleichzeitig eine neue Problemstellung eröffnete,<sup>422</sup> sollte zu einer fruchtbaren Quelle der Kritik, des Wandels und nicht zuletzt der politischen Theoriebildung werden.<sup>423</sup> Es stellt mithin den strukturellen Wesenskern der europäischen Zivilisation dar.<sup>424</sup> Für den Übergang von antiken zu neuzeitlichen Politikvorstellung ist die Kenntnis des theologisch-politischen Problems unentbehrlich: „Das christliche Politikdenken in seinem Wandel vom frühen *Gemeinde-* über das spätantike *Kirchendenken* zur *christlichen Reichsidee* des Mittelalters generiert ein neuartiges Paradigma des Politischen und bildet insgesamt gesehen die Brücke von der Polis zum Staat“<sup>425</sup>. Vor diesem Hintergrund soll also zunächst die Herausbildung eines eigenständigen und eigengesetzlichen weltlichen Bereichs in Abgrenzung zu einer religiösen Sphäre nachvollzogen werden, um auf dieser Basis die Frage nach dem Inhalt der liberalen Idee und insbesondere des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs beantworten zu können.

#### 2.1.4 Zum Begriff des Theologischen und des Politischen

Für die europäische Geschichte wesentlich zeichnet die Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und den weltlichen Institutionen, im Mittelalter vertreten in erster Linie durch das ebenfalls einen universalen Herrschaftsanspruch proklamierende christliche Reich – *Sacrum Imperium* seit 1157, *Heiliges Römisches Reich* seit 1254 –, später dann auch durch die aufstrebenden nationalstaatlichen Monarchien. Nachdem in der Nachfolge Christi, der *rex et sacerdos* zugleich war, die Leitung der Christenheit

416Cortese, E.: *Il diritto nella storia medievale*, Vol. 2, Rom 1997, S.92: „e che, assoggettando la parola sacra al 'magistero' ecclesiastico, ne rende opportuna e legittima anche l'occasionale forzatura“, eigene Übersetzung.

417Bori, P. C.: „Date a Cesare quel che è di Cesare...“ (Mt 22,21)“, in: ders. (Hg.): *L'estasi del profeta*, Bologna 1989, S.61.

418Vgl. dazu auch die Bemerkung oben, Kapitel 1.3.3, S.50, zur ambivalenten Bedeutung des Freiheitsrufes der Kirche, der *libertas ecclesiae*.

419Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, a.a.O., S.49.

420Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, a.a.O., S.9.

421Prodi, P.: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, München 2003, S.21.

422Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, a.a.O., S.4; Dorschel, A.: *Ideengeschichte*, a.a.O., S.124.

423Dawson, C.: *Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur*, Düsseldorf 1953, S.24.

424Eslin, J.-C.: *Dieu et le pouvoir*, a.a.O., S.9.

425Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.45.

gleichermaßen *sacerdotium* und *regnum* als voneinander unterschiedenen, aber aufeinander bezogenen Gewalten anvertraut worden war, lässt sich die abendländische Geschichte bis zur Reformation zunächst als ein Spannungsverhältnis zwischen Kaiser und Papst verstehen.<sup>426</sup> Doch ist die grundsätzliche Struktur dieser Problemstellung nicht auf die abendländische Geschichte beschränkt, sondern weist allgemein wiedererkennbare Züge auf. Für eine sinnvolle Interpretation ist allerdings ein den jeweiligen Ideen angemessener begrifflicher und inhaltlicher Kontext notwendig. Die Trennung zwischen Kirche und Staat, zwischen einer vorrangig geistlich und einer vorrangig weltlich ausgerichteten Institution, lässt sich außerhalb des mittelalterlichen und modernen europäischen Kontextes nicht verallgemeinern, weder findet man sie in der griechisch-römischen Antike noch beim jüdischen Volk Gottes noch in der islamischen Welt, in der sich der Begriff der *Umma*<sup>427</sup> als religiöser Gemeinschaft aller Muslime sowohl auf die Kirche als auch auf die Gesellschaft anwenden ließe.<sup>428</sup> Ebenso soll an späterer Stelle versucht werden, aus dem theologisch-politischen Problem gewonnene Erkenntnisse auf säkulare Phänomene anzuwenden; diesbezüglich mag die Kennzeichnung als „theologisch“ allerdings problematisch erscheinen. Es erscheint somit geboten, den Begriff des Theologisch-Politischen zu untersuchen und gegebenenfalls entsprechend zu erweitern.

Von einem *theologischen* Problem zu sprechen ist insofern zu eng gefasst, als dieser Begriff eine bestimmte Art voraussetzt, über das Göttliche nachzudenken. Die Theologie bezeichnet eine – im Sinne des *fides quaerens intellectum* und des *credo ut intelligam* des Anselm von Canterbury – vernünftige, durch das Prisma des *Logos* und des Diskurses gebrochene Auseinandersetzung mit der göttlichen Offenbarung, die gerade für das Christentum typisch ist.<sup>429</sup> Dieses spezifische Merkmal geht auf den Kontakt des noch jungen Christentums mit Synkretismen aus Religion und Philosophie in der hellenistischen Epoche zurück. Dadurch trat das Christentum, je nach Blickwinkel, „dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung“<sup>430</sup> oder wurde zu einer komplexen Glaubenslehre verfälscht, „welche an dem Evangelium zwar ihre Gewissheit, aber nur zum Teil ihren Inhalt hatte, und demgemäß auch von solchen ergriffen werden konnte, welche mehr nach Erkenntnis als nach Religion suchten“<sup>431</sup>. Ob diese Melange zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Liebesbotschaft und Streben nach Wahrheit, nur Ergebnis eines göttlichen Heilsplans<sup>432</sup> oder der historischen Kontingenz war und wie dieses Resultat zu beurteilen ist, soll an dieser Stelle nicht behandelt werden.<sup>433</sup> Die christliche Theologie und die Entwicklung der Dogmatik wurden jedoch unstrittig nicht zuletzt über Paulus entscheidend durch diesen Impuls beeinflusst. Gleichwohl wird politische Einflussnahme unter Berufung auf das Göttliche nicht erst durch ein solches vernunftgebundenes Vorgehen ermöglicht; eine Durchsetzung transzendenter Inhalte ohne eine derartige Vermittlung durch die menschliche Vernunft erscheint sogar weitaus beunruhigender und *prima facie* durchaus naheliegender. Denn wenn sich bereits im christlichen Kontext dieses Spannungsfeld entwickeln konnte, wo doch auf göttliche Gebote und Verbote zugunsten göttlicher Ratschläge weitgehend

426Mierau, H. J.: *Kaiser und Papst im Mittelalter*, Köln 2010, S.8ff.

427*Umma* (أمة) ist eine Verkürzung von الأمة الإسلامية (al-Umma al-islāmīya), der, so wörtlich, „islamischen Gemeinschaft“.

428Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.19 f.

429Ebd., S.20 f.; Brague, R.: „Entretien. Avec Christophe Cervellon et Kristell Trego“, a.a.O., S.17 f.

430Ratzinger, J. [Benedikt XVI.]: „Glaube, Vernunft und Universität“, in: ders.: *Glaube und Vernunft*, Freiburg 2006, S.19.

431Harnack, A. v.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Darmstadt 1983, S.19, Orthographie modernisiert. Sh. auch: ebd., S.20: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. Indem es in sich zusammenfasste und auf einen vorzüglichen Ausdruck brachte, was die griechische Philosophie und das Evangelium [...] an religiösen Erkenntnissen boten, indem es dem Suchen nach Offenbarung ebenso entgegenkam, wie dem Streben nach universalen Erkenntnissen, indem es endlich dem Zwecke der christlichen Religion, göttliches Leben der Menschheit zu bringen, sich ebenso unterordnete, wie dem Ziele der Philosophie, die Welt zu erkennen, ist es das Mittel geworden, durch welches die Kirche die alte Welt erobert und die neuen Völker erzogen hat.“

432So z.B. Ratzinger, J.: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg 2003, S.74 ff.

433Die zentrale Rolle spielt diese Frage und damit im Wesentlichen die unterschiedliche Auffassung des katholischen Gottesbegriffes, der göttliches Handeln mit Vernunft, „σὺν λόγῳ“, unterstellt, und der evangelischen, sich auf das ursprüngliche biblische Wort beziehenden Sola-scriptura-Lehre, allerdings in der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI., die für Aufregung und Irritation sorgte. Einzig der Gedanke, dass nicht vernunftgemäßes Handeln dem Wesen Gottes zuwider sei, begründete das umstrittene Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II. Paleologos, wie der Papst selbst herausstellt, vgl. dazu: Ratzinger, J. [Benedikt XVI.]: „Glaube, Vernunft und Universität“, a.a.O., S.17, Fn. 5.

verzichtet wird,<sup>434</sup> so sollte sich der Konflikt<sup>435</sup> in einem Umfeld, in welchem sich das Göttliche über positiv gesetztes Recht wesentlich unmittelbarer in die Organisation der diesseitigen Welt einmischt, nicht gerade entschärft werden. Dementsprechend wäre der Begriff einer *theo*-politischen Problemstellung, die gleichermaßen Theologie, Kalām<sup>436</sup> wie auch andere Bezugnahmen auf ein göttliches Gesetz oder den Willen Gottes umfasst, angemessener. Darüber hinaus sollte man in korrekter Verwendung des Altgriechischen vom *Theio*-politischen sprechen, wenn man keinen personalisierten Gott voraussetzen will. Denn *ho theos* (ὁ Θεός) bezeichnet einen figürlichen Gott, der die natürliche Vorstellungsform des Göttlichen (*to theion*, τὸ θεῖον) überschreitet.<sup>437</sup>

Damit wird im Spannungsfeld zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre für die einflussnehmende Dimension ein weiterer Begriff des Göttlichen gesetzt; für eine Berücksichtigung des Phänomens der politischen Religionen müsste dieser jedoch noch in Richtung eines *Realissimum*, eines Höchstwertes als Gegenstand der „theologischen“ Betrachtung erweitert werden, welches auf den Bezug zu einem transzendenten oder jenseitigen Göttlichen als Grundvoraussetzung verzichten kann. Ein funktionaler Religionsbegriff würde damit den Wesenszug vernachlässigen, den eine Religion dem Verständnis der klassischen Religionswissenschaft zufolge notwendigerweise beinhalten muss, nämlich „die Absicht, alles auf einen transzendenten Gott bzw. zumindest auf einen göttlichen Bereich verehrend zu beziehen und von diesem her zu verstehen“<sup>438</sup>. Es wäre dann möglich, auch diejenigen Phänomene einer Analyse nach theologischen Kriterien zu unterziehen, die einen universalen Grund des Existierens anerkennen, dieses Absolutum jedoch nicht hinsichtlich einer transzendenten Wirklichkeit untersuchen.<sup>439</sup> Man könnte somit „jeder Absolutsetzung einer Wirklichkeit, die für das Denken, Fühlen, Wollen, Handeln und Sein eines Menschen sinnstiftend und letztentscheidend ist, ein religiöses Moment“<sup>440</sup> zusprechen. Ähnlich lässt sich eine formale Definition verstehen, die Religion „als eine Weise menschl[ichen] Existierens aus der Relation zu einem [...] Sinn-Grund“ begreift, „der als das schlechthin Gründende u[nd] Sinnspendende die Deutung des Seienden im ganzen sowie aller Seinsbereiche [...] betrifft“<sup>441</sup>. Religion ist gleichsam „das, was uns unbedingt angeht“<sup>442</sup>, der *ultimate concern*. Dieser Religionsbegriff besitzt nun eine höhere Extension als der ursprüngliche, der traditionellen Religionswissenschaft entlehnte, bezieht aber dennoch eine agnostische Weltanschauung nicht ein, da in diesem Fall der Sinngrund weder immanent noch transzendent, sondern überhaupt nicht relevant oder nicht vorhanden ist. Religion wird als Gegenstand des theologischen Sektors in der skizzierten Problemstellung also mit einem „engagierten Immanentismus“<sup>443</sup> gleichgesetzt, in dem „etwas als letzter Sinngrund gilt und sich der Mensch auf dieses Ziel hin engagiert“<sup>444</sup>.

434Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.356, unterscheidet mit Ambrosius zwischen „commandements“ und „conseils“.

435Falls ein solcher Konflikt überhaupt besteht, denn davon ist in einer religiös-politischen Einheitswelt nicht unbedingt auszugehen. In der modernen abendländischen Gesellschaft, die eine Trennung dieser beiden Sphären kennt und die das zentrale Untersuchungsfeld der vorliegenden Arbeit darstellt, stellt ein derart unmittelbarer Bezug auf eine göttliche Autorität aber eine Herausforderung an die weltliche Organisation und die Autonomie der Individuen dar.

436علم الكلام (‘ilm al-kalām) bezeichnet ein Äquivalent des islamischen Kulturraumes zur Theologie, das aber nicht die für die Theologie so wesentlichen engen Verbindungen zur Philosophie voraussetzt. Insbesondere die für das Christentum typische Ausprägung einer *fides quarens intellectum*, eines „Glaubens, der nach Einsicht sucht“, lässt sich in diesem Maße im Kalām nicht feststellen. Vgl. Brague, R.: „Entretien. Avec Christophe Cervellon et Kristell Trego“, a.a.O., S.16 f., sowie ders.: „En quoi la philosophie islamique est-elle islamique?“, ebd., S.113: « Enfin, il ne s'est formé en islam aucune théologie dont le programme aurait été la connaissance rationnelle des choses divines, comme à partir de saint Anselme, mais seulement le Kalām, pure apologétique. » bzw. ders.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.276: « Les penseurs musulmans commencèrent, à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, à construire en langue arabe une apologétique destinée à montrer par des raisonnements dialectiques la plausibilité de leur propre religion et l'absurdité des autres. Cette discipline reçut le nom de Kalām. »

437Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.22.

438Behrens, M.: „Politische Religion“ – eine Religion?, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 2, Paderborn 1997, S.249.

439Baird, R.: *Category formation and the history of religions*, Den Haag 1971, S.18, S.167.

440Behrens, M.: „Politische Religion“ – eine Religion?, a.a.O., S.254.

441Schlette, H.-R.: s.v. Religion, LThK<sup>2</sup> 8, Sp. 1165.

442Tillich, P.: „Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?“ [1955/56], in: *GW V* [1964], S.40.

443Schlette, H.-R.: s.v. Religion, LThK<sup>2</sup> 8, Sp. 1166.

444Behrens, M.: „Politische Religion“ – eine Religion?, a.a.O., S.255.

Dieselbe Analyse kann für die zweite Dimension, nämlich für diejenige, auf welche durch Bezug auf das Göttliche Einfluss genommen werden soll, durchgeführt werden. Rémi Brague schlägt hier vor, den Begriff des Politischen auf den des Praktischen zu erweitern, da sich transzendent sanktionierte und heilsverbindliche Vorschriften üblicherweise auf alle Lebensbereiche auswirken, von denen das Politische nur einen neben dem Ethischen und dem Wirtschaftlichen darstellt.<sup>445</sup> Die vorliegende Arbeit konzentriert sich allerdings in der Tat auf den politischen Bereich, wobei zugegebenermaßen ein durchaus weitreichender Begriff dessen vorausgesetzt wird. *Politisch wird eine Handlung genau dann, wenn sie mögliche Auswirkungen auf die Handlungsfreiheit eines anderen haben kann.* Dementsprechend richtet sich die hier eingenommene Perspektive nicht per se auf die individuelle, durch religiöse Überzeugungen begründete Moral oder die individuellen, göttlichen Gesetzen gemäßen pflichtschuldigen Handlungen, sondern zieht diese erst dann in Betracht, wenn sie die legitimen Ansprüche der weiteren durch die politische Gemeinschaft verbundenen Individuen beeinträchtigen könnten. Gerade der wirtschaftliche Bereich ist, sofern gesetzliche Rahmenbedingungen eingeführt werden, grundsätzlich einer, der vom Politischen im angeführten Verständnis kaum zu trennen ist. In diesem Sinne kann im weiteren Verlauf dieser Untersuchung berechtigt von einem *politischen* Problem gesprochen werden; wenn dagegen von einem *theologischen* die Rede ist, so ist das dem in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingegangenen Konstrukt geschuldet. Gemeint ist aber zunächst immer ein weiter und nicht zwangsläufig personeller oder supra-personeller Begriff des Göttlichen, bisweilen sogar nur ein *Realissimum* in Form eines *ultimate concern*.

Das theologisch-politische Problemfeld wird unter strukturellen Gesichtspunkten als eine Matrix aus zwei Dimensionen aufgespannt. Zum einen liegt dieser eine Dichotomie zwischen Autonomiestreben und Bevormundung zugrunde, die aber zum anderen um die Frage der Legitimität dieser Ausübung von Herrschaftsmacht ergänzt wird. Die Arena, in welcher dieser Konflikt ausgetragen wurde und wird, kann nur der öffentliche Raum des politischen Gemeinwesens sein, der logische Ort, an dem die Beschränkungen äußerer Freiheiten durchgesetzt, zurückgenommen und jeweils begründet und mit rechtlichen Sanktionen versehen werden. Es lassen sich historisch und ideengeschichtlich kaum allgemeingültige Aussagen darüber feststellen, was unter dem Politischen zu verstehen ist; „[d]ie Bedeutungen, die das Wort *politisch* mit der Zeit angenommen hat, sind nicht nur vielfältig, sondern sie widersprechen sich teilweise auch“<sup>446</sup>. Dabei ist nicht nur eine positive Definition des Politischen aufschlussreich, sondern insbesondere eine Begriffsbestimmung *ex negativo*, in welcher diejenigen Entitäten in den Blick genommen werden, gegen welche sich der politische Bereich abgrenzen will und gegen deren Bevormundung sich die Forderungen nach Selbstbestimmung richten. Während sich die griechische Antike auf eine mit der Bürgerschaft identische Polis bezog und vom privaten Bereich des *oikos* abgrenzte,<sup>447</sup> hatte die mittelalterliche Scholastik den Gegensatz von einer geistlich-kirchlichen und einer weltlich-politischen Sphäre im Blick.<sup>448</sup> Während sich dieses Spannungsverhältnis zunächst zwischen zwei konkreten überindividuellen Ordnungen entwickelte, trat allmählich auch das Individuum als eine Instanz mit eigener Legitimation in den Vordergrund. Die soeben eingeführte Begriffsbestimmung des Politischen, die sich auf die Einschränkungen von Handlungs- und Selbstbestimmungsfreiheit bezieht, spiegelt diesen für das theologisch-politische Setup charakteristischen Wesenszug wider und soll letztlich dazu dienen, das liberale von einem republikanischen Paradigma abzugrenzen.

Gleichwohl lassen sich auch andere Herangehensweisen an eine nähere Bestimmung des Politischen finden. Dolf Sternberger will drei Wurzeln der abendländischen Politikvorstellungen identifizieren, die sich zwar jeweils an der Norm des sittlich Guten orientieren, sich aber dabei auf derart unterschiedliche Welt- und Menschenbilder stützen, dass sie zu miteinander unvereinbaren staatlichen Systemen führen, selbst wenn sie Herrschaftsmacht direkt durch eine Orientierung an einem sittlichen Imperativ legitimieren.<sup>449</sup> Dabei spitzt er diese zu drei einander ausschließenden Paradigmen zu: die Politologik mit Aristoteles als prototypischem Vertreter, die auf Augustinus und die Scholastik zurückgehende Eschatologik sowie die

<sup>445</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.22 f.

<sup>446</sup>Meier, C.: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, a.a.O., S.15.

<sup>447</sup>Sh. unten, Kapitel 3.1.1.1, S.111-111.

<sup>448</sup>Schmitt, C.: *Der Begriff des Politischen*, Berlin <sup>3</sup>1991, S.9 f.; Meier, C.: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, a.a.O., S.27; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.79.

<sup>449</sup>Sternberger, D.: *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt 1984, S.384 f.



von Machiavelli begründete Dämonologik.<sup>450</sup> Carl Schmitt reduziert das Politische dagegen auf eine Unterscheidung zwischen Freund und Feind, wobei diese Feindschaft keine moralische Kategorie bezeichnet. Der politische Feind „ist eben der andere, der Fremde“, und es ist für diesen wesentlich, dass er in einem letzten Bezugspunkt etwas existentiell anderes darstellt, so dass mit ihm im Extremfall Konflikte auf Leben und Tod möglich sind, die nicht durch einen Kompromiss oder den Schiedsspruch eines unbeteiligten Dritten zu beider Befriedigung gelöst werden können.<sup>451</sup> Dies behandelt nur den *hostis*, den öffentlichen Feind, nicht aber den *inimicus*, den privaten Gegner, auf den allein das biblische Gebot der Feindesliebe bezogen sei.<sup>452</sup> Zur Verdeutlichung dieses Gegensatzes zwischen Freund und Feind schreibt Schmitt:

„Wenn der Gegensatz von Gut und Böse nicht ohne weiteres und einfach mit dem von Schön und Häßlich oder Nützlich und Schädlich identisch ist und nicht unmittelbar auf ihn reduziert werden darf, so darf der Gegensatz von Freund und Feind noch weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermengt werden. Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten.“<sup>453</sup>

Einer liberalen Perspektive bleibt eine solche Beschreibung dessen, was spezifisch politisch ist, notwendigerweise fremd. Sie verzichtet dezisionistisch auf die Angabe von Gründen, um Herrschaft zu rechtfertigen, und fasst Politik als das Streben nach Machtanteilen auf. Für eine Theorie zum Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen und Individuen in einem Gemeinwesen, mithin das zentrale Thema politischer Philosophie, ist sie ohnehin nicht geeignet, denn: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.“<sup>454</sup> Damit kann der Staat kaum als Instrument zur Verwirklichung der gleichen Freiheit aller Individuen dienen, ist er doch auf einer Konzeption gegründet, die in einer heterogenen Gesellschaft prinzipiell die Erklärung einer Gruppierung zum öffentlichen Feind erlaubt. Zwar könne politische Neutralität unter bestimmten Umständen durchaus sinnvoll oder angemessen sein, allerdings muss sie immer als eine vorläufige, im Lichte eines als reale Möglichkeit existierenden Kampfes gesehen werden. Der Gegensatz zwischen Freund und Feind müsse sich nicht jederzeit aktualisieren, könne aber gleichwohl niemals aufgehoben werden, da mit diesem auch gleichzeitig der Bereich des Politischen generell wegfiel.<sup>455</sup>

Dennoch ist die Kenntnis der Schmitt'schen Konzeption aus zwei Gründen hilfreich. Zunächst zeigt sie erneut die prinzipielle Notwendigkeit auf, den Begriff des Politischen inhaltlich aufzuklären, da offensichtlich deutlich voneinander zu unterscheidende Lesarten kursieren. Zum anderen wird sich die von Schmitt beschriebene Struktur aber auch gerade in denjenigen Weltanschauungen wiederfinden, die als Herausforderungen an die liberale Gesellschaft zu bezeichnen sind, handle es sich dabei um fundamentalistische oder totalitäre Ideologien. Für deren Verständnis im Zusammenhang mit dem theologisch-politischen Problem gilt es das Themenfeld der politischen Theologie in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken.

---

450Ebd., S.87-380.

451Schmitt, C.: *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S.27.

452Ebd., S.29.

453Ebd., S.27.

454Ebd., S.20.

455Ebd., S.35 ff.

## 2.2 Zum Begriff der Politischen Theologie

### 2.2.1 Grundsätzliche Überlegungen: Die Erledigung jeder politischen Theologie?

Will man sich wissenschaftlich mit einem modernen Begriff der politischen Theologie<sup>456</sup> – und nicht mit der gleichlautenden varronischen *θεολογία πολιτική* der Antike<sup>457</sup>, die aus einer christlichen Perspektive eine unerlaubte Vergötzung des Diesseitigen darstellen würde<sup>458</sup> – auseinandersetzen, so darf kein Weg an der Debatte zwischen Carl Schmitt und Erik Peterson in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts vorbeigehen. Dabei führte zunächst Schmitt in einer Kritik des zeitgenössischen liberalen Systems der Weimarer Republik den Begriff der politischen Theologie wieder in den öffentlichen Diskurs ein und versteht darunter „die Identifikation christlicher Verheißung mit zeitlich-politischen Formen“<sup>459</sup>. Die soziale und staatsrechtliche Struktur jeder Epoche stimme demnach mit ihrem metaphysischen Weltbild überein; in diesem spiegle sich ihre gesamte politische und geistesgeschichtliche Lage wider.<sup>460</sup> Während die im Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts verankerte Transzendenz Gottes gegenüber der Welt mit der Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat parallel lief, entwickelten sich im 19. Jahrhundert Immanenzvorstellungen zur vorherrschenden metaphysischen wie staatsphilosophischen Lehre. Dies drückte sich in Identitätslehren von Regierenden und Regierten, von Staat und Souveränität oder von Staat und Rechtsordnung aus. Das bisherige Zentralgebiet, die Theologie, wurde als Streitgebiet in einem vier Jahrhunderte andauernden Prozess zugunsten anderer Zentralgebiete – zunächst dem Metaphysischen, dann dem Moralischen und schließlich dem Ökonomischen – abgelöst und damit neutralisiert. Die Entwicklung lässt sich als dialektischer Prozess begreifen, der vom absoluten Staat des 18. Jahrhunderts über den neutralen und nicht-interventionistischen Staat des 19. Jahrhunderts zum totalen Staat des 20. Jahrhunderts führte. Beinahe sprichwörtlich wurde dieser Zusammenhang in Schmitts zugespitzter These:

„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“<sup>461</sup>

Gegen jenen totalen Staat des 20. Jahrhunderts wendet sich Schmitt, denn dieser Staat müsse als „total aus Schwäche“<sup>462</sup> verstanden werden, der seine gesellschaftlichen Befugnisse erweitert und ausdehnt, ohne sich jedoch in seinem Kerngebiet, dem Politischen, ernsthaft positionieren zu wollen. Der moderne Staat besitze also „neue Machtmittel und Möglichkeiten von ungeheurer Intensität“<sup>463</sup>, sei aber lediglich „total in einem rein quantitativen Sinne, im Sinne des bloßen Volumens, nicht der Intensität und der politischen Energie“<sup>464</sup>.

Schmitt fordert nun den Übergang von einem quantitativ zu einem qualitativ totalen Staat, dessen Totalität nicht aus Schwäche, sondern vielmehr aus Stärke resultiert, und der zwischen Freund und Feind unterscheiden kann und will.<sup>465</sup> Zu diesem Zweck will Schmitt aus einer äußerst voluntaristischen Gottesvorstellung die staatsrechtliche Souveränität des Fürsten ableiten, setzt das theologische Wunder mit

<sup>456</sup>Zur Begriffsgeschichte vgl.: Wacker, B. / Manemann, J.: „Politische Theologie“, in: dies. (Hg.): *Politische Theologie – gegengelesen*, Berlin 2008, S.28-46.

<sup>457</sup>Vgl. dazu unten, Kapitel 3.1.2.1: Römische Religion und römisches Staatsdenken, S.121 ff.

<sup>458</sup>Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“ [1970], in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.19.

<sup>459</sup>Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“, a.a.O., S.17. Schmitt schließt mit diesem positivistischen Ordnungskatholizismus an Donoso Cortés an, im übrigen auch in der Identifikation des Gegners, des liberalen Bürgertums, und nimmt auch dessen aphoristische Bestimmung als „clase discutidora“, wenn auch in orthographisch nicht ganz korrektem Spanisch, gerne auf, vgl.: Schmitt, C.: *Politische Theologie*, Berlin 1985, S.75: „Eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen“; vgl. Donoso Cortés, J.: *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, Weinheim 1989, S.517 ff.

<sup>460</sup>Schmitt, C.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.59 f.

<sup>461</sup>Ebd., S.49.

<sup>462</sup>Schmitt, C.: „Die Wendung zum totalen Staat“, in: ders.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Hamburg 1940, S.187.

<sup>463</sup>Ebd., S.186.

<sup>464</sup>Ebd., S.187.

<sup>465</sup>Motschenbacher, A.: *Katechon oder Großinquisitor?*, Marburg 2000, S.138.

dem Ausnahmezustand in der Jurisprudenz gleich. Ein souveräner Akt im Ausnahmezustand transzendiere die Rechtsordnung in demselben Maße wie ein göttliches Wunder die eigentlich geltenden Naturgesetze außer Kraft zu setzen vermag.<sup>466</sup> Denn: „Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme“<sup>467</sup>. In einer solchen Situation verliert für den Normalfall gesetztes Recht seine Gültigkeit, der Souverän entscheidet kraft reiner Deziision, jenseits von Recht und Norm im normativen Nichts,<sup>468</sup> die Autorität brauche, „um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben“<sup>469</sup>. Die Rechtsordnung basiere demnach nicht auf einer Norm, sondern auf einer die Ordnung erst hervorbringenden Entscheidung.

Dem Liberalismus und der parlamentarischen Demokratie fehle eine feste theologische Grundlage, weshalb sie durch die Diktatur eines über den Ausnahmezustand verfügenden Souveräns abgelöst werden müsse.<sup>470</sup> Schmitt orientiert sich dabei durchaus an der altrömischen Vorstellung, in welcher die Diktatur einen legitimen Bestandteil der republikanischen Ordnung darstellt und ursprünglich „eine außergewöhnliche, in der Verfassung für Notsituationen vorgesehene Institution“<sup>471</sup> bezeichnet, die sowohl zeitlich auf sechs Monate befristet als auch an eine bestimmte zu erledigende Aufgabe gebunden war. Eine Diktatur nämlich, die sich nicht an der erfolgreichen Erfüllung dieser Aufgabe messen lassen wolle und somit nicht den Zweck habe, sich selbst überflüssig zu machen, sei ein beliebiger Despotismus.<sup>472</sup> Insofern bricht Schmitts Diktatur auch nicht mit der sehr wortgetreu als Volksherrschaft verstandenen Demokratie, jene suspendiere diese nur, hebe sie aber „im Namen der wahren, erst noch zu schaffenden Demokratie [...] theoretisch nicht auf“<sup>473</sup>. Schmitt differenziert aber, und damit geht er deutlich über die klassische Vorstellung hinaus und rückt den Gedanken der Souveränität in den Mittelpunkt, zwischen einer kommissarischen Diktatur einerseits und einer souveränen Diktatur andererseits. Er bedient sich dabei der vom Abbé Sieyès 1789 getroffenen Unterscheidung zwischen *pouvoir constitué*, der verfassten Gewalt, und *pouvoir constituant*, der verfassungsgebenden Gewalt. Während der kommissarische Diktator den Aktionskommissar eines *pouvoir constitué* darstelle, strebe der souveräne Diktator nicht nach der Erhaltung der Verfassung, sondern will eine neue politische Ordnung schaffen. Er besitzt die unbedingte Aktionskommission eines *pouvoir constituant*. Schmitt rechtfertigt die souveräne Diktatur durch die Annahme, dass „alles Recht eine Emanation des Volkswillens“<sup>474</sup> sei. Die Nation als Urkraft alles staatlichen Wesens könne „beliebig wollen, der Inhalt ihres Wollens hat immer denselben rechtlichen Wert wie der Inhalt einer Verfassungsbestimmung. Sie kann daher beliebig eingreifen mit Gesetzgebung, Rechtspflege oder bloß tatsächlichen Akten“<sup>475</sup>. Diese Qualität gehe, und das wohlgemerkt auf der Grundlage einer theologischen Konzeption, auf den Diktator über.

Insgesamt versucht Schmitt, im Namen der christlichen Theologie eine staatsrechtliche Ordnung zu rechtfertigen, die auf berechenbare oder prognostizierbare Rechtsstaatlichkeit verzichtet und stattdessen dem reinen Deziisionismus eines souveränen Fürsten das Wort redet. Das zentrale Diktum seiner Theorie ist die Antwort auf das *quis iudicabit?*, und zwar insofern, dass derjenige „[s]ouverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“<sup>476</sup>, somit darüber beschließt, wann er der geltenden Rechtsordnung entthone, auf reiner Willkür gegründete Entscheidungen zu treffen wünsche.

Gegen diese politische Instrumentalisierung des Christentums argumentiert Erik Peterson in seinem Aufsatz *Der Monotheismus als politisches Problem* von 1935.<sup>477</sup> Dabei entwickelt er am Beispiel der

466Schmitt, C.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.49.

467Ebd., S.22.

468Ebd., S.42f.

469Ebd., S.20.

470Zur Kritik des Liberalismus durch Schmitt und seine Zeitgenossen, vgl.: Scholz, F.: „Die Theologie Carl Schmitts“, in: Schindler, A. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem?*, Gütersloh 1978, S.154 ff.

471Linz, J. J.: *Totalitäre und autoritäre Regime*, Berlin 2000, S.16.

472Schmitt, C.: *Die Diktatur*, München 1928, S. VIII.

473Schmitt, C.: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1979, S.37.

474Mandt, H.: „Das klassische Verständnis: Tyrannis und Despotie“, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 3, Paderborn 2003, S.66.

475Schmitt, C.: *Die Diktatur*, a.a.O., S.142 f.

476Schmitt, C.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.11.

477Peterson, E.: „Der Monotheismus als politisches Problem“ [1935], in: ders.: *Theologische Traktate*, Würzburg 1994; vgl. dazu: Schindler, A. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen*

augusteischen *pax Romana* die These, dass eine Gleichsetzung der göttlichen Monarchie mit Ausprägungen einer irdischen Königsherrschaft unmöglich sei.<sup>478</sup> Peterson sieht die logische Grenze, an die jede politische Theologie, die im Namen des Christentums betrieben wird, generell stoßen muss, in der Unmöglichkeit, das trinitarische Dogma angemessen in einer weltlichen Struktur und mit menschlichen Mitteln abzubilden. Er greift dabei auf Gregor von Nazianz zurück, der die Unmöglichkeit postuliert, auf Erden eine Analogie zur paradoxen göttlichen Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit zu konstruieren. Zwar habe sich durch die Umbildung des jüdischen Gottesglaubens in der hellenistischen Zeit in eine nicht nur spirituell verstandene göttliche Monarchie sowie durch die Übernahme dieser Formel durch die katholische Kirche seit der Christianisierung des Imperium Romanum die Idee eines christlichen Reiches entwickelt, doch für den christlichen Gott könne es auf Erden kein strukturell gleichwertiges Äquivalent in Form eines souveränen Fürsten geben.<sup>479</sup> Darüber hinaus, und an dieser Stelle greift Peterson den augustinischen Gedanken der beiden *civitates* und der Vorläufigkeit allen irdischen Daseins auf, entspreche der im Römischen Reich weltlich erreichte Friedenszustand nicht dem christlichen Friedenszustand, könne diesem überdies in dieser Welt überhaupt nicht entsprechen. Eine solche Interpretation der *pax Augusta* musste zwangsläufig, wie unten in Kapitel 3.1.3.2 anhand Augustinus' Reaktion auf den Fall Roms noch ausführlicher gezeigt werden soll, „an der christlichen Eschatologie scheitern“<sup>480</sup>. In einer weltlichen Gemeinschaft lasse sich die im Christentum versprochene Erlösung nicht angemessen verwirklichen. Während also Gregor von Nazianz und die griechischen Kirchenväter den politisch-theologischen Charakter des Gottesbegriffes auflösten, schied Augustinus die diesseitige von der jenseitigen Friedensvorstellung und verwarf damit die Möglichkeit der Vollendung der Zeit im Diesseits. Die Bindung der christlichen Verkündigung an das Römische Reich wäre in diesem Sinne theologisch gelöst. Dementsprechend ist Petersons Folgerung für die Möglichkeit einer politischen Theologie unter Berufung auf den christlichen Glauben absolut:

„Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder 'politischen Theologie' vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine 'politische Theologie' geben. Doch die christliche Verkündigung von dem drei-einigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie denn auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der 'höher ist als alle Vernunft'“.<sup>481</sup>

Peterson wendet sich also gegen jede „politische[-] Indienstnahme der Wahrheit“<sup>482</sup>, flüchtet sich jedoch nicht in die Indifferenz. Das Christentum verlange sehr wohl eine Entscheidung, konfrontiere den Menschen mit der Alternative, sich entweder dem aus der Inkarnation entstehenden Rechtsanspruch Gottes zu unterwerfen oder diesen mit allen Konsequenzen, das heißt insbesondere: unter Empfang der Strafe des endzeitlichen Gerichtes, zurückzuweisen.<sup>483</sup> Die ewige Wahrheit richte sich zwar auch an die politische Ordnung, erteile damit der weltlichen Gewalt keinen Freibrief für eine von den christlichen Postulaten unabhängige Willkürherrschaft; es gelte vielmehr, „die politische Macht nicht unabhängig von der Macht

*Theologie*, Gütersloh 1978; Taubes, J. (Hg.): *Religionstheorie und politische Theologie*, 3 Bde., München 1983-1987.

478Maier, H.: „Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie“ [1991], in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.75.

479Peterson, E.: „Der Monotheismus als politisches Problem“, a.a.O., S.104; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.45.

480Peterson, E.: „Der Monotheismus als politisches Problem“, a.a.O., S.104. Peterson beruft sich auch in der Widmung seiner Abhandlung direkt auf Augustinus, ebd., S.47: „*Der heilige Augustinus, der an allen geistigen und politischen Wenden des Abendlandes sichtbar geworden ist, helfe mit seinen Gebeten den Lesern und dem Verfasser dieses Buches!*“ Neben diesem theologischen Argument werden aber auch sehr praktische Gründe wie der Zerfall des weströmischen Reiches unter dem Druck der germanischen Völkerwanderung im fünften Jahrhundert n. Chr. dazu beigetragen haben, dass sich die Idee eines christlichen Reiches und die Theorie der göttlichen Monarchie zunächst nicht aufrechterhalten lassen konnten; vgl. Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.356 f.

481Peterson, E.: „Der Monotheismus als politisches Problem“, a.a.O., S.104 f.

482Scholz, F.: „Zeuge der Wahrheit – ein anderer Kierkegaard“, in: Schindler, A. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem?*, a.a.O., S.145.

483Peterson, E.: „Was ist Theologie?“ [1926], in: ders.: *Theologische Traktate*, a.a.O., S.29.

auszuüben, die der Vater dem Sohne gegeben hat“<sup>484</sup>. Sie lasse sich aber gleichwohl nicht mit politischen Mitteln identitär verwirklichen; die Kirche müsse diesen Wahrheitsanspruch daher paradoxerweise im Leiden, nicht in der Durchsetzung irdischer Macht repräsentieren.<sup>485</sup>

Inwiefern die Erledigungsthese ihre Gültigkeit besitzt und sich somit die Frage einer politischen Theologie in einem christlich geprägten Umfeld nicht stellen dürfte, ist jedoch umstritten. Giorgio Agamben beispielsweise argumentiert, dass sich aus der christlichen Figur der Dreieinigkeit nicht etwa keine Souveränität ableiten lasse, sondern, im Gegenteil, das moderne Konstrukt der Gewaltenteilung der Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist sogar entspräche.<sup>486</sup> Mit dieser „ökonomischen Theologie“ des gegenseitigen Ausgleichs politischer Macht wendet er sich eindeutig gegen Petersons Urteil. Dagegen bestätigt Hans Maier die fortdauernde Aktualität des Verdiktes, politische Theologie sei *post Christum natum* nicht mehr möglich.<sup>487</sup> Er betont weiterhin die jeweilige Eigenständigkeit des geistlichen und des weltlichen Bereiches und unterstützt entsprechend die beiden Kernthesen Petersons – zum einen die Dreieinigkeit nur in der Gottheit selbst, aber nicht in der Kreatur, zum anderen die auf Erden nicht adäquate Abbildbarkeit des Geschenks des ewigen christlichen Friedens.<sup>488</sup> Maier grenzt sich damit von Johann Baptist Metz ab, der allerdings einen anderen Begriff und Funktion der politischen Theologie zugrunde legt und nicht an den Ordnungskatholizismus Carl Schmitts anschließt, gegen den sich Petersons These ursprünglich richtete. Metz gilt die politische Theologie als ein hermeneutisches Mittel, „die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren“<sup>489</sup>; damit wird letzten Endes die Kirche als Institution zur Gestaltung der politischen Ordnung aufgerufen.<sup>490</sup> Gleichwohl distanziert sich Metz ähnlich wie Maier explizit von der Forderung nach einer Politisierung der Kirche, die christlichen Verheißungen dürften nicht direkt in politische Doktrinen umgesetzt werden und damit den eschatologischen Vorbehalt preisgeben, der jede historische Verwirklichung einer Gesellschaft als etwas Vorläufiges, als etwas Vorletztes relativiert. Die christliche Religion richte sich aber dennoch an die Gesellschaft, lasse sich nicht auf die Verkündung einer privaten Heilsbotschaft reduzieren. Ihre politische Funktion sei aber insbesondere die, im Lichte der Offenbarung „ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart“<sup>491</sup> zu erzeugen. Dabei greift Metz auf eine Illustration Walter Benjamins zurück, um den politischen Auftrag der eschatologischen Theologie herauszustellen:

„Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu fördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“<sup>492</sup>

Es mag durchaus einer Replik Hans Maiers zu verdanken sein, der eine relative Autonomie des Staatlichen als notwendige Bedingung einer angemessenen Berücksichtigung des eschatologischen Vorbehalts betonte, dass Metz in einer späteren Präzisierung seiner Auffassung von politischer Theologie dieses Zitat entschärfte.<sup>493</sup>

484Peterson, E.: „Zeuge der Wahrheit“ [1937], in: ders.: *Theologische Traktate*, a.a.O., S.217.

485Scholz, F.: „Zeuge der Wahrheit – ein anderer Kierkegaard“, a.a.O., S.144 f.; Peterson, E.: „Zeuge der Wahrheit“, a.a.O., S.209 f.

486Agamben, G.: *Herrschaft und Herrlichkeit*, Frankfurt 2010.

487Maier, H.: „Politische Theologie – neu besehen“ [2003], in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.99.

488Maier, H.: „Politische Theologie? Einwände eines Laien“, in: *Stimmen der Zeit* 183 (1969), S.91.

489Metz, J. B.: „Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie'“, in: ders.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, S.99.

490Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“, a.a.O., S.15, Fn. 3.

491Metz, J. B.: „Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie'“, a.a.O., S.106.

492Benjamin, W.: „Theologisch-politisches Fragment“, in: *GS II-1* [1977], S.203 f.; vgl. Metz, J. B.: „'Politische Theologie' in der Diskussion“, in: Peukert, H. (Hg.): *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz 1969, S.294.

493Maier, H.: „Politische Theologie? Einwände eines Laien“, in: *Stimmen der Zeit* 183 (1969); Metz, J. B.: „'Politische Theologie' in der Diskussion“, in: Peukert, H. (Hg.): *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz 1969, S.267-301, insb. S.294 f. Zu einer ausführlichen Skizze des Diskussionsverlaufs, vgl.: Scholz, F.: „Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie“, in: Schindler, A. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem?*, a.a.O., S.170-201, insb. S.172-182.

Zu einer ausführlicheren Diskussion über die Tauglichkeit des Christentums für weltliche Politik sei auf Kapitel 5.2.2.4 dieser Arbeit verwiesen; einstweilen soll noch die Antwort von Carl Schmitt selbst auf Petersons „Legende der Erledigung jeder politischen Theologie“ betrachtet werden, die jener in seinem Spätwerk *Politische Theologie II* formulierte. Dabei kritisiert er in erster Linie Petersons Versuch, die augustinische Dichotomie der zwei Reiche aufrechterhalten zu wollen, da im christlichen Äon, dem Interim zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi, eine eindeutige Unterscheidung der beiden *civitates* nicht möglich sei. Zwar identifizierte auch Augustinus *civitas Dei* und *civitas terrena* keineswegs eindeutig mit einer sichtbaren Institution,<sup>494</sup> gleichwohl hatten sich in der abendländischen Geschichte mit Staat und Kirche zwei einigermaßen sauber zu unterscheidende Einrichtungen entwickelt, die eine Trennung zwischen Religion und Politik ermöglichten:

„Religion, das war entweder Sache der Kirche oder reine Privatsache. Politik aber war Sache des Staates. Beides blieb, trotz unaufhörlicher Kompetenzstreitigkeiten, unterscheidbar, solange die Organisationen und Instanzen als sichtbar verschiedene, irdisch bestimmbare Größen anerkannt in der politischen Öffentlichkeit effektiv auftreten und agieren konnten. Solange das der Fall war, konnte man Religion von der Kirche her, die Politik vom Staate her definieren.“<sup>495</sup>

Spätestens seit dem 19. Jahrhundert und dem Entstehen des Industrieproletariats als revolutionärer Klasse, das einen heilsnotwendigen Zustand mit politischen Mitteln erzwingen wollte, sei eine solche Trennung von Religion und Politik jedoch nicht mehr praktikabel: „die überkommene Begriffs-Fassade stürzte ein, als der Staat das Monopol des Politischen verlor“<sup>496</sup>. Insofern stelle auch der geforderte Verzicht auf die politische Einflussnahme durch die Theologie explizit die Aussage einer politischen Theologie dar. In den *civitates permixtae*, die sich auf Erden auch und gerade zu der Zeit des Wirkens Schmitts und Petersons vorfinden lassen, kann auf keine eindeutige Abgrenzung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich zurückgegriffen werden. Man entgehe dem Politischen daher nicht dadurch, dass man sich auf eine neutrale Sachlichkeit, ein vorpolitisches Naturrecht oder auf die reine Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft zurückziehe.<sup>497</sup> Dementsprechend sei die Entscheidung darüber, was politisch ist beziehungsweise was dem politischen Einflussbereich unterworfen sein soll, gleichzeitig schon selbst eine politische und keine theologische Aussage. Wenn Peterson die von Schmitt identifizierte liberale Krisensituation, für welche dieser eine dezisionistische Lösung anbietet, mit einer Nichtzuständigkeitserklärung des Christentums beantwortet, habe jener demnach eine politische Theologie im Namen des Christentums keineswegs erledigt, sondern betreibe sie sozusagen selbst.<sup>498</sup> Schmitt fasst seinen Einwand gegen Peterson wie folgt zusammen:

„Die Augustinische Lehre von den zwei verschiedenen Reichen wird bis zum Jüngsten Tage immer von neuem vor diesem Doppelpunkt der offen bleibenden Frage stehen: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* Wer entscheidet *in concreto* für den in kreatürlicher Eigenständigkeit handelnden Menschen die Frage, was Geistlich und was Weltlich ist und wie es sich mit den *res mixtae* verhält, die nun einmal in dem Interim zwischen der Ankunft und der Wiederkunft des Herrn die ganze irdische Existenz dieses geistig-weltlichen, spiritual-temporalen Doppelwesens Mensch ausmachen?“<sup>499</sup>

Es ist allerdings fraglich, inwiefern Schmitts Argumentation tragfähig ist, eine politische Frage lasse sich, wenn man das Theologische und das Politische als zwei inhaltlich getrennte Bereiche annehmen will, nur *politisch* beantworten, die Erledigungsthese impliziere damit zwangsläufig die von Peterson doch ausgeschlossene Einmischung der Theologie in die Politik. Es handelt sich doch eigentlich lediglich um die Beschreibung der Reichweite eines Beschäftigungsfeldes, das eine Wissenschaft seriöserweise zu behandeln beansprucht, und die damit verbundene Zurückweisung von Aufgaben, die ihr nach eigener Auffassung zu unrecht zugetragen werden. Schließlich könnte auch die Evolutionsbiologie politisch verstandene sozialdarwinistische Thesen als unzulässige Ableitungen ihrer Forschung zurückweisen, wenn diese ein deskriptives *survival of the fittest* als ein normatives *survival of the strongest* fehlinterpretieren, ohne dabei den eigenen Zuständigkeitsbereich in das Politische zu erweitern. In jedem Fall, und das ist

494Vgl. unten, Kapitel 3.1.3.2, S.144, Fn. 1064.

495Schmitt, C.: *Politische Theologie II*, Berlin 1970, S.24.

496Ebd.

497Ebd., S.22.

498Ebd., S.105 ff.

499Ebd., S.107.

vielleicht der gewichtigste Einwand gegen Schmitts zweite Fassung der *Politischen Theologie*, lässt sich, selbst wenn man die Peterson'sche Trennung zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Bereich zurückweisen will, nur ein relativ weit gefasster und allgemeiner Begriff des Politischen vertreten; nicht jedoch die Freund-Feind-Kategorie, die dieser Konzeption in Schmitts Lesart wesentlich zugrunde liegt.

Es gilt aber, die Stoßrichtung von Petersons Argumentation etwas genauer nachzuvollziehen. Denn selbst wenn man dieser gegen Schmitt und andere folgen will, lässt sich aus ihr nur eine Erledigung einer christlichen politischen Theologie in Form einer direkten Repräsentation göttlicher Macht ableiten, nicht jedoch die von Peterson behauptete Erledigung jeder politischen Theologie, auch nicht innerhalb des Christentums.<sup>500</sup> In seiner pauschalen Form ist dieses Urteil unhaltbar.<sup>501</sup> Peterson wandte sich gegen Schmitt sowie generell gegen die zeitgenössische Reichstheologie, welche sich für eine Harmonisierung der nationalsozialistischen Herrschaft mit dem Reich Gottes einsetzte und damit die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer bestimmten – und in ihren wesentlichen Komponenten dem christlichen Gebot der Nächstenliebe ganz sicher nicht entsprechenden – politischen Situation missbrauchte.<sup>502</sup> Dabei musste er aber auch vorläufig und zumindest im Rahmen eines Gegenentwurfes Schmitts Prämisse einer „Entsprechung von himmlischer und irdischer Ordnung“<sup>503</sup> akzeptieren, womit er zwangsläufig die mögliche Reichweite seiner Zurückweisung auf die einer göttlichen Monarchie einschränkt. Er kann auf diesem Weg, um einen Begriff aus der mathematischen Statistik zu entlehnen, nur die Nullhypothese über einen bestimmten und genau definierten Zusammenhang verwerfen.

Betrachtet man jedoch mit Böckenförde die institutionelle<sup>504</sup> politische Theologie in einem weiteren Sinn, eröffnet sich ein über Peterson hinausgehender Begriff, der auch für die moderne Diskussion eine intellektuelle Herausforderung darstellt. Politische Theologie wird demnach definiert als:

„Inbegriff der Aussagen eines Gottesglaubens (einer inhaltlich näher bestimmten göttlichen Offenbarung) über den Status, die Legitimation, Aufgabe und evtl. Struktur der politischen Ordnung, einschließlich des Verhältnisses der politischen Ordnung zur Religion. Ist die Glaubensgemeinschaft als Kirche organisiert, tritt zu diesen Aussagen das Verhältnis Kirche – Staat hinzu. [...] Die (...) Religion ist nicht nur Gottes-Verehrung in Form eines Kults, sie hat darüber hinaus zu ihrem Inhalt eine in nahezu alle Lebensbereiche ausgreifende Lebenslehre mit normativem Akzent sowie eine Interpretation der umgebenden Lebenswirklichkeit der Menschen ('Welt'). Das führt aus sich selbst zu Aussagen/Lehren, die die Ordnungen des politischen Zusammenlebens, deren Status (im Rahmen der theologischen Weltinterpretation), Aufgaben und Kompetenzbereich sowie Legitimation betreffen.“<sup>505</sup>

Politische Theologie in diesem Sinne postuliert ein Verhältnis zwischen theologischer Dogmatik und politischer Theorie, das der Dogmatik „den geltungsmäßigen Primat zurechnet und politische Konsequenzen aus dem vorgegebenen Dogma ableitet“<sup>506</sup>. Dabei können die politischen Handlungsanweisungen nicht nur in Form einer unmittelbaren Deduktion aus der Theologie gewonnen werden. Allein gegen diese direkte Destillation politischer Sätze aus theologischen Prämissen kann sich Petersons Ablehnung tatsächlich richten, die er für den christlichen Kontext durch die nicht adäquat mögliche Abbildung der Trinität begründet.<sup>507</sup> Die Betrachtung der „Politik als Mittel zur Verwirklichung einer religiös gebotenen Ordnung“<sup>508</sup> beschränkt sich aber nicht auf die unmittelbare Deduktion oder, mehr noch, die direkte Repräsentation einer göttlichen Struktur durch die Identifikation mit einer bestimmten

500Böckenförde, E.-W.: „Politische Theorie und politische Theologie“, in: ders.: *Kirchlicher Auftrag und staatliches Handeln*, Freiburg 1989, S.151f.; Honecker, M.: *Grundriß der Sozialethik*, Berlin 1995, S.51f.

501Schindler, A.: „Einführung“, in: ders. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem?*, a.a.O., S.12.

502Maier, H.: „Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie“, a.a.O., S.78 ff.; Nichtweiß, B.: *Erik Peterson*, Freiburg 1992, S.763 ff.; etwas einschränkend bezüglich der Frage, ob sich Peterson explizit gegen Schmitt wandte, ebd., S.810 ff.

503Motschenbacher, A.: *Katechon oder Großinquisitor?*, a.a.O., S.212.

504Die institutionelle Form der politischen Theologie grenzt sich von einer juristischen und einer appellativen Bedeutung ab. Für den hier zu untersuchenden Zweck steht die institutionelle politische Theologie im Vordergrund. Vgl. dazu: Böckenförde, E.-W.: „Politische Theorie und politische Theologie“, a.a.O., S.150ff.

505Böckenförde, E.-W.: „Politische Theorie und politische Theologie“, a.a.O., S.150f.

506Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, a.a.O., S.95.

507Ebd., S.99.

508Zöller, M.: „Individualismus und Populismus – Religion und Politik in Amerika“, in: Forndran, E. (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, a.a.O., S.78.

politischen Verfassung. Politische Aussagen können überdies über den Weg der mittelbaren Deduktion gewonnen werden. Dabei wird den dogmatischen Glaubenssätzen selbst ein geringer politischer Gehalt unterstellt; die politische Form und Theorie werden daher über die Hilfskonstruktion einer Entsprechung von religiöser und politischer Praxis entwickelt. Ebenso können politische Aussagen durch Exegese der Heiligen Schrift und durch Analogieschlüsse auch dort getroffen werden, wo sich der Offenbarungstext einer expliziten Aussage enthält.<sup>509</sup> Es geht in der politischen Theologie „um die politische Bedeutung und die politischen Deduktionen [jeder Art, Anm. d. Verf.] aus und politischen 'Nebenwirkungen' von (...) Theologie und Dogmatik, weil die theologische Basis durch die Dogmatik vorgegeben ist“<sup>510</sup>. Dabei wird Politisches um so autoritärer und kompromissloser begründet, je größer die Reichweite und je höher und unbedingter die Geltung der Theologie angesiedelt wird.

Allgemein sollte man also unter politischer Theologie die Durchsetzung von transzendent oder letztverbindlich begründeten Forderungen in und mittels der diesseitigen weltlichen Politik verstehen.<sup>511</sup> Sie kann sich an eine Glaubensgemeinschaft als Institution, aber auch an den einzelnen Gläubigen richten. Dabei sollte sie, wenn sie mit liberalen Prinzipien vereinbar sein will, dem durch religiöse Prinzipien motivierten Individuum die Teilnahme am politischen Prozess nicht verwehren, erweist sich doch der freiheitliche Charakter des liberalen Staates eben darin, die Religionsausübung nicht in den privaten Bereich zu verdrängen, sondern dieser über die eigentliche Bekenntnisfreiheit hinaus auch öffentliche, und das beinhaltet ebenfalls politische, Gestaltungsmöglichkeiten einzuräumen. Gleichzeitig soll aber auch eine überspannte Sinngebung vermieden werden, welcher man sich widerspruchlos und kollektiv zu beugen hätte.<sup>512</sup> Diese Balance konnte und kann jedoch nicht immer gewährleistet werden.

### 2.2.2 Religiöser Fundamentalismus

Im Zusammenhang mit den Herausforderungen religiöser Natur an eine säkulare Moderne müssen auch fundamentalistische Bewegungen thematisiert werden, die in der öffentlichen Diskussion gemeinhin mit dem islamischen Kulturkreis assoziiert werden, sei es im Kontext der Islamischen Revolution unter Ayatollah Ruhollah Khomeini 1979 in Iran, sei es im Kontext des – spätestens seit dem 11. September 2001 globalen – Terrorismus, der sich auf Allah beruft. Ursprünglich jedoch hat der Begriff christliche Wurzeln, geht er doch auf zwischen 1910 und 1915 in den Vereinigten Staaten veröffentlichte religiöse Schriften verschiedener orthodoxer protestantischer Gruppierungen zurück, die sich unter dem Titel *The Fundamentals – A Testimony to the Truth* gegen das in die Theologie eindringende Gedankengut der Aufklärung und eine damit verbundene Infragestellung der Glaubensgrundsätze wandten.<sup>513</sup> Dabei wurde die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift betont und infolgedessen jegliche von der biblischen Offenbarung abweichende Wissenschaft für nichtig erklärt. Ebenso wurde das Bekenntnis zu diesen *Fundamentals* als notwendig erachtet; niemand könne ein wahrer Christ sein, ohne diesen Standpunkt zu teilen. Diese Auffassung sollte zudem in öffentlichen Bildungseinrichtungen verbreitet werden, und das bedeutete natürlich immer: ausschließlich, nicht als zur kritischen Diskussion stehende Hypothese, sondern als eine

<sup>509</sup>Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, a.a.O., S.99.

<sup>510</sup>Koslowski, P.: „Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?“, in: Taubes, J. (Hg.): *Der Fürst dieser Welt*, München <sup>2</sup>1985, S.32.

<sup>511</sup>Vgl. auch die Definition von Heinrich Meier, der politische Theologie begreift als „eine politische Theorie, politische Doktrin oder politische Positionsbestimmung, für die nach dem Selbstverständnis des politischen Theologen die göttliche Offenbarung die höchste Autorität und die letzte Grundlage ist“ (Meier, H.: *Was ist Politische Theologie?*, a.a.O., S.13).

<sup>512</sup>Cox, H. G.: *Stadt ohne Gott*, Stuttgart 1966, S.122 f.; Habermas, J.: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger“, in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, a.a.O., S.137; Luf, G.: „Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte“, in: Schwartländer, J. (Hg.): *Freiheit der Religion*, Mainz 1993, S.89 ff.; Bielefeldt, H. / Heitmeyer, W.: „Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne“, in: dies. (Hg.): *Politisierte Religion*, Frankfurt 1998, S.13; Muckel, S.: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, a.a.O., S.5 ff. Welche Herausforderungen sich durch die politische Theologie für einen liberalen Staat allgemein ergeben, wird ausführlich in Kapitel 7, S.455 ff. untersucht; die Tauglichkeit des Christentums für weltliche Politik wird dabei insbesondere in Kapitel 5.2.2.4, S.425 ff. betrachtet.

<sup>513</sup>Schmidt, A.: „Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart“, in: Kienzler, K. (Hg.): *Der neue Fundamentalismus*, Düsseldorf 1990, S.10 ff.; Prutsch, M. J.: *Fundamentalismus*, Wien 2007, S.56; Meyer, T.: *Fundamentalismus*, Reinbek 1989, S.15 f.



allgemeingültige Welterklärung anzusehen.<sup>514</sup> Unter Einfluss dieser Bewegung wurden in mehreren Bundesstaaten Gesetze erlassen, die – der Überzeugung folgend, die biblische Schöpfungsgeschichte müsse wortwörtlich und buchstabengetreu verstanden werden – die Lehre der Evolutionstheorie an Schulen untersagten; der Affenprozess von Dayton (*Scopes Monkey Trial*), in welchem der Lehrer John Thomas Scopes 1925 eines Verstoßes gegen dieses Gesetz angeklagt wurde, erlangte Berühmtheit. Diese historischen Tatsachen gleichermaßen wie die Kreationismusdebatte in den Vereinigten Staaten oder die Entstehung aggressiver evangelikaler oder pentekostalistischer Bewegungen legen nahe, dass eine seriöse Betrachtung des Fundamentalismus sich nicht nur auf *Intifada* und *Dschihad*, explodierende Omnibusse und einstürzende Hochhäuser beschränken darf, sondern den Kontext der politischen Theologie generell nicht verlassen sollte.<sup>515</sup>

Doch wie lässt sich das Phänomen des Fundamentalismus für das hier unternommene Vorhaben, die Grundzüge der liberalen Moderne aus der Ideengeschichte und insbesondere aus dem theologisch-politischen Problemkomplex heraus zu entwickeln, greifbar machen?

Zu diesem Zwecke soll an die oben eingeführte Definition von politischer Theologie erinnert werden, nach welcher unter dieser die Durchsetzung von transzendent begründeten Forderungen in der diesseitigen weltlichen Politik verstanden werden soll. Da politische Gemeinschaften immer durch Individuen konstituiert werden, können Religionen auch in einem vollständig laizistischen Staatswesen kaum von einer mittelbaren politischen Einflussnahme ausgeschlossen werden, da durch sie zumindest manche eben jener die Gesellschaft bildenden Individuen wenigstens in Teilen ihrer Überzeugungen und Wertvorstellungen motiviert werden, die wiederum ihre Vorstellung einer gerechten diesseitigen Ordnung prägen dürften.<sup>516</sup> *Die beschriebene Struktur kann genau dann als fundamentalistisch bezeichnet werden, wenn die Verwirklichung dieser mit Bezugnahme auf eine göttliche Ordnung formulierten Ansprüche kompromisslos erfolgen soll, Widersprüche nicht akzeptiert werden, berechnete Forderungen anderer Individuen demzufolge als unberechtigt angesehen werden, pointiert gesagt: wenn die politische Öffentlichkeit umgangen und damit außer Kraft gesetzt werden soll.*<sup>517</sup> In einem solchen Verständnis stellt der Fundamentalismus den Antipoden des Liberalismus dar, welcher prinzipielle Ungewissheit und die daraus resultierende notwendige kritische Selbstprüfung als Wesensmerkmal beinhaltet.<sup>518</sup> Diese Konkretisierung orientiert sich an einer von Heinrich Wilhelm Schäfer vorgelegten strikt formalen Definition von Fundamentalismus:

„Fundamentalistisch sind solche Bewegungen, die (1) religiöse Überzeugungen (irgendwelche Glaubensinhalte) absolut setzen und (2) daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, die das private und öffentliche Leben dem Diktat ihrer religiösen Überzeugungen zu unterwerfen sucht. Der Kontext (3) für eine solche Strategie ist die grundlegende Politisierung aller Lebensverhältnisse in Modernisierungsprozessen.“<sup>519</sup>

Den drei genannten Kriterien soll noch weitere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Zu der Schwierigkeit, die sich durch die Absolutsetzung religiöser Überzeugungen für die Organisation eines pluralistischen politischen Gemeinwesens ergeben kann, wurde in Abschnitt 2.1 bereits ausführlich Stellung genommen. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass eine derartige Verabsolutierung zwar häufig – und in der

<sup>514</sup>Meyer, T.: *Fundamentalismus*, a.a.O., S.16 f.; Joest, W.: s.v. Fundamentalismus, TRE, Bd.11, S.732-738, insb. S.732-735.

<sup>515</sup>Vgl. auch: Riesebrodt, M.: *Die Rückkehr der Religionen*, München 2001, S.28 ff.

<sup>516</sup>Forndran, E.: „Religion und Politik“, a.a.O., S.21.

<sup>517</sup>Eine in Teilen ähnliche Definition legt Jürgen Habermas vor, vgl. „Fundamentalismus und Terror“, in: ders. / Derrida, J.: *Philosophie in Zeiten des Terrors*, Darmstadt 2004, S.55: „Fundamentalistisch' hat einen pejorativen Klang. Mit diesem Prädikat bezeichnen wir eine Geisteshaltung, die auf der politischen Durchsetzung von eigenen Überzeugungen und Gründen auch dann beharrt, wenn diese alles andere als allgemein akzeptabel sind. Das gilt insbesondere für religiöse Glaubenswahrheiten. Wir dürfen freilich Dogmatik und Rechtgläubigkeit nicht mit Fundamentalismus verwechseln. Jede religiöse Lehre stützt sich auf einen dogmatischen Kern von Glaubenswahrheiten. Und manchmal gibt es eine Autorität wie den Papst oder die römische Glaubenskongregation, die festlegt, welche Auffassungen von diesem Dogma und damit von der Orthodoxie abweichen. Fundamentalistisch wird eine solche Orthodoxie erst, wenn die Hüter und Repräsentanten des wahren Glaubens die epistemische Situation einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft ignorieren und – sogar mit Gewalt – auf der politischen Durchsetzung und Allgemeinverbindlichkeit ihrer Lehre beharren.“

<sup>518</sup>Meyer, T.: „Die Politisierung kultureller Differenz“, in: Bielefeldt, H. (Hg.): *Politisierte Religion*, a.a.O., S.52 f.

<sup>519</sup>Schäfer, H. W.: *Kampf der Fundamentalismen*, Frankfurt 2008, S.18.

europäischen Geschichte auch durchaus klassischerweise – bei Religionen festzustellen ist, einerseits aber nicht auf diese beschränkt ist und andererseits auch nicht als allgemeine religiöse Praxis gelten darf.<sup>520</sup> Zudem muss zwischen den religiösen Strategien der Weltflucht und der Weltbeherrschung unterschieden werden.<sup>521</sup> Fundamentalistische Bewegungen in dem hier betrachteten Verständnis als Gegenspieler des Liberalismus zeichnen sich dadurch aus, sich nicht in eine abgeschlossene Gemeinschaft zurückziehen und in weitestgehend friedlicher Koexistenz mit anderen Teilen der Gesellschaft leben zu wollen, sondern zielen auf die politische Durchsetzung ihrer Interessen ab.<sup>522</sup> Ergänzend zu Schäfer ist hier anzumerken, dass der Fundamentalismus die Agora der politischen Entscheidungsfindung, die die legitime Formulierung der Interessen anderer Anspruchsträger impliziert, beseitigen will. Eine angestrebte Veränderung der politischen Gemeinwesens aufgrund religiöser Überzeugungen, die jedoch abweichende Ansichten zu tolerieren bereit ist und entsprechend auf gesellschaftliche Bevormundung und Durchsetzung der eigenen Interessen mit aller Macht zu verzichten bereit ist, kann kaum als fundamentalistisch bezeichnet werden. Es handelt sich bei dieser politischen Ideologie vielmehr um den „Versuch, den modernen Prozeß der Öffnung und der Ungewißheit, sei es ganz, sei es in seinen zentralen Bereichen, umzukehren und die von seinen Verfechtern als zur *absoluten Gewißheit* erklärten Variante der Weltdeutung, der Lebensführung, der Ethik, der sozialen Organisation zu Lasten aller anderen für alle verbindlich zu machen“<sup>523</sup>.

Für die Charakterisierung einer Bewegung als fundamentalistisch ist es also nicht hinreichend, dass es dieser im Kern „um den Traum einer religiös begründeten *societas perfecta*“<sup>524</sup> gehe, eine umfassende Gemeinschaft eigenen Rechts, die um des höchsten denkbaren Zieles willen besteht und als solche keiner politischen und insofern nicht als legitim und weisungsbefugt akzeptierten Gesetzgebung unterworfen sein will. Maßgeblich ist für jene Strömungen zusätzlich noch deren „jakobinischer Charakter“<sup>525</sup>, der in den Kapiteln 4.2.3.1 und 5.1 herausgearbeitet werden soll, also der Glaube an die Möglichkeit, die Gesellschaft mit missionarischem Eifer und totalistischer politischer Aktion zu transformieren, beziehungsweise der Versuch, die als vollkommen vorgestellte Gesellschaftsordnung nicht gleichberechtigt neben eine andere, sondern jene vielmehr an deren Stelle zu setzen. Selbst wenn fundamentalistische Bewegungen ihrem Selbstverständnis gemäß davon geleitet sind, das gesamte Leben den Diktaten des religiösen Gesetzes unterwerfen zu wollen, ist ein theologischer Zugang zu der angestrebten idealisierten Ordnung unter Umständen durchaus unwichtig; es wird eine bestimmte Interpretation einer Religion postuliert und absolut gesetzt als deren einzig richtige Ausprägung. Somit sind nicht unbedingt spezifische Glaubensinhalte charakteristisch für den Fundamentalismus, „sondern die *Form* und die *Konsequenzen* ihrer Handhabung als dem Zweifel entzogen und daher außerhalb des offenen Dialogs und der Infragestellung angesiedelt. Es ist die Haltung der *unbedingten Gewißheit* und alles, was aus ihr wie von selbst“<sup>526</sup> folgt.

Schäfer weist überdies in seiner Definition darauf hin, dass fundamentalistische Phänomene zumeist im Zusammenhang mit Modernisierungsprozessen auftreten. Dies lässt den Fundamentalismus zu einer Herausforderung an die moderne Welt im Allgemeinen und deren liberale Ausprägung im Besonderen werden, die allerdings nicht mit dem Verweis auf einen „Rückfall ins Mittelalter“ abgehandelt werden kann. Im Gegenteil, lassen sich doch fundamentalistische Bewegungen weit weniger als Wesensmerkmal kaum säkularisierter Gesellschaften bezeichnen, sondern stellen vielmehr eine Reaktion auf die Verdrängung des Göttlichen und unbedingt Gültigen aus dem politisch wirksamen Bereich dar. Sie können als der Versuch verstanden werden, die Religion „wieder mit umfassendem Geltungsanspruch auszustatten und damit das grundlegende menschliche Bedürfnis nach 'transzendentaler Aufladung' des Seins [...] erneut mittels Angebot einer 'ganzheitlichen Lösung' zu stillen“<sup>527</sup>. Der religiöse Fundamentalismus steht also in einem engen Zusammenhang mit durch die Moderne ausgelösten Defizienzerfahrungen, stellt aber „keineswegs nur eine rein defensive oder gar passive Reaktion auf die Risiken der Moderne dar, sondern einen aktiven Versuch, den anomischen Tendenzen der für die betroffenen Personenkreise 'real

520Ebd.

521Weber, M.: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, a.a.O., S.536 ff.

522Schäfer, H. W.: *Kampf der Fundamentalismen*, a.a.O., S.19 f.

523Meyer, T.: „Die Politisierung kultureller Differenz“, a.a.O., S.53.

524Küenzlen, G.: *Die Wiederkehr der Religion*, München 2003, S.49. Zum Begriff der *societas perfecta*, sh. oben, S.66-66.

525Eisenstadt, S. M.: *Die Antinomien der Moderne*, Frankfurt 1998, S.66 f., 77 ff.

526Meyer, T.: „Die Politisierung kultureller Differenz“, a.a.O., S.53.

527Prutsch, M. J.: *Fundamentalismus*, a.a.O., S.20.

existierenden Moderne' eine lebbare und angemessene kognitive und normative Ordnung entgegensetzen<sup>528</sup>. Er dient als Bewältigungsstrategie gegen eine zunehmend unüberschaubare, unkontrollierbare und damit als bedrohlich empfundene Realität.<sup>529</sup> Dabei ist die Grundideologie des Fundamentalismus zwar antimodern, will jedoch nur die kulturellen Grundsätze der liberalen Moderne und der Aufklärung – im Wesentlichen also die veränderte Stellung Gottes in der Welt und die daraus resultierende Offenheit und Ungewissheit, die Souveränität der Vernunft, die Freiheit und die Autonomie des Individuums – negieren, ohne dabei notwendigerweise auf ihre technologischen und organisatorischen Errungenschaften zu verzichten.<sup>530</sup>

Eine derartige Definition erscheint insofern sinnvoll, als sie den Kontext des theologisch-politischen Problems und der politischen Theologie nicht verlässt, und sich gleichzeitig nicht grundsätzlich gegen eine Extension auf säkulare Ideensysteme, die auf eine Letztbegründung referieren, versperrt. Aus einer liberalen Perspektive stellen fundamentalistische Bewegungen, wie argumentiert werden soll, eine Bedrohung der politischen Autonomie dar – und das unabhängig davon, auf welche Art von *Realissimum* sie sich beziehen. Aus diesem Grund führen Begriffsbestimmungen wie die von Karen Armstrong möglicherweise zu kurz, die Fundamentalismen unter anderem als „kampfberedte Formen von Spiritualität“ betrachten, „die als Reaktion auf eine als krisenhaft erlebte Situation entstanden sind“ und die „Krieg gegen Feinde [führen], deren säkularistische Überzeugungen und politische Strategien der Religion als solcher feindlich gesinnt sind“<sup>531</sup>. Ebenso ist der Bezug auf eine apokalyptische Situation, in welcher dieser Konflikt als „Krieg zwischen den Mächten Gut und Böse“ interpretiert wird und fundamentalistische Bewegungen „ihre bedrohte Identität durch selektive Wiedereinführung bestimmter Lehren und Praktiken aus der Vergangenheit [...] unter Anleitung ihrer charismatischer Führer“<sup>532</sup> zu sichern versuchen, zwar unter Umständen ein typisches Kennzeichen eines genuin religiösen Fundamentalismus, scheint sich aber vorrangig auf phänomenologische Merkmale zu beschränken. Für eine Analyse, welche die politische Theologie fundamentalistischer Prägung generell als Herausforderung für eine liberale Gesellschaft betrachtet, setzt eine derartige Definition jedoch zu spezielle, auf den religiösen Kontext im engeren Sinne beschränkte und nicht universalisierungsfähige Annahmen voraus. Zudem muss man inhaltlich einwenden, dass die angeblich im Fundamentalismus glorifizierte Vergangenheit häufig bestenfalls ein idealisiertes Leitbild darstellt, so aber tatsächlich nie stattfand.<sup>533</sup> Die Orientierung an dieser perfekten Ordnung ähnelt strukturell den Utopien des 16. Jahrhunderts, die der als defizitär wahrgenommenen Realität einen idealen Maßstab um der Zerstörung der bestehenden und Gestaltung einer neuen Gesellschaftsstruktur willen entgegensetzten, diesen aber in zeitlicher oder räumlicher Ferne lokalisierten.<sup>534</sup>

Im Folgenden soll nun das Phänomen der Säkularisierung untersucht werden, das einerseits, wie der Name bereits nahe legt, als Gründungsmythos des säkularen und liberalen Staates gilt, andererseits den Erzfeind des Fundamentalismus darstellt. Denn während der Liberalismus die rechtsstaatliche Säkularität als Konsequenz der individuellen Religionsfreiheit betrachtet und zudem auch als notwendiges Erfordernis dafür ansieht, diese Religionsfreiheit als Menschenrecht verwirklichen zu können,<sup>535</sup> betrachten fundamentalistische Bewegungen eine autonome Sphäre weltlich-politischer Staatlichkeit nicht als positive und daher anzustrebende Voraussetzung von Freiheit, sondern im Gegenteil als deren negative Begrenzung und generell als Bedrohung der eigenen Authentizität. Deshalb gelte es die liberale Lösung folgerichtig zurückzuweisen.<sup>536</sup>

528Riesebrodt, M.: „Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne“, in: Bielefeldt, H. (Hg.): *Politisierte Religion*, a.a.O., S.87.

529Ladeur, K.-H. / Augsburg, I.: *Toleranz – Religion – Recht*, Tübingen 2007, S.2.

530Eisenstadt, S. M.: *Die Antinomien der Moderne*, a.a.O., S.77 f.

531Armstrong, K.: *Im Kampf für Gott*, München 2007, S.11.

532Ebd., S.11 f.

533Köppchen, U.: „Fundamentalismus und Moderne“, in: Bernius, V. (Hg.): *Religion und Gesellschaft*, Berlin 2010, S.154 f.

534Vgl. Mannheim, K.: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, S.169.

535Bielefeldt, H.: „Säkularisierung – ein schwieriger Begriff“, in: Hildebrandt, M. (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, Wiesbaden 2001, S.33.

536Vattimo, G.: *Jenseits des Christentums*, München 2004, S.130.

## 2.3 Moderne und Säkularisierung

### 2.3.1 Ein völlig neuartiges Problem

Von einem theologisch-politischen Problemfeld konnte nicht immer gesprochen werden. In allen frühen Hochkulturen war eine Differenzierung zwischen religiöser und politischer Sphäre gemeinhin unbekannt, da eine Korrespondenz zwischen irdischem Geschehen und kosmologischer Seinsordnung vorausgesetzt wurde.<sup>537</sup> Damit sind bei der hier angelegten Perspektive weniger die Mythen über die Schöpfung oder Entstehung der Welt (Kosmogonie) noch eine Beschreibung der Struktur und Zusammenhänge in der Welt (Kosmographie) gemeint, sondern vielmehr der Diskurs über die Welt als Gegenstand, für welchen der Mensch als das Subjekt, das die Welt als solche wahrnimmt und nach den Kriterien des λόγος kategorisiert, maßgeblich ist.<sup>538</sup> Ein derartiger Blickwinkel auf die eigene Lebensumwelt geht zwangsläufig einher mit der Konstruktion eines Götterbildes – und damit gleichbedeutend eines Menschenbildes, denn Vorstellungen des Göttlichen implizieren immer gleichzeitig auch eine bestimmte Perspektive auf den Menschen und seine Stellung in der Welt selbst.<sup>539</sup> Von besonderem Interesse sind an dieser Stelle die normativen Wirkungen, die sich aufgrund der angenommenen Struktur des Göttlichen für das menschliche Verhalten im Diesseits und damit insbesondere innerhalb der politischen Gemeinschaft ergeben sollten. In den alten Zivilisationen, zumindest gilt dies wohl für Ägypten und die Hochkulturen Mesopotamiens, ist jedoch zunächst von einer Wechselbeziehung zwischen Himmel und Erde auszugehen, kosmische Ordnung und Staat sind gleichermaßen Teil desselben Ganzen. Somit musste beispielsweise einer als Störung der kosmischen Ordnung empfundenen Dürre durch die Wiederherstellung der Ordnung im sozialen – aus moderner Sicht: weltlichen – Bereich begegnet werden.<sup>540</sup> Im alten Ägypten, stellvertretend für die meisten anderen altorientalischen Kulturen, stellte *Ma'at* das Prinzip der Götter und Menschen gleichermaßen umfassenden, absolut verbindlichen und gerechten Weltordnung dar. Pharao sollte als „*Verweisfigur*“ auf das Höhere, Göttliche hin<sup>541</sup> diese Ordnung auch auf Erden durch sein Königtum verwirklichen; dessen Herrschaft war damit untrennbar verbunden mit dem göttlichen Heil.<sup>542</sup> Doch dieses Verhältnis galt auch umgekehrt: Das gerechte und weise Verhalten des Menschen war nicht nur an einer metaphysischen Ordnung orientiert, sondern diese Weltordnung konnte durch weises Verhalten erst realisiert werden.<sup>543</sup> Dabei konnte sich, wenn man der Argumentation des Ägyptologen Jan Assmann folgt, *Ma'at* überhaupt erst als Ergebnis eines Prozesses konstituieren, in welchem politische Begriffe zu theologischen „umgebucht“ wurden, beispielsweise Eigenschaften Pharaos zu göttlichen Qualitäten.<sup>544</sup> Es fand also der umgekehrte Vorgang statt, den Carl Schmitt in seiner Abhandlung über die *Politische Theologie* beschrieb.<sup>545</sup> Der Kosmos könnte dieser Vorstellung zufolge ohne den Staat gar nicht bestehen, insofern lässt sich die metaphysische Ordnung einerseits kaum als normgebende Instanz für den diesseitigen Bereich interpretieren.<sup>546</sup> Andererseits kann aber auch nicht die Rede von einem theologisch-politischen Problem sein, wenn noch nicht einmal eine theoretische Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre getroffen wurde, aus der sich eine Hierarchie ableiten ließe. Dieser Wechselwirkung und ursprünglichen Einheit von Religion und Politik hat Thomas Mann in seiner Romantetralogie *Joseph und seine Brüder* ein literarisches Denkmal gesetzt:

„Es heißt die Einheit der Welt verkennen, wenn man Religion und Politik für grundverschiedene Dinge hält, die nichts miteinander zu schaffen hätten noch haben dürften, so daß das eine entwertet

<sup>537</sup>Fischer, K.: *Die Zukunft einer Provokation*, Berlin 2009, S.9.

<sup>538</sup>Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.11 ff. Die Unterscheidung zwischen Kosmographie, Kosmogonie und Kosmologie ist diesem Werk entnommen.

<sup>539</sup>Assmann, J.: „Auszug aus dem kosmologischen Mythos“, in: Ley, M. (Hg.): *Politische Religion?*, München 2003, S.51.

<sup>540</sup>Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.26.

<sup>541</sup>Fischer, K.: *Die Zukunft einer Provokation*, a.a.O., S.15.

<sup>542</sup>Assmann, J.: *Ma'at*, München 1990, S.206; Zibelius-Chen, K.: „Das Alte Ägypten“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.118.

<sup>543</sup>Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.26.

<sup>544</sup>Assmann, J.: „Auszug aus dem kosmologischen Mythos“, a.a.O., S.52.

<sup>545</sup>Vgl. oben, S.72, Fn. 461: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“

<sup>546</sup>Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.28.

und als unecht bloßgestellt wäre, wenn ihm ein Anschlag vom anderen nachgewiesen würde. In Wahrheit tauschen sie das Gewand, wie Ishtar und Tammuz das Schleiergewand tragen im Austausch, und das Weltganze ist es, das redet, wenn eines des andren Sprache spricht.“<sup>547</sup>

Die durchaus ähnliche Konzeption des *tiānxià* (天下) lässt sich in China feststellen und in einer erstaunlichen Kontinuität von der Absetzung des letzten Kaisers Pǔ Yí (溥仪) 1912 bis zur Zhōu-Dynastie (1046-256 v. Chr.) zurückverfolgen;<sup>548</sup> auch in der zeitgenössischen chinesischen Philosophie spielt eine Neuinterpretation dieser klassischen Vorstellung eine Rolle.<sup>549</sup> Dabei versteht man unter *tiān* (天) das höchste kosmologische Weltgesetz, dessen vollkommene Harmonie die normative Vorgabe für sein irdisches Abbild *tiānxià* (天下), buchstäblich also alles „unter dem Himmel“, darstellt. Der chinesische Kaiser wird als *tiānzǐ* (天子), als „Sohn des Himmels“, mit dem himmlischen Mandat (*tiānmìng*, 天命) ausgestattet, um das weltliche Zusammenleben nach diesem moralischen Imperativ zu gestalten; er hat allerdings, im Gegensatz zu den vorderasiatischen Vorstellungen, keinen Einfluss auf die kosmische Balance. Diese direkte Verbindung zwischen kosmologischer Struktur und Legitimität des Herrschers spiegelt sich deutlich in der symbolischen Architektur der Verbotenen Stadt in Peking wider, in welcher der kaiserliche Drachenthron in einer Analogie zum Polarstern am Himmel als der unerschütterliche Fixpunkt in der diesseitigen Welt konzipiert wurde. Der Thronsaal in der Halle der Höchsten Harmonie wurde in der Tat als Zentrum der Erde aufgefasst, befindet er sich doch direkt an der Nord-Süd-Achse der Verbotenen Stadt und bildet damit auch optisch das chinesische Zeichen 中 (*zhōng*) nach, das Mittelpunkt bedeutet und sich auch in der Eigenbezeichnung für China selbst (中国, *Zhōngguó*, buchstäblich „Reich der Mitte“) wiederfindet.<sup>550</sup>

Der antiken griechischen Vorstellung zufolge entfaltet sich die Beziehung zwischen Welt und Subjekt insbesondere darin, dass beide von denselben Gesetzen moralischer Natur bestimmt werden.<sup>551</sup> Dabei lässt sich allerdings insbesondere im Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts eine Differenzierung zwischen *nómos* (νόμος) und *phýsis* (φύσις) feststellen.<sup>552</sup> Frühere Generationen begriffen *nómos* als allgemeinverbindliche Verhaltensweisen gemäß Brauch oder Gesetz, die aufgrund ihrer Offensichtlichkeit als göttlich betrachtet wurden und allen Lebewesen eigen waren;<sup>553</sup> so bestand bei wilden Tieren laut Hesiod der *nómos*, sich gegenseitig aufzufressen, da ihnen im Gegensatz zum Menschen nicht die Fähigkeit zu *dikē* (δίκη, Gerechtigkeit) gegeben war.<sup>554</sup> Diese Einschätzung wurde allmählich relativiert, der Geltungsbereich des jeweiligen νόμος, nun betrachtet als einer von vielen νόμοι, wurde eingeschränkt und in einen ausgeprägten Kontrast zu φύσις gesetzt.<sup>555</sup> Es bildete sich die Einsicht heraus, dass Gesetz und Sitte nicht von Natur aus (φύσει), sondern aufgrund menschlicher Konvention (νόμῳ) bestünden; die

547Mann, T.: „Joseph der Ernährer. Joseph und seine Brüder. Der vierte Roman“ [1943], in: ders.: *GW V* [1974], S.1373. Dieses Zitat wird häufig zur Veranschaulichung der ursprünglichen Einheit von Politik und Religion genutzt, so in: Assmann, J.: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1992, S.23; Sternberger, D.: *Drei Wurzeln der Politik*, a.a.O., S.307; Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, a.a.O., S.5.

548Hsiao, K.-C.: *A history of Chinese political thought. From the beginnings to the 6. century A.D.*, Princeton 1979, S.23 f.; außerdem Schwartz, B. I.: „Transcendence in Ancient China“, in: *Daedalus* 104:2 (1975), S.57-68, hier: S.62. Man kann also durchaus davon sprechen, dass ein Säkularisierungsprozess im Sinne einer „Entzauberung der Welt“ in der chinesischen Ideengeschichte weitgehend ausblieb, vgl. ebd., S.59: „Indeed, Chinese thought has never seriously attempted to carry out the 'disenchantment' of the world. [...] The person is absorbed by the functionary and his role is fixed in the large cosmic order.“

549Vgl. beispielsweise Zhào Tīngyáng [赵汀阳]: *The Tianxia System. A Philosophy for the World Institution* [天下体系：世界制度哲学导论, *Tiānxià Tǐxì: Shìjiè Zhìdù Zhéxué Dǎolùn*], Nanjing: Jiāngsū Jiàoyù Chūbǎnshè [江苏教育出版社] 2005.

550Vgl. Ommerborn, W. / Weber-Schäfer, P.: „Die politischen Ideen des traditionellen China“, in: *Pipers Handbuch I*, a.a.O., S.42; Weber-Schäfer, P.: *Oikumene und Imperium*, München 1968.

551Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.43.

552Vgl. dazu Heinemann, F.: *Nomos und Physis*, Basel 1965, S.110 ff.

553Raaflaub, K.: „Politisches Denken im Zeitalter Athens“, in: *Pipers Handbuch I*, a.a.O., S.319; Nippel, W.: „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“, in: Lieber, H.-J.: *Politische Theorien*, a.a.O., S.24.

554Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.41 ff.; Hesiod, Werke und Tage, 275-277 [2002: 103]: „Denn ein solches Gesetz erteilt den Menschen Kronion: Fische zwar sollten und wildes Getier und gefiederte Vögel fressen einer den andern, weil unter ihnen kein Recht ist.“

555Raaflaub, K.: „Politisches Denken im Zeitalter Athens“, a.a.O., S.319; Pohlenz, M.: „Nomos und Physis“, in: *Hermes* 81 (1953), S.425 ff.; Verdross, A.: *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien 1958, S.20 f.

Gesetze der Polis seien demnach willkürlich gesetzt, die der Natur dagegen notwendig.<sup>556</sup> Jene Auffassung lässt sich bis Archelaos von Athen zurückverfolgen, der auch mit dem jungen Sokrates in Kontakt gestanden haben muss,<sup>557</sup> und wurde durch den berühmten *Homo-mensura*-Satz des Sophisten Protagoras auf die Spitze getrieben, der den Menschen als Beurteilungsmaßstab von Recht und Unrecht ins Zentrum rückte: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind.“<sup>558</sup> Letztlich blieb es aber Sokrates vorbehalten, die Anthropologie von der Kosmologie zu lösen, indem er auf eine universelle Betrachtung von Kosmos, Natur und Polis nach demselben anzulegenden Maßstab verzichtete und stattdessen allein die Erscheinungen untersuchen wollte, die das Zusammenleben der Menschen betrafen.<sup>559</sup> Infolge der „sokratischen Umkehr“ wurde, wie Cicero schrieb, „die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt“, mit der Aufgabe, „nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und dem Schlechten zu forschen“<sup>560</sup>. Ähnlich wie die Sophisten stellte Sokrates die auf kosmologischen Prinzipien begründete überlieferte Ordnung kritisch in Frage, ergab sich aber nicht einem rein destruktiv wirkenden Subjektivismus und Relativismus, sondern versuchte vielmehr, die Grundlagen für eine neue verpflichtende Ordnung zu legen. Zumindest strukturell ähnelt dieses Vorhaben der Aufgabe, die sich der Liberalismus im Sinne einer zu rekonstruierenden Normativität stellte.<sup>561</sup> Dabei setzte Sokrates neben das äußere Gesetz ein eigenes inneres Gesetz der Seele, welches für den Menschen auch im Falle einer weitgehend erschütterten äußeren Autorität ein verbindliches orientierendes Maß darstelle, nach welchem die tierischen Triebe zugunsten der Vernunft im Zaum gehalten werden sollten. Denn nur derjenige, der die Herrschaft über seine Leidenschaften errungen habe, könne als frei bezeichnet werden. Diese Form der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) ist allerdings nicht als Selbstbestimmung oder Autonomie zu verstehen, bezieht sie sich doch nicht auf ein ethisches, durch den Menschen entweder selbst hervorzubringendes oder zumindest als innere Verpflichtung angenommenes Gebot, sondern beinhaltet lediglich die Triebkontrolle, die auch nur pflichtgemäß erfolgen könnte. In diesem Sinne geht Sokrates von einer objektiven Wahrheitssphäre aus und unterscheidet nicht zwischen theoretischen und praktischen Vernunftkomponenten: wer das Gute kenne, der handle auch danach, ebenso wie derjenige, der das Schlechte kenne, dieses meide.<sup>562</sup> Jene von Sokrates aufgerissene Kluft zwischen Kosmologie und Anthropologie wurde durch Platon allerdings rasch wieder überbrückt, indem dieser im *Timaios* das Gute zum obersten Prinzip erklärte. Dadurch wurde jedoch die alte Beziehung nicht wiederhergestellt, sondern im Gegenteil umgekehrt: Der Mensch fungiert nicht mehr als Garant für die Ordnung des Kosmos, stattdessen ermöglicht die Nachahmung der außerhalb des Menschen existierender Realitäten die eigene Vervollkommenung.<sup>563</sup> Frei ist für Platon diejenige Entität – ob Mensch oder Polis –, deren Handeln sich an *dem Guten* orientiert, da sie erst durch dieses in einen Zustand der Selbstgenügsamkeit gebracht werden könne.<sup>564</sup>

Ohne jeden Zweifel lassen sich hinsichtlich jenes geistlich-religiösen Bereiches Verknüpfungen der zuvor eingeführten Ebenen der Kosmogonie, Kosmographie und Kosmologie feststellen, in welchen Erklärungen über die Entstehung der Welt, die Interaktion zwischen Himmel und Erde oder aus der Schöpfung und Weltordnung abgeleitete normative Vorgaben für das menschliche Handeln miteinander vermengt werden. Wenn Manfred Walther die Religion als „eine dominante Art und Weise“ beschreibt, „sich mit dem

556Loos, F. / Schreiber, H.-L.: „Recht, Gerechtigkeit“, a.a.O., S.234; Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, S.12 ff.; Nemo, P.: *Was ist der Westen?*, Tübingen 2005, S.12; Döring, K.: „Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht“, in: *Antike und Abendland* 24 (1978), S.47 f.; Antiphon [Capelle fr. 11, 1968: 376]: „Gerechtigkeit nun besteht darin, daß man die Gesetze des Staates, in dem man Bürger ist, nicht übertritt. Es dürfte daher ein Mensch für sich selber am vorteilhaftesten Gerechtigkeit üben, wenn er vor Zeugen die Gesetze <des Staates> achtete, dagegen ohne Zeugen die Gesetze der Natur. Denn die Gesetze <des Staates> sind willkürlich gesetzt, die der Natur dagegen notwendig.“

557Vgl. Archelaos 60 A 1, 60 A 3 [Diels: 1935 II: 44 f.].

558Vgl. Protagoras 80 B 1 [Diels: 1935 II: 262 f.].

559Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.44 ff.

560Cic., Tusc., V, 10 [1863: VI, S.371]: „Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere“.

561Vgl. oben, Kapitel 1.1, S.6, Fn. 23.

562Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.18 f.

563Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.46 ff.

564Spaemann, R.: s.v. Freiheit, in: *Hist. WB. Philos.*, Bd. 2, Sp. 1064 ff.; vgl. auch Phaedon 62d, sowie unten, Kapitel 3.1.1.3, S.117, Fn. 825.

Faktum der Unbeherrschbarkeit des eigenen Schicksals in ein sinnhaft lebbares Verhältnis zu setzen“ und sich des Sinnes in der Welt zu vergewissern, „die so lange alternativlos ist, wie die Menschen eben jenes wissenschaftliche Wissen nicht besitzen, das sie zu rationaler Weltgestaltung befähigt“<sup>565</sup>, findet genau eine solche Vermischung der unterschiedlichen Sphären statt. Einerseits ist hier die Rede vom Mythos, der eine Strukturierung der empirisch wahrgenommenen Beobachtungen durch die Bezugnahme auf einen metaphysischen oder göttlichen Grund vornehmen und dadurch der Welt und dem menschlichen Dasein Bedeutung verleihen will;<sup>566</sup> durch den wissenschaftlichen Fortschritt werden alternative, mithin intersubjektiv nachvollziehbare und plausiblere Erklärungen entwickelt. Andererseits wird der Religion aber auch unterstellt, alleine über diesen kosmogonischen Mechanismus eine „Orientierungs- und Legitimationsfunktion“ für das politische Handeln der Menschen<sup>567</sup> erfüllen zu können, obwohl es sich dabei doch eigentlich um eine kosmologische Beziehung handelt. Mythos und Religion sollten jedoch als analytische Konzepte nicht miteinander vermengt und, obgleich sich wie beschrieben durchaus Überschneidungen ergaben, sinnvollerweise getrennt voneinander betrachtet werden. Insbesondere gilt das für die griechische Antike, denn alleine die Annahme, dass die Organisation und Lösung der Probleme des Zusammenlebens, also die politische Gesetzgebung, den Menschen selbst überlassen war und nicht durch Akte göttlichen Wirkens übernommen wurde, berechtigt keinesfalls zu der Schlussfolgerung, es hätte sich ein Denken entwickelt, das auf religiöse Bezüge verzichtet.<sup>568</sup> Gerade für die griechische und in deren Anschluss die römische Vorstellung war es vielmehr charakteristisch, dass das weltliche Recht zwar nicht kurzschlüssig aus einem göttlichen Offenbarungsrecht abgeleitet wurde, wie beispielsweise im orthodoxen Judentum oder Islam, aber dennoch der sakralen Sphäre keineswegs widersprach; es wurde vielmehr durch die Götter ein bestimmter, dem Menschen überlassener Handlungsbereich freigesetzt.<sup>569</sup> An dieser Stelle sei auf Kapitel 3.1.1.2 verwiesen, in welchem ausführlich untersucht wird, inwiefern das politische Denken der griechischen Philosophie mit religiösen und kultischen Aufgaben durchzogen war und von einer Trennung der beiden Gewalten noch keineswegs die Rede sein konnte. Erst im Kontext des theologisch-politischen Problemfeldes, in welchem die weltliche von einer geistlichen Sphäre differenziert wird und sich beide auf eine Form der Legitimität berufen können, das diesseitige Zusammenleben der Menschen zu organisieren, vermag jedoch die Politik „als direkte Konkurrentin der religiösen Ethik aufzutreten“<sup>570</sup>.

### 2.3.2 Eine theologisch-eschatologische Deutung der Welt

Wenn also die für die Entstehung des modernen Staates und die philosophische Klärung der liberalen Idee maßgebliche Säkularisierungsthese untersucht werden soll, kann dies sinnvollerweise nur anhand einer Situation erfolgen, in welcher der geistliche und der weltliche Bereich erstens als zwei voneinander zu differenzierende Sphären zu betrachten sind und, zweitens, der Religion zunächst eine der Politik übergeordnete Stellung sowie eine ordnungspolitisch konstitutive und die Gesellschaft integrierende Funktion zugeschrieben wurde.<sup>571</sup> Denn der Begriff der Säkularisierung bezeichnet schließlich gerade die Reduktion der Religion auf ein der Politik untergeordnetes Subsystem beziehungsweise, um eine ausführliche Definition von Ernst-Wilhelm Böckenförde zu zitieren, die „Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung, ihre 'Verweltlichung' im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich

<sup>565</sup>Walther, M.: „Gestalten und Probleme des theologisch-politischen Komplexes“, in: ders. (Hg.): *Religion und Politik*, a.a.O., S.11.

<sup>566</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.85; Eliade, M.: *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt 1988; Tillich, P.: „Die sozialistische Entscheidung“ [1933], in: *GW II* [1962], S.227 ff.

<sup>567</sup>Walther, M.: „Gestalten und Probleme des theologisch-politischen Komplexes“, a.a.O., S.11.

<sup>568</sup>So etwa Vernant, J.-P.: *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt 1982, S.133; vgl. Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.83f.

<sup>569</sup>Vgl. Ellul, J.: „Loi et Sacré, Droit et Divin“, in: Castelli, E. (Hg.): *Le sacré*, Paris 1974, S.179, 182 f.

<sup>570</sup>Weber, M.: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, a.a.O., S.548. Weber reichert den Politikbegriff in seinem Aufsatz zusätzlich mit sakralen Gehalten an, was eine weitere Konkurrenzsituation zum Religiösen, quasi auf dessen eigenem Terrain, eröffnet. Der Ökonomik schreibt er diese Qualität hingegen nicht zu; dieser Auffassung soll im weiteren Verlauf der Arbeit widersprochen werden, vgl. insb. unten, Kapitel 5.1.4.2 und 7.3.

<sup>571</sup>Hildebrandt, M. / Brocker, M. / Behr, H.: „Einleitung“, in: dies. (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, a.a.O., S.9.

konzipierter ('politischer') Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment<sup>572</sup>.

Das Mittelalter und die Frühe Neuzeit waren noch durch ein solches theologisch fundiertes Weltbild geprägt – bei allen Unterschieden im Detail, so dass kaum von einer homogenen Geschichtsphilosophie im Christentum gesprochen werden kann. Grundlegend war der Gedanke, dass alles Seiende zwar unterschieden und unterscheidbar, nicht aber voneinander geschieden ist, dass es vielmehr miteinander zusammenhängt und in diesem Sinne als Einheit bezeichnet werden kann.<sup>573</sup> Dieses Ganze geordneter Teile stellte den *ordo* dar, als dessen formgebendes Prinzip die göttliche Weisheit selbst betrachtet wurde und dessen Geist sich in allen Einzeldingen wiederfinden ließ.<sup>574</sup> Den Offenbarungsschriften des Christentums und der abrahamitischen Religionen generell zufolge wurde die Welt von einem gütigen Gott erschaffen. Das richtige Verhalten des Menschen auf Erden soll mittels der Bezugnahme auf den allmächtigen und gütigen Schöpfer abgeleitet werden; im Judentum und im Islam wird dies direkt über ein von Gott offenbartes Gesetz verwirklicht, sei es in Form eines Kataloges von Geboten und Verboten, sei es durch eine Beurteilung des Wertes von menschlichen Handlungen, die nur auf Gott zurückgehen und insofern keine Trennung von Moralität und Legalität beinhalten kann.<sup>575</sup> Bereits bei dieser scheinbar direkten Theokratie kann es sich aber eigentlich immer nur um ein möglichst gutes Surrogat einer echten Gottesherrschaft handeln, wird die politische Gemeinschaft doch über Gesetze regiert, denen gleichwohl göttliche Urheberschaft zugeschrieben wird, nicht aber durch Gott oder einen durch ihn inspirierten Mittelsmann selbst, nicht durch die göttliche Zuteilung des Schicksals (θεία μοίρα).<sup>576</sup> Im Christentum wird nun auch auf die Stiftung eines kodifizierten Gesetzes verzichtet, Gott offenbare sich vielmehr durch die Menschwerdung. Damit wird der Kerngedanke der Offenbarung nicht als Summe enthüllter Wahrheiten verstanden, sondern als Partnerschaft der Religionsgemeinschaft mit und deren Führung durch Gott.<sup>577</sup> Die angestrebte Theonomie im Sinne eines Lebens nach göttlichen Gesetzen, denn der Verpflichtungscharakter der Offenbarung bleibt absolut, konnte daher nur über die Vermittlung durch den Menschen oder die Natur erreicht werden; nach Johannes von Salisbury (etwa 1115-1180) werde das Gesetz nicht durch Gott diktiert, er habe dem Menschen vielmehr die Vernunft geschenkt, um dieses in der Natur erkennen und in dessen Anschauung eine vernünftige soziale Ordnung errichten zu können.<sup>578</sup> Der Gedanke einer von Gott gesetzten Weltordnung, die eine hierarchische Struktur aufweist und jedem Ding den ihm gebührenden Platz zuweist, geht auf Augustinus zurück.<sup>579</sup> Dabei interpretiert dieser den *ordo* aber rein spirituell und entkleidet das Gesetz seines politischen Charakters; eine Vorstellung, die bei Thomas von Aquin neu interpretiert wird, wie unten in Kapitel 3.2.3.2.2 dargestellt werden soll.

Ein weiteres Spezifikum der mittelalterlichen Vorstellung war die Auffassung der diesseitigen Welt als einer vorläufigen, und zwar unabhängig davon, ob sie als prinzipiell sündhaft oder als bewundernswert aufgefasst wurde. Es herrschte ein eschatologisch ausgerichtetes Geschichtsbild vor, wobei unter Geschichtsbild in diesem Sinne der teleologisch motivierte Versuch zu verstehen ist, „mit Hilfe von vorgefundenen oder künstlich aufgestellten Orientierungspunkten in den Zusammenhang, in die vermuteten

572Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.93. Böckenförde verwendet hier die Begriffe „Säkularisation“ und „Säkularisierung“ deckungsgleich. In der vorliegenden Arbeit wird für den beschriebenen Sachverhalt jedoch, falls kein wörtliches Zitat vorliegt, ausschließlich der Terminus „Säkularisierung“ gebraucht.

573Krings, H.: *Ordo*, Hamburg 1941, S.13. Vgl. dazu Kolosser 1, 16-17 [Elberfeld]: „Denn durch ihn [den unsichtbaren Gott] sind alle Dinge geschaffen worden, die in den Himmeln und die auf der Erde, die sichtbaren und die unsichtbaren, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Gewalten: alle Dinge sind durch ihn und für ihn geschaffen. Und er ist vor allen, und alle Dinge bestehen zusammen durch ihn.“ Abstrakter und grundlegender im Johannesprolog, Joh 1, 1-3 [EU]: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“

574Krings, H.: *Ordo*, a.a.O., S.82.

575Brague, R.: *Die Weisheit der Welt*, a.a.O., S.81.

576Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.54 f.; vgl. Platon, Menon, 99e.

577Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954, S.7.

578Ioannis Saresberiensis [Johannes von Salisbury], *Metalogicon* I, 11, 46-50 (MPL 199, Sp. 838ab).

579Büttner, H.: „Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens“, in: *Historisches Jahrbuch* 71 (1952), S.83; vgl. Augustinus, CD XIX, 13 [1977: Bd. II, S.552]: „Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist.“; [1863: II, 329.16-18]: „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loco tribuens dispositio.“



Gesetze und in den geglaubten oder vorgeblich erkannten Sinn der Weltgeschichte einzudringen<sup>580</sup>. Das Geschichtsbild ist also als Ergänzung zum Gottesbild zu verstehen, zumal Periodisierungen der Geschichte ohnehin immer zugleich auch „Selbstthematizationen des Menschen“<sup>581</sup> darstellen, der seine eigene Stellung in Zeit und Geschichte bestimmen und gegebenenfalls mit einer Sinnhaftigkeit anreichern will. In diesem spiritualen Geschichtsbild besteht eine enge Verbindung zwischen Weltverständnis und Heilsverständnis, das „Verhältnis zur Welt ist zugleich spirituales, auf das Heilswirken Gottes bezogenes Verhältnis. Oder umgekehrt, das Heilsverständnis öffnet den Weg zum Verständnis der Welt und ihrer Geschichte“<sup>582</sup>. In diesem interpretativen Kontext wurde dem geschichtlichen Prozess eine heilsgeschichtliche Funktion beigemessen, die über die reine Erhaltungsordnung des *ordo* hinausgeht und eine Ausrichtung auf ein bestimmtes Ziel, namentlich die Parusie Christi und den damit einhergehenden Anbruch des Reiches Gottes, postuliert.<sup>583</sup> In der neutestamentlichen Theologie bezeichnet Heil (*salus*, σωτηρία) die Errettung des Menschen durch die Inkarnation, den Tod und die Auferstehung Christi; die heilsgeschichtliche Interpretation unterstellt den Geschichtsverlauf der göttlichen Führung, so dass sich durch diesen ein zielgerichteter Sinn und die göttliche Vorsehung offenbare.<sup>584</sup> In diesem Zusammenhang erscheint ein kurzer Exkurs über Messianismus und Apokalypse lohnenswert.

Der Messianismus geht auf eine im Judentum seit König David existierende und eng mit dem politischen Niedergang Israels verbundene Hoffnung zurück, ein משיח (*maschiach*, Gesalbter) würde erscheinen und den Verfall des Königtums aufhalten. Allmählich wurde die Vorstellung eines politischen Anführers überhöht und dem Messias mehr und mehr Züge eines übernatürlichen Erlösers zugeschrieben, so dass die koinē-griechische Übersetzung für die hebräische Vokabel משיח, nämlich Χριστός, auf Jesus Christus übertragen wurde.<sup>585</sup> Der Messianismus basiert auf einer teleologischen Geschichtsvorstellung, in welcher die Menschen auf die Erwartung eines Heilszustandes ausgerichtet werden.<sup>586</sup> Diese Endzeit könne erst mit dem Erscheinen des eschatologischen Heilskönigs, des Messias, anbrechen.<sup>587</sup> Dabei liegt der wesentliche Gegensatz zwischen den messianischen Vorstellungen in Judentum und Christentum in der unterschiedlichen Auffassung von Erlösung und den daraus resultierenden Sichtweisen von Jesus Christus begründet. Während die christliche Kirche mit ihrer „Auffassung der Erlösung einen äußerlichen, ja ans Materielle gebundenen Begriff überwunden und ihm einen neuen Begriff von höherer Dignität gegenübergestellt zu haben“<sup>588</sup> glaubte, betont das Judentum gerade diese Erlösung in der Äußerlichkeit, die in der Geschichte wahrgenommen und erfasst werden kann. Der Messianismus im Judentum beschränkt sich also nicht ausschließlich auf die rein spirituelle Erlösungssehnsucht, sondern weist mit der Hoffnung, das Volk Gottes werde von seiner diesseitigen sozialen Benachteiligung befreit, von Beginn an ausdrücklich politische Charakterzüge auf. In beiden Interpretationen besitzt der Messianismus jedoch insofern eschatologischen, das heißt endgeschichtlichen Charakter, als nur der Messias selbst alles historische Geschehen vollenden kann.<sup>589</sup> Prinzipiell eng verbunden auf die Ankunft oder Wiederkunft des Erlösers und der Entstehung einer neuen, als ideal vorgestellten Realität, ist die Erwartung des apokalyptischen Untergangs der alten, als defizitär wahrgenommenen Welt.<sup>590</sup> Dabei nimmt der Begriff der Apokalypse Bezug auf das erste Kapitel der Offenbarung des Johannes, bedeutet doch das griechische ἀποκάλυψις nichts anderes als „Enthüllung“ oder „Offenbarung“ der bis dato nicht vorhersehbaren Weltgeschichte:

„Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat, damit er seinen Knechten zeigt, was bald geschehen muss; und er hat es durch seinen Engel, den er sandte, seinem Knecht Johannes gezeigt. Dieser hat das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi bezeugt: alles, was er geschaut hat. Selig,

580Zeeden, E. W.: *Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt 1968, S.414.

581Münkler, H.: *Machiavelli*, Frankfurt 1984, S.20.

582Kölmel, W.: *Regimen christianum*, Berlin 1970, S.166.

583Klemp, A.: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Göttingen 1960, S.20.

584Timpe, D.: *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin 2001, S.3ff.

585Vondung, K.: *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, S.39.

586Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.29.

587Strauß, H.: s.v. Messias/Messianische Bewegungen I, TRE 22, S.618.

588Scholem, G.: „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: ders.: *Judaica I*, Frankfurt 1963, S.8.

589Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.37 f.

590Ebd., S.29.

wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört und wer sich an das hält, was geschrieben ist; denn die Zeit ist nahe.“<sup>591</sup>

Apokalypse bezeichnet daher an sich kein Ereignis, sondern eine spezifische Textgattung der religiösen Literatur, die in einem metaphorischen und erregten Stil die endzeitliche Äonenwende und die Vernichtung der alten Welt durch das das Weltgeschehen endgültig abschließende göttliche Jüngste Gericht thematisiert und radikale innerweltliche Veränderungen auf diesen „Einbruch der Transzendenz in die Geschichte“<sup>592</sup> hin interpretiert; im weiteren Verlauf soll der Begriff aber mit diesem endgeschichtlich relevanten Geschehen identifiziert werden.<sup>593</sup> Tatsächlich suspendiere diese Endzeit die Notwendigkeit von politischem Handeln im eigentlichen Sinne, da Gott oder Christus dann direkt regieren.<sup>594</sup> Dieser „eschatologische[-] Glaube an einen heilsgeschichtlichen Endzweck“<sup>595</sup> stellt das Wesen der abendländischen „theologischen Philosophie der Geschichte“<sup>596</sup> dar und wird auch gerade in der Debatte um die Säkularisierung einen wesentlichen Punkt der Auseinandersetzung markieren.

Die Ausrichtung auf die Erlösung als nicht nur spirituell verstandenes, sondern sich im geschichtlichen Horizont verwirklichendes Ereignis repräsentiert ein lineares Ordnungsmodell, das einen Gegenentwurf zu dem in der antiken Welt vorherrschenden zyklischen Geschichtsbild darstellt, in welchem die Welt schon immer als existent vorausgesetzt wurde.<sup>597</sup> Demgegenüber impliziert das Ende der Geschichte auch einen Anfang derselben. Die Schaffung der Welt als identifizierbarer zeitlicher Nullpunkt sollte durch die Interpretation der Heiligen Schrift, die als „einzigartige[s] Zeugnis der göttlichen Heilsoffenbarung“<sup>598</sup> als oberste und sakrosankte Geschichtsquelle galt, eindeutig datiert werden; in Relation zum Schöpfungsakt wird im Jüdischen Kalender weiterhin die Jahreszahl bestimmt.<sup>599</sup> Ebenso wie das Alter der Welt durch Bibelexegese – und nicht etwa durch die Radiokohlenstoffdatierung oder das Standardmodell der Kosmologie, diese geologische Betrachtungsweise der ungemein langen Frist ist eine Errungenschaft des 18. und frühen 19. Jahrhunderts – bestimmt werden sollte, so wurden auch geschichtliche Entwicklungen als Offenbarungszeugnis betrachtet<sup>600</sup> und mit der in den biblischen Texten enthaltenen absoluten Wahrheit in einen Zusammenhang gesetzt: „Im Zentrum der Lebensorientierung stand die Heilige Schrift und mit ihr ein ganzer Kanon heiliger Bücher, die zum Verständnis der göttlichen Offenbarung, zur Umsetzung der biblischen Lehre in ein christliches Leben [...] und zum Vollzug des Gotteslobs in den richtigen Formen unentbehrlich waren.“<sup>601</sup> Als ein wesentliches Deutungsparadigma einer christlichen Heilsgeschichte galt dabei die alttestamentarische Prophezeiung des Daniel, in welcher dieser einen Traum des babylonischen Königs Nebukadnezar von einem mehrteiligen Standbild deutet, das wie folgt aufgebaut war:

„[S]ein Haupt war von feinem Golde; seine Brust und seine Arme von Silber; sein Bauch und seine Lenden von Erz; seine Schenkel von Eisen; seine Füße teils von Eisen und teils von Ton.“<sup>602</sup>

Im Traum geschah schließlich folgendes:

„Du schautest, bis ein Stein sich losriß ohne Hände, und das Bild an seine Füße von Eisen und Ton schlug und sie zermalnte. Da wurden zugleich das Eisen, der Ton, das Erz, das Silber und das Gold zermalmt, und sie wurden wie Spreu der Sommertennen; und der Wind führte sie hinweg, und es wurde keine Stätte für sie gefunden. Und der Stein, der das Bild geschlagen hatte, wurde zu einem großen Berge und füllte die ganze Erde.“<sup>603</sup>

591Offb 1, 1-3 [EU]; [Septuaginta]: „Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα, ὅ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.“

592Scholem, G.: „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, a.a.O., S.25.

593Vondung, K.: *Die Apokalypse in Deutschland*, a.a.O., S.19 ff.

594Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.114.

595Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, S.14.

596Dilthey, W.: „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ [1883], in: *GS I* [1959], S.99.

597Collingwood, R. G.: *Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S.21f.

598Klemp, A.: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, a.a.O., S.21.

599Basnizki, L.: *Der jüdische Kalender*, Frankfurt 1998, S.27 ff.

600Werner, K. F.: „Gott, Herrscher, Historiograph“, in: ders.: *Einheit der Geschichte*, Sigmaringen 1999, S.92.

601Keller, H.: „Vom 'heiligen Buch' zur 'Buchführung'“, in: *FMS* (1992), S.8 ff.

602Dan 2, 32-33. [Elberfeld]

603Dan 2, 34-35. [Elberfeld]

Daniel deutete den Traum des Nebukadnezar im Alten Testament schmeichlerisch und mit psychologischem Geschick wie folgt:

„Du, o König, du König der Könige, dem der Gott des Himmels das Königtum, die Macht und die Gewalt und die Ehre gegeben hat; und überall, wo Menschenkinder, Tiere des Feldes und Vögel des Himmels wohnen, hat er sie in deine Hand gegeben und dich zum Herrscher über sie alle gesetzt – du bist das Haupt von Gold. Und nach dir wird ein anderes Königreich aufstehen, niedriger als du; und ein anderes, drittes Königreich, von Erz, welches über die ganze Erde herrschen wird. Und ein viertes Königreich wird stark sein wie Eisen; ebenso wie das Eisen alles zermalmt und zerschlägt, so wird es, dem Eisen gleich, welches zertrümmert, alle diese zermalmen und zertrümmern. Und daß du die Füße und die Zehen teils von Töpferton und teils von Eisen gesehen hast – es wird ein geteiltes Königreich sein; aber von der Festigkeit des Eisens wird in ihm sein, weil du das Eisen mit lehmigem Ton vermischt gesehen hast. Und die Zehen der Füße, teils von Eisen und teils von Ton: zum Teil wird das Königreich stark sein, und ein Teil wird zerbrechlich sein. [...] Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten, welches ewiglich nicht zerstört, und dessen Herrschaft keinem anderen Volke überlassen werden wird; es wird alle jene Königreiche zermalmen und vernichten, selbst aber ewiglich bestehen: weil du gesehen hast, daß von dem Berge ein Stein sich losriß ohne Hände und das Eisen, das Erz, den Ton, das Silber und das Gold zermalmte. Der große Gott hat dem Könige kundgetan, was nach diesem geschehen wird; und der Traum ist gewiß und seine Deutung zuverlässig.“<sup>604</sup>

Die biblische Deutung dieses Traumes durch Daniel sollte nun nicht nur vom bevorstehenden – und 539 v. Chr. durch die persische Eroberung tatsächlich verwirklichten – Niedergang des glänzenden babylonischen Reiches künden, es wurde auch fundamental für das Geschichtsbewusstsein des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Aus der Prophezeiung des Daniel ließ sich das Schema der vier einander ablösenden Weltreiche, das „Grunddogma des christlichen Mittelalters“<sup>605</sup>, ableiten. Dieses diente als Grundlage für die Mitte des 12. Jahrhunderts bei Bischof Otto von Freising, dem Onkel und Berater Friedrich Barbarossas, ausformulierte politische Idee der *translatio imperii*, aus der sich der – aus moderner Perspektive – weltliche Legitimitätsanspruch des Heiligen Römischen Reiches – das den expliziten Reichstitel *sacrum imperium* allerdings erst 1157 durch die Staufer erhielt und dessen Zusatz *romanum* erstmals 1254 urkundlich belegt wurde<sup>606</sup> – begründete, da sich dieses als Rechtsnachfolger des vierten Weltreichs, des Imperium Romanum, verstand. Das mittelalterliche Reich war also kein neues, sondern vielmehr das alte, römische Reich.<sup>607</sup> Dabei stützte man sich auf den Daniel-Kommentar des Kirchenvaters Hieronymus, der um 1100 in die *Glossa ordinaria* aufgenommen wurde und die vier Weltreiche mit Babylon, Persien, Griechenland und Rom identifizierte.<sup>608</sup> Daraus ergab sich auch eine heilsgeschichtliche Relevanz, denn – das Faktum der immer noch bestehenden Welt vorausgesetzt – nunmehr konnte das Heilige Römische Reich als das Reich aufgefasst werden, in dem sich die Wiederkehr Christi ereignen sollte.<sup>609</sup> Insofern galt dessen staatliche Integrität als notwendig, um den endzeitlichen Weltenbrand zu verzögern; die Endzeit mit ihren Konsequenzen wurde also gleichzeitig fiebernd erwartet wie ängstlich gefürchtet.<sup>610</sup> Die

604Dan 2, 37-42, 44-45. [Elberfeld]

605Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.244.

606Koch, G.: *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium*, Wien 1972, S.246 ff.

607Winkler, H. A.: *Geschichte des Westens*, München 2009, S.46.

608Goez, W.: *Translatio Imperii*, Tübingen 1958, S.19 f.

609Zeeden, E. W.: *Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit*, a.a.O., S.416; Goez, W.: *Translatio Imperii*, a.a.O., S.77f.: „[...] mit dem Ende dieses Reiches wird auch das Ende dieser Zeitlichkeit kommen. Aber solange es blüht, ist der Jüngste Tag noch fern. Durch seine Existenz hält es die Schrecken der Endzeit noch auf. [...] Da man der Schrift völlig vertrauen darf und soll, läßt sich dieser Gedanke auch umdrehen: Der Jüngste Tag ist noch nicht da. Also besteht noch fort, was sein Kommen aufhält, nämlich die vierte Weltmonarchie, das Imperium Romanum. Es ist gegenwärtig, auch wenn Gestalt und Träger noch so stark gewechselt haben.“

610Le Goff, J.: *Kultur des europäischen Mittelalters*, München 1970, S.289; Goez, W.: *Translatio Imperii*, a.a.O., S.77, 366 ff.; Fueter, E.: *Geschichte der neueren Historiographie*, München 1936, S.281. Vgl. dazu 2. Thessalonicher 2, 3-4, 6-8: „Lasst euch durch niemand und auf keine Weise täuschen! Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt. [...] Ihr wisst auch, was ihn jetzt noch zurückhält, damit er erst zur festgesetzten Zeit offenbar wird. Denn die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit ist schon am Werk; nur muss erst der beseitigt werden, der sie bis jetzt noch zurückhält. Dann wird der gesetzwidrige Mensch allen sichtbar werden. Jesus, der Herr, wird ihn durch den Hauch seines Mundes töten und durch seine Ankunft und Erscheinung

vorherrschende Interpretation dieser Bibelstelle war allerdings keineswegs unumstritten, da geschichtlich das byzantinische Reich ohne Brüche aus dem Imperium Romanum hervorgegangen war und somit eigentlich die oströmischen Kaiser in einer direkten Linie zu den römischen Herrschern standen; diese Schwierigkeit wurde durch Bezugnahme auf die „Konstantinische Schenkung“ mehr oder weniger umgangen. Doch auch auf ehemals weströmischem Gebiet wurde die deutsche Herrschaftslegitimation mittels alternativer Bibelinterpretationen angegriffen; so argumentierte Chrétien de Troyes für das französische als das vierte Weltreich, während Richard von Bury den Führungsanspruch Großbritanniens als durch Daniel prophezeit betrachtete.

Da nicht nur die *historia ecclesiastica*, die eigentliche Sakralgeschichte, sondern auch weltliche Ereignisse als Zeugnis der göttlichen Erhaltungsordnung in das christliche Weltbild und dessen teleologische und eschatologische Deutung integriert waren, vermochten sich profangeschichtliche Darstellungen einer heilsgeschichtlichen Überformung kaum zu entziehen.<sup>611</sup> Erst die neuzeitliche Historiographie konnte die Weltgeschichte betrachten, ohne einen ihr immanenten göttlichen Heilsplan zu unterstellen.<sup>612</sup> Die mittelalterliche Geschichtsschreibung glaubte, durch die in den biblischen Texten festgehaltene Offenbarung „auch den Anfang und das Ende der Geschichte, ihre Begrenztheit und Gliederung zu kennen“<sup>613</sup>. Überdies stand sie der Weltzeit, dem *saeculum*, verhältnismäßig gleichgültig gegenüber, da dieses ohnehin nur ein Durchgangsstadium auf der christlichen Pilgerschaft zur jenseitigen Erlösung darstellte.<sup>614</sup> Es war somit beinahe unvermeidlich, dass in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts der Versuch, eine profane Weltgeschichte statt einer Heilsgeschichte zu schreiben, an diesen Grundlagen scheitern musste.<sup>615</sup>

Durch die naturwissenschaftlichen und astronomischen Erkenntnisse der Renaissance und Frühen Neuzeit sowie insbesondere die in keinem biblischen Text erwähnten „neuen“ Kontinente, die durch die Entdeckungsreisen des 15. und 16. Jahrhunderts den abendländischen Horizont erweiterten, wurden allmählich Widersprüche zwischen der Heiligen Schrift und den existierenden Realitäten eröffnet, die nicht einfach geleugnet oder ignoriert werden konnten. Um den eigenen Glauben auf ein stärkeres Fundament zu stellen und mit diesen Erkenntnissen kompatibel zu machen, mussten somit biblische Textstellen eher allegorisch interpretiert werden.<sup>616</sup> Doch auch aus der Exegese der Heiligen Schrift selbst ergab sich ein Problem für die traditionelle Chronologie. Die in Hebräisch verfassten masoretischen Texte und die griechische Septuaginta beinhalteten voneinander abweichende Angaben über die Patriarchen der biblischen Urgeschichte, so dass sich unweigerlich unterschiedliche Datumsangaben für die Erschaffung der Welt ergeben mussten. So existierten zu Beginn des 18. Jahrhunderts bereits über zweihundert verschiedene Vorschläge für das exakte Datum des Schöpfungsaktes, die sich über einen Zeitraum von 6894 bis 3483 Jahren zwischen der *creatio mundi* und Christi Geburt erstreckten.<sup>617</sup> Noch 1728 veröffentlichte Sir Isaac Newton, welcher über Zweifel an seiner naturwissenschaftlichen Kompetenz erhaben sein dürfte und damit die aus heutigem Blickwinkel eher befremdliche Wissenschaft mit einer gewissen Legitimität ausstattet, mit *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended* seine Berechnungen des Schöpfungsdatums, wobei er die klassische Chronologie mit den neuesten astronomischen Erkenntnissen in Einklang zu bringen versuchte.

Grundsätzlich konnte die überlieferte und sich ausschließlich auf die biblische Offenbarung stützende Interpretation der Weltgeschichte aber nicht aufrechterhalten werden. Es mussten alternative Formen der Chronologie entwickelt werden, in erster Linie ein von allen Christen als historischer Fixpunkt akzeptiertes Ereignis: Christi Geburt. Diese Zeitrechnung setzte sich ironischerweise letztlich in der Epoche der Aufklärung endgültig durch, da selbst Kritiker der christlichen Religion die Vorteile eines solchen Fixpunktes anerkennen mussten.<sup>618</sup> Damit nahm man letztlich aber auch Abschied von einem klar

---

vernichten.“

611Grundmann, H.: *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Göttingen 1965, S.57 ff.

612Fuhrmann, H.: *Einladung ins Mittelalter*, München 32004, S.16.

613Grundmann, H.: *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, a.a.O., S.73.

614Le Goff, J.: *Kultur des europäischen Mittelalters*, a.a.O., S.281, 293.

615Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.249.

616Klemp, A.: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, a.a.O., S.33, passim.

617Ebd., S.85.

618Maier, H.: *Die christliche Zeitrechnung*, Freiburg 1991, S.42f.

definierten Anfang der Geschichte. Dort, wo sich das Mittelalter in Zeit und Raum entgrenzt und gleichermaßen vorwärts wie rückwärts zu blicken vermochte, hörte „das Zeitalter auf, sich als Endzeit zu begreifen“<sup>619</sup>. In dem Maße, wie die Vorstellung des Kosmos als Verkörperung der göttlichen Vernunft transformiert wurde, verlor der Mensch seinen Ort in der Welt und damit auch die ihm bekannte Welt als solche; er sah sich im Zuge der naturwissenschaftlichen und philosophischen Revolution, die nicht voneinander zu trennen sind, dazu gezwungen, das Gefüge seines Denkens zu ändern und neu zu gestalten. Gleichzeitig schwanden auch die Autorität und der Einfluss der geistlichen Gewalt zunächst im politischen Bereich, schließlich ebenfalls in anderen menschlichen, ohne den ganzheitlichen Bezug des *ordo* bewusst im Plural formulierten, *Lebenswelten*.<sup>620</sup> Dies eröffnete dem Menschen aber andererseits die Möglichkeit, sein tradiertes Interpretationskorsett zu verändern und sich nicht zuletzt auf seine eigene Stellung in der Geschichte zu besinnen. Eine solche „Entzauberung der Welt“ ermöglichte schlussendlich die Betrachtung der Natur als Objekt wissenschaftlicher Erforschung, als Untersuchungsgegenstand der autonomen Vernunft, wobei autonom hier in einem theologischen Sinne „aus der Offenbarung gewonnener Wegweisung nicht bedürftig“<sup>621</sup> bedeutet. Dies stellte eine Grundlage des technologischen Fortschritts und der Inthronisation des autonomen Individuums dar, eines Individuums, das für das Verständnis seiner Lebenswelt und daraus abgeleitet letztlich auch deren Legitimation auf ein engeres biblisches Interpretationskorsett zu verzichten bereit war. Pointiert könnte man viele der Protagonisten dieser Ablösung des theologisch-eschatologischen Weltbildes wie Philipp Melanchthon oder Isaac La Peyrère als „Zauberlehrlinge der Geschichte“ bezeichnen, waren sie doch vorrangig bestrebt, die biblischen Überlieferungen mit der zeitgenössischen Forschung in Übereinstimmung zu bringen.<sup>622</sup> Die Verselbständigung und die Konsequenzen dieses Gedanken waren allerdings kaum mehr zu kontrollieren – *Herr, die Not ist groß! Die ich rief, die Geister, werd ich nun nicht los!* – und bildeten somit ein wesentliches Fundament dafür, die Interpretation der Welt zu säkularisieren und damit die tradierte Ordnung abzulösen.

### 2.3.3 Zum Begriff der Säkularisierung

Der Terminus Säkularisierung ist als Analogon zum historisch-rechtlichen Begriff der Säkularisation entstanden,<sup>623</sup> worunter der Übergang ehemals kirchlicher Besitztümer in staatliches Eigentum verstanden wird. Dabei ist allerdings bereits dieser politisch-juristische Ausdruck einem anderen Themenfeld entlehnt, namentlich dem kanonischen Recht. In diesem dient er ursprünglich ausschließlich der Bezeichnung des Übergangs vom mönchsgeistlichen zum weltgeistlichen Stand, vom dem Leben nach der *regula* verpflichteten *regularis* hin zum *saecularis*, der diesen regulativen Vorgaben nicht unterworfen ist.<sup>624</sup> In dieser Terminologie spiegelt sich das *saeculum* wider, das im christlichen Sinne nur vorläufige und unter eschatologischen Gesichtspunkten insofern unbedeutende Weltzeitalter, als sich die Heilsgeschichte durch eine unüberbrückbare Distanz zu jeder innerweltlichen Vollendung auszeichne. In diesem Zusammenhang kann der ursprünglichen Wahl und Verwendung des Begriffs der Säkularisation durchaus ein wertender Charakter unterstellt werden, insbesondere gilt dies für die westfälischen Friedensverhandlungen, die den Konflikten, die unter dem Oberbegriff Dreißigjähriger Krieg zusammengefasst werden, ein Ende setzen sollten. Seit dieser Zeit wurde der rein kanonistische Gebrauch von *saecularisatio* im deutschen Sprachraum immer stärker durch dessen politisch-rechtliche Lesart verdrängt. Ein zentrales Datum für die Verfestigung dieses Begriffes stellt der 8. Mai 1646 dar, der lange Zeit sogar als dessen Geburtsstunde galt; nach neueren Erkenntnissen ist diese These jedoch nicht mehr haltbar.<sup>625</sup> Neben den territorialen

619Grundmann, H.: *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, a.a.O., S.75.

620Koyré, A.: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt 1969, S.12.

621Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.59.

622Martinich, A. P.: *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge 1992, S.337, generalisiert diese Art des Versagens als typisch für christliche Denker des 14. bis 18. Jahrhunderts: „Despite their best efforts to save the intellectual respectability of Christian doctrine, they contributed to its downfall.“

623Die genaue Begriffsgeschichte ist durchaus umstritten, vgl.: Zabel, H.: „Säkularisation, Säkularisierung III“, in: *GG* 5, a.a.O., S.809 f.; Lübke, H.: *Säkularisierung*, a.a.O., S.8.

624Strätz, H.-W.: „Säkularisation, Säkularisierung II“, in: *GG* 5, a.a.O., S.796 ff.; Barth, U.: s.v. Säkularisierung I, *TRE* 29, S.603.

625Vgl. Conze, W.: „Säkularisation, Säkularisierung I“, in: *GG* 5, a.a.O., S.794.

Forderungen der eigentlich kriegsführenden Parteien stand auch und gerade die Frage im Vordergrund, wie mit kirchlichem Eigentum in nunmehr evangelischen Ländern zu verfahren sei; insbesondere entzündete sich ein Konflikt um ehemals katholische Kirchengebäude, die von nun an für den protestantischen Gottesdienst genutzt werden sollten. Der Leiter der französischen Gesandtschaft, Henri II. d'Orléans, gebrauchte dabei den Ausdruck „*séculariser*“, um die katholische Position zu unterstreichen. Dabei war die gewählte Begrifflichkeit polemisch zugespitzt, wurde die Veräußerung von Kirchengut an Kleriker üblicherweise doch als *alienatio* bezeichnet. Somit wurde den evangelischen Verhandlungspartnern unmissverständlich zu verstehen gegeben, dass ein Entzug der Besitztümer der katholischen Kirche zugunsten einer anderen Konfession einer „Verunkirchlichung“, einer Profanierung gleichkäme, da den Evangelischen gerade der Anspruch abgesprochen wurde, eine gleichwertige Kirche zur *Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia* darzustellen. An dieser Stelle konnte ein Satz aus den Dekretalien wirksam werden: „Semel Deo dicatum non est ad usus humanos ulterius transferendum“<sup>626</sup> – was einmal Gott geweiht worden sei, dürfe darüber hinaus nicht für menschliche Verwendungen übertragen werden. Während die katholischen Unterhändler die evangelischen Forderungen als einen Versuch brandmarkten, die Kirchen und Klöster dem Eigentum Gottes selbst zu entziehen, stellten diese dem entgegen, Gott habe seine Güter nicht der katholischen Religion, sondern der wahren Kirche gestiftet, weshalb sie durch die Protestanten ihrer rechtmäßigen Bestimmung zugeführt würden. Man einigte sich schließlich auf einen Kompromiss, der den Status quo ante vom 1. Januar 1624 als Normaljahr für die Beurteilung katholischer und evangelischer Besitztümer festlegte; zumindest das Restitutionsedikt von 1629, das einer Stärkung des Katholizismus im Reich dienen und den Einfluss der evangelischen Reichsstände begrenzen sollte, wurde aufgehoben.<sup>627</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Säkularisation also nicht zwangsläufig mit dem Entzug kirchlichen Besitzes aus seinem religiösen Kontext verbunden war. Im Gegenteil, dieser Verweltlichungsprozess war eine Unterstellung seitens der Katholiken, welche die Protestanten brüsk zurückweisen mussten.<sup>628</sup> Gleichwohl wurde mit *saecularisatio* nicht nur die Transformation von katholischem Eigentum in evangelischen Besitz bezeichnet, sondern ganz grundsätzlich der Übergang kirchlicher Güter in den weltlichen Herrschaftsbereich. Dies legt ein Eintrag in Zedlers Universallexikon von 1743 nahe, der die damals herrschende Lehrmeinung über die Säkularisation wie folgt definiert:

„Secularisieren, Secularisirung, Secularisation [...] stammet [...] eigentlich von dem lateinischen Worte Seculum oder Seculare her, und bedeutet also in dieser Absicht nichts anderes, als gewisse Sachen oder Güter, so erst geistlich gewesen, weltlich machen, oder welches gleich viel ist, geistliche Personen, Stifter, und die darzu gehörigen Einkünfte oder Kirchen-Güter entweder dem fürstlichen Fisco zuschlagen, oder doch zu andern Bequemlichkeiten und Nutzungen des Staats, oder auch nur bloßen Privatpersonen verwenden.“<sup>629</sup>

Auch in der *Encyclopédie* wurde Säkularisation 1765 in erster Linie als *terminus technicus* verstanden:

„Sécularisation [...] est l'action de rendre séculier un religieux, un bénéfice ou lieu qui étoit régulier. Pour parvenir à la *sécularisation* d'un religieux, il faut obtenir un bref du pape, qu'on appelle *bref de sécularisation*. On ne doit pas séculariser les monastères ni les religieux sans des raisons importantes, & sans avoir obtenu à cet effet un brevet du roi, qui permet de demander au pape la *sécularisation*.“<sup>630</sup>

Endgültig zu einem Zentralbegriff der politisch-verfassungsrechtlichen Diskussion wurde der Terminus „Säkularisation“ schließlich angesichts der zunehmenden Auflösung von Kirchengütern in den rechtsrheinischen Gebieten des Heiligen Römischen Reiches unter Napoleon Bonaparte, welche durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 reichsgesetzlichen Status erlangte.<sup>631</sup> Säkularisierung als Begriff

626Liber sextus decretalium, D. Bonifacii Papae VIII (Ausg. Venedig 1591, 569), zit. n.: Strätz, H.-W.: „Säkularisation, Säkularisierung. II.“, a.a.O., S.799.

627Strätz, H.-W.: „Säkularisation, Säkularisierung. II.“, a.a.O., S.798 ff.

628Schröder, R.: „Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs“, in: Braun, C. v. (Hg.): *Säkularisierung*, Berlin 2007, S.64 f.

629Zedlers Universallexikon, Bd. 36 [1743], Art. secularis; seculares causae, S.945 f., zit. n.: Strätz, H.-W.: „Säkularisation, Säkularisierung. II.“, a.a.O., S.803.

630*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Bd. XIV, s.v. Sécularisation, Neufchâtel 1765: 883, zit. n.: Marramao, G.: *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt 1996, S.22.

631Strätz, H.-W.: „Säkularisation, Säkularisierung. II.“, a.a.O., S.805 ff.

der Geistes- und Ideengeschichte ist als Interpretationskategorie metaphorisch an diesen rechtlichen Ausdruck angelehnt und thematisiert damit ganz allgemein die Entdogmatisierung oder Entkonfessionalisierung, den Verlust von Transzendenz oder sogar das Ende von Religion überhaupt.<sup>632</sup> Mit der „Herauslösung und Emanzipation praktisch aller Bereiche der menschlichen Lebenswelt aus dem Sinnkontext des (christlichen) Glaubens“ kann der Säkularisierungsprozess zweifelsohne „als zentraler und unabdingbarer Deutungsbegriff für die Kultur der Moderne“ dienen.<sup>633</sup> Diesen Sachverhalt fasst eine Definition von Peter L. Berger zusammen:

„Wir verstehen darunter [unter Säkularisierung] einen Prozeß, durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitt der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden. Wenn wir von Gesellschaft und Institutionen der modernen abendländischen Geschichte sprechen, verstehen wir Säkularisierung natürlich als Rückzug der christlichen Kirchen aus Bereichen, die vorher unter ihrer Kontrolle oder ihrem Einfluß gestanden haben – die Trennung von Kirche und Staat, als Enteignung von Kirchengut oder als Emanzipation der Erziehung von der Autorität der Kirchen.“<sup>634</sup>

Derselbe Autor machte allerdings gut zwei Jahrzehnte später die Beobachtung, dass die heutige Welt im Wesentlichen als ebenso religiös zu bezeichnen und von demselben religiösen Eifer geprägt sei wie eh und je.<sup>635</sup> Neben der Rückkehr der klassischen Religionen<sup>636</sup> oder dem Entstehen neuer Sekten können in diesem Zusammenhang insbesondere die totalitären Heilsideologien des 20. Jahrhunderts genannt werden, für deren Entstehung und Struktur eine genauere Analyse des Säkularisierungsprozesses wichtige Hinweise liefern kann.

### 2.3.4 Die Debatte um die Säkularisierung

#### 2.3.4.1 Die Säkularisierungsthese

Der philosophische Säkularisierungsprozess sollte also sinnvollerweise aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden. Einerseits diene er einer neuen und den wissenschaftlichen Erkenntnissen angemessenen Neukonzipierung des Verhältnisses zwischen dem Menschen, der Natur und Gott.<sup>637</sup> Als Resultat dieses Prozesses, welcher der durch Kant herausgestellten Emanzipationsfunktion der Aufklärung entspricht, entsteht eine politische Gemeinschaft, deren Herrschaftsgrundlagen nur säkular, ohne Bezugnahme auf eine letztverbindliche und autoritär wirkende Religion, legitimiert werden können und deren Zielsetzung durch eine autonome Bürgerschaft bestimmt wird.<sup>638</sup> Historisch und ideengeschichtlich lässt sich diese Entwicklung anhand der Auflösung der durch geistliche und weltliche Gewalt definierten bipolaren Struktur der mittelalterlichen *respublica Christiana* nachvollziehen. Dabei wurden Religion und

<sup>632</sup>Barth, U.: s.v. Säkularisierung I, TRE 29, S.619. Vgl. dazu auch die Definition von Lübke, H.: *Säkularisierung*, a.a.O., S.23, als „Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft“, sh. oben, S.38, Fn.223.

<sup>633</sup>Prutsch, M. J.: *Fundamentalismus*, a.a.O., S.45f.

<sup>634</sup>Berger, P. L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973, S.103.

<sup>635</sup>Berger, P. L.: *The Desecularization of the World*, Washington 1999, S.2.

<sup>636</sup>Vgl. z. B. Riesebrodt, M.: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000. Einschränkung muss gesagt werden, dass der Begriff „Rückkehr“ durchaus irreführend ist. Außerhalb Europas war ohnehin kein tatsächlicher Rückzug der Religionen festzustellen, so dass die Voraussetzung, um überhaupt von einer Rückkehr zu sprechen, gar nicht gegeben war. Auch der arabische Nationalismus des 20. Jahrhunderts beispielsweise entband seine Politik zwar von direkt an die göttliche Offenbarung gebundenen Normen, nicht aber von der Religion als solcher. Vgl. dazu zusammenfassend Meier, A.: *Politische Strömungen im modernen Islam*, Bonn 1995, S.52: „Diese säkulare Politikauffassung bedeutet nicht notwendigerweise ein säkularistisches Verständnis, das der Religion bzw. dem Islam jegliche öffentliche Funktion abspricht oder sich als antireligiös begreift. Vielmehr bildet der Islam für den arabischen Nationalismus innerhalb des säkularen Begründungssystems, von radikalen Konzeptionen abgesehen, eine positive Bezugsgröße. Er wird als ein genuiner Bestandteil des historischen Erbes und damit als ein Faktor der nationalen Identität gewürdigt, der nach aktuellem politischen Bedarf ideologisch mobilisiert werden kann.“ Die Rückkehr der Religionen ist also nur aus einer westlichen Perspektive sinnvoll; es handelt sich um die Rückkehr einer politischen und sinnstiftenden Größe, die man bereits ins Private und teilweise auch Anachronistische abgeschoben zu haben glaubte.

<sup>637</sup>Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.270.

<sup>638</sup>Hildebrandt, M. / Brocker, M. / Behr, H.: „Einleitung“, a.a.O., S.9.

Politik ausdifferenziert, der moderne, sich innerweltlich konzipierende Staat letztlich als Träger der individuellen Autonomie mit der Gestaltung des politischen Gemeinwesens beauftragt. Damit sollte allerdings zunächst nur die Reichweite der Religion begrenzt werden, nicht jedoch der Glaube als solcher eliminiert werden.<sup>639</sup> Gleichwohl: Der Versuch, eine Legitimitätsgrundlage politischen Handelns jenseits der Religion zu schaffen, dürfte letztlich dem umstritteneren Teil der Säkularisierungsthese Vorschub geleistet haben, der die grundsätzliche Ablösung der Religion als obsoletem Atavismus postulierte.<sup>640</sup> Die Annahme, dass die Säkularisierung eine notwendige Folge von Aufklärung und Modernisierung sei, basiert auf der Überzeugung, dass sich die Menschheit mittels Aufklärung unaufhaltsam zur Wahrheit bewege und diese Wahrheit eben darin bestehe, dass Gott nicht existiere oder zumindest keine Auswirkungen auf das menschliche Handeln habe.<sup>641</sup>

Die Zwangsläufigkeit, die dem Säkularisierungsprozess unterstellt wurde, zeugt aber selbst von einem eindeutig teleologischen Geschichtsbild, das der auf ein endzeitliches und die Geschichte vollendendes Ereignis hin ausgerichteten eschatologischen Struktur des Mittelalters durchaus ähnelt. Dies weist auf eine zweite, sehr wesentliche Bedeutung hin, die der Begriff der Säkularisierung – neben dem oben beschriebenen Vorgang, eine religiös begründete Weltdeutung nach und nach durch eine naturwissenschaftliche zu ersetzen und das politische Gemeinwesen anstatt durch die Orientierung an einer göttlich vorgegebenen Ordnung nach dem autonomen Willen der Individuen zu gestalten – beinhaltet: den Übergang ursprünglich theologischer Inhalte in einen weltlichen Kontext. Säkularisierung ist in diesem Zusammenhang nicht als ein einfacher Prozess der Auflösung traditioneller Religionen zu verstehen, sondern als eine Transformation der Weltordnung in das Säkulare.<sup>642</sup> Es handelt sich also nicht um den Tod Gottes, von dem Nietzsche sprach,<sup>643</sup> oder um den Rückzug des *deus absconditus* aus der Welt, den Heidegger postulierte, sondern vielmehr um den Transfer ehemals göttlicher Attribute auf innerweltliche Entitäten, sei es auf den Menschen, die Natur, die Geschichte oder soziale Kräfte.<sup>644</sup> Diese Bedeutungsdimension wird bereits in der *Scienza Nuova* von Giambattista Vico (1668-1744) angesprochen, der die Vorsehung als in der Geschichte wirksam betrachtet, und wohl erstmals bei Hegel in einem geschichtsphilosophischen System vollständig entwickelt, demzufolge sich das christliche Freiheitsprinzip im bürgerlichen Staat realisiere – wenn auch ohne explizite Verwendung des Terminus Säkularisierung.<sup>645</sup> Diese These der „*Transposition*“ von Glaubensformen und Verhaltensweisen von der religiösen auf die weltliche Sphäre<sup>646</sup> wird beim evangelischen Theologen Emanuel Hirsch besonders deutlich formuliert, wenn dieser „das ganze neuere Geistesleben“ als „eine Säkularisierung des im Christentume beschlossenen geistigen Gehaltes“<sup>647</sup> bezeichnet. Dabei kann einerseits ein fortschrittsoptimistischer, andererseits ein verfallstheoretischer Blickwinkel zur Deutung dieses Prozesses angelegt werden, je nachdem, ob man die „erfolgreiche Zähmung der kirchlichen Autorität“ oder die widerrechtliche Aneignung deren legitimer Herrschaftsgewalt in den Vordergrund stellen möchte.<sup>648</sup> Sowohl um die genaue Beziehung zwischen dem als historisches Faktum weitgehend unumstritten anerkannten Vorgang der Säkularisierung und der Moderne als auch um die Legitimität dieses Prozesses entzündete sich gegen Mitte des 20. Jahrhunderts eine heftige Debatte. Diese soll im Folgenden untersucht werden.

639Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.271.

640Martinich, A. P.: *The Two Gods of Leviathan*, a.a.O., S.337 ff.

641Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.272; Israel, J. I.: *Enlightenment Contested*, Oxford 2006, S.696; Walther, M.: „Gestalten und Probleme des theologisch-politischen Komplexes“, a.a.O., S.11.

642Luckmann, T.: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963, S.65.

643Vgl. dazu den abschließenden Gedanken in Kapitel 9, S.506-517, insb. unten, Kapitel 9.1, S.507, Fn. 3472.

644Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.272 f.

645Götz, C.: *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung*, Hamburg 2008, S.46; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.235f.; Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.52ff.; Ottmann, H.: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin 1977, S.368. Vgl. dazu das Urteil von Horkheimer, M.: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1930, S.95: „Wenn es wahr ist, daß die Konstruktion eines solchen verborgenen Sinnes das Wesen aller echten Geschichtsphilosophie ausmacht, dann ist der Italiener Giambattista Vico der erste wirkliche Geschichtsphilosoph der Neuzeit gewesen. Denn sein Hauptwerk beabsichtigt zu zeigen, daß die Vorsehung in der menschlichen Geschichte walte und ihre Ziele durch die Handlungen der Menschen verwirkliche, ohne daß diese selbst davon ein klares Bewußtsein besäßen oder besitzen müßten.“

646Marramao, G.: s.v. Säkularisierung, in: *Hist. WB. Philos.*, Bd. 8, Sp. 1152.

647Hirsch, E.: *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926, S.87.

648Habermas, J.: „Glauben und Wissen“, a.a.O., S.65.



### 2.3.4.2 Die Beurteilung der Eschatologie: Gnosis und Chiliasmus

Im Mittelpunkt der Säkularisierungsthese steht grundsätzlich die Überlegung, dass sich auch in der modernen Welt ein eschatologisches Grundmuster feststellen lasse, obgleich diese sich nicht mehr auf eine der offenbaren Religion gemäße Struktur beruft. In diesem Zusammenhang bezeichnet der Säkularisierungsprozess „eine Transformation jüdisch-christlicher transmundaner Vorstellungen (und der daran gekoppelten Tugenden der Hoffnung und des Glaubens) in einen modernen – sehr mundanen – Fortschrittsglauben“<sup>649</sup>; wenn hier von einer Gleichsetzung von jüdischen und christlichen Ideen gesprochen wird, kann sich dies allerdings nur auf das Gottesbild sowie auf den zielgerichteten Prozess zu einem die Geschichte vollendenden Ziel beziehen, welche in innerweltliche Prinzipien übersetzt werden. Dagegen unterscheiden sich die beiden Religionen, wie oben<sup>650</sup> gezeigt werden konnte, deutlich im Gehalt des Eschatons. Während das Christentum von einem „Reich nicht von dieser Welt“<sup>651</sup> und dementsprechend von einer Erlösung außerhalb des *saeculum* ausgeht, richtet sich die Hoffnung des Judentums auf das Erscheinen eines dezidiert politischen und zumindest auch innerweltlich wirkenden Heilskönigs. Die eschatologische Heilsbotschaft des Christentums wurde, so die Säkularisierungsthese weiter, in die diesseitige Geschichte hineingeholt, so dass die Erlösung des Menschen und das Endschicksal der Welt zu einem geschichtlich erfahrbaren Ziel wurden: „das Heilsgeschehen wird auf die Ebene der Weltgeschichte projiziert und die letztere auf die Ebene der ersteren erhoben“<sup>652</sup>. Diesen Sachverhalt illustriert Mircea Eliade am Beispiel des Marxismus, der ein Remake des großen eschatologischen Erlösungsmythos der asiatisch-mediterranen Welt darstelle. Eine Gruppe der Gerechten – in diesem Fall das „Proletariat als messianische Klasse“<sup>653</sup> – sei dazu auserwählt, den ontologischen Zustand der Welt zu verändern. Dabei seien sowohl die klassenlose Gesellschaft als harmonisches Zielsystem als auch der Weg dorthin im Mythos des Goldenen Zeitalters bereits genau vorgezeichnet und durch die Vernunft in die Geschichte eingeschrieben. Dieser Mythos wurde durch Marx um eine vollständige messianische Ideologie erweitert, in der die notwendige Revolution als Endkampf zwischen Gut und Böse dem apokalyptischen Kampf zwischen Christus und dem Antichristen entspräche.<sup>654</sup> Die Säkularisierungsthese hätte nach diesem Verständnis zur Konsequenz, dass die politische Moderne – mit ihrem Glauben an Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt sowie der damit einhergehenden sozialen und politischen Kultur<sup>655</sup> – aufgrund ihrer nicht bloß formal wirkenden theologischen Elemente ohne entsprechende religionsphilosophische Kenntnisse nicht adäquat gedeutet werden könnte.<sup>656</sup>

Gleichwohl bleibt die Frage, auf welche Weise das christliche Eschaton säkularisiert wurde, wie dies zu bewerten sei und welche Konsequenzen diese Transformation für die Moderne zeitigte, umstritten. Für Jacob Taubes, der auf eine Trennung von Offenbarung und Geschichte weitgehend verzichtet,<sup>657</sup> stellt die eschatologische Perspektive eine unverzichtbare Dimension der Weltdeutung dar, da diese einen Maßstab zur Beurteilung des historischen Geschehens biete, eine kritische Distanz gegenüber der Welt begründe und damit eine notwendige Voraussetzung für Erneuerung und Veränderung sei.<sup>658</sup> Weniger die Profanierung des geschichtlichen Sinnes und Endzieles sei problematisch, sondern eine fehlgeleitete Eschatologie; diese könne sich zwar als Ergebnis des Säkularisierungsvorgangs ergeben, sei aber mitnichten dessen logische Konsequenz. Dagegen beäugt Karl Löwith jede Form der Eschatologie skeptisch, egal ob diese säkularisiert

649Weiss, G.: „Die europäische Rezeption Eric Voegelins“, in: Ley, M. (Hg.): *Politische Religion?*, a.a.O., S.31.

650Vgl. S.87, Fn.588.

651Joh 18, 36 [Schlachter]. Die Einheitsübersetzung wählt „Königtum“ als Übertragung von βασιλεία.

652Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O., S.60 f.

653Taubes, J.: *Abendländische Eschatologie*, a.a.O., S.207.

654Eliade, M.: *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt 1984, S.178.

655Hotam, Y.: „Gnosis and Modernity“, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 8:3-4 (2007), S.603.

656Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.356; Weiss, G.: „Die europäische Rezeption Eric Voegelins“, a.a.O., S.31.

657Taubes, J.: *Abendländische Eschatologie*, a.a.O., S.7: „Die Offenbarung ist das Subjekt der Geschichte, die Geschichte ist das Prädikat der Offenbarung“; S.14: „Die Geschichte ist der Weg Gottes, und sein Wirken offenbart sich in ihr“. Das erste Zitat ist angelehnt an Barth, K.: *Die kirchliche Dogmatik, Bd. I,2*, Zürich 1937, S.64: „Offenbarung ist nicht ein Prädikat der Geschichte, sondern Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung.“

658Taubes, J.: *Abendländische Eschatologie*, a.a.O., S.12.

wurde oder nicht. Das Postulat einer sich in der Geschichte teleologisch verwirklichenden Sinnhaftigkeit sei, da es die Fähigkeiten menschlichen Erkenntnisvermögens so deutlich übersteige, als solches bereits in seiner ursprünglich religiösen Konnotation maßlos.<sup>659</sup> Er betrachtet die Moderne folgerichtig als einen zu kritisierenden Versuch, das im Christentum angestrebte Reich Gottes mit säkularen Mitteln zu verwirklichen. Überdies handle es sich aber auch um eine illegitime Transformation des religiösen Gehalts, die strukturell den chiliastischen oder millennaristischen<sup>660</sup> Spekulationen des 12. Jahrhunderts ähnele. Diese zeichneten sich dadurch aus, an die Errichtung des in der Johannesoffenbarung verkündeten tausendjährigen Reiches – „[s]ie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre“<sup>661</sup> – auf Erden zu glauben. Dabei erkennt Löwith das eschatologische Vorbild der Moderne weniger in der apokalyptischen Strömung des Chiliasmus, die keinen Sinn in der weltzeitlichen Geschichte vermutet und den kathartischen Einbruch der Fülle in tiefster Defizienz erwartet, sondern in dessen heilsökonomischer Interpretation, die dem Geschichtsprozess eine fortschreitende zielgerichtete Entwicklung bis hin zur vollkommenen Präsenz des Göttlichen unterstellt.<sup>662</sup> Prototypisch für diese Richtung kann das von Joachim von Fiore (um 1130-1202) entwickelte und an die drei paulinischen Offenbarungszeitalter angelehnte Drei-Reiche-Schema dienen. Dieses gliedert die irdische Geschichte in drei Zeitalter – das des Vaters, das des Sohnes und das des Heiligen Geistes – und nimmt ein planvolles und fortschreitendes Heilsgeschehen an, das mittels der drei einander ablösenden Stadien zwangsläufig zum letzten und unmittelbar bevorstehenden Reich des Heiligen Geistes führen werde.<sup>663</sup> Der Fortschrittsglaube der modernen Geschichtsphilosophie stelle die säkularisierte Variante eben dieser Vorstellung dar, die sich in den politischen Religionen der Neuzeit wiederfinden lasse,<sup>664</sup> zugespitzt ausgedrückt: „Jener größte anzunehmende Unfall innerhalb der europäischen Überlieferung vollzieht sich in der Perspektive Löwiths dann zwangsläufig, sobald das Weltbild der Eschatologie säkularisiert wird. Das Umlegen des Schalters von Heilsgeschichte und Weltgeschichte führt also zur Katastrophe.“<sup>665</sup>

Die prinzipielle Säkularisierungsthese teilt auch Eric Voegelin mit Karl Löwith, kritisiert aber die Eschatologie nicht generell, sondern nur die Immanentisierung des christlichen Eschatons. Damit unterscheidet er sich auch von Jacob Taubes, da er die säkularisierte Eschatologie als eine Deformation des eigentlichen, transzendenten Konzeptes erkennt.<sup>666</sup> Man erinnere sich:<sup>667</sup> Da sich für Voegelin die Vernunft durch die Offenbarung unterstützen lässt, repräsentiert die säkulare Moderne mit ihrer Verdrängung der Religion aus dieser Symbiose eine Revolte gegen das christliche Weltbild; dieser Ansicht hielt Leo Strauss, wie eingangs erwähnt, entgegen, dass es sich bereits bei der Verbindung von Vernunft und Offenbarung um ein irriges Bündnis zweier einander ausschließender Prinzipien handle, dessen säkularisiertes Äquivalent letztlich auch keine positiven Konsequenzen nach sich ziehen konnte. Voegelin identifiziert nun aber nicht den Chiliasmus, sondern die spätantike religiöse Strömung der Gnosis als Grundlage des modernen Weltverständnisses;<sup>668</sup> eine Einschätzung, die er später noch dahingehend korrigieren sollte, dass er den gnostischen Charakterzug nicht mehr als einziges Wesensmerkmal der Moderne – und der totalitären Ideologien als deren Spross – verabsolutiert wissen wollte, sondern jenen als einen mehrerer Wesenszüge neben dem hermetischen, neuplatonischen und insbesondere dem apokalyptischen Element bezeichnete.<sup>669</sup> Es bleibt aber ein wesentliches Element von Voegelins Philosophie, dass er die Immanentisierung des

<sup>659</sup>Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O., S.14.

<sup>660</sup>Die beiden Begriffe sind im Wesentlichen deckungsgleich, unterscheiden sich nur in der Wortherkunft: das griechische χίλια ἔτη bedeutet ebenso wie das lateinische *millennium* „Jahrtausend“ und bezieht sich damit auf das nach der Wiederkunft Christi unter seiner Herrschaft zu errichtende tausendjährige Friedensreich, das „Neue Jerusalem“. Es ist keineswegs zufällig, dass sich die Nationalsozialisten die Symbolik des tausendjährigen Reiches aneigneten.

<sup>661</sup>Offb 20, 4. [EU]

<sup>662</sup>Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O., S.11 ff., 26, 186; Vondung, K.: *Die Apokalypse in Deutschland*, a.a.O., S.151; Cohn, N.: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Bern 1961, S.270.

<sup>663</sup>Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.269 ff.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.429 f.; vgl. Joachim von Fiore: *Expositio in Apocalypsim*, Frankfurt 1964.

<sup>664</sup>Jaeger, M.: „Jacob Taubes und Karl Löwith“, in: Faber, R. (Hg.): *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Würzburg 2001, S.486, 506 f.

<sup>665</sup>Jaeger, M.: „Jacob Taubes und Karl Löwith“, a.a.O., S.507.

<sup>666</sup>Weiss, G.: „Die europäische Rezeption Eric Voegelins“, a.a.O., S.31 f.

<sup>667</sup>Vgl. oben, S.54, Fn.313.

<sup>668</sup>Voegelin, E.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 1959, S.186 ff.

<sup>669</sup>Vondung, K.: „Gnosis, Apokalypse und Moderne“, in: Ley, M. (Hg.): *Politische Religion?*, a.a.O., S.63.

christlichen Eschatons als einen Defekt und Konstruktionsfehler des modernen Denkens auffasst. Erst dieser ermögliche es den zeitgenössischen Gnostikern, eine konkrete Gesellschaft und deren Ordnung als letztverbindliches und erlösendes Eschaton zu interpretieren. Dadurch werde die Struktur der immanenten Realität allerdings nicht korrekt abgebildet. Eine Anwendung dieser Vorstellung auf konkrete soziale Probleme, als Basis der politischen Aktion, bedinge die pathologischen Konsequenzen, die sich in der Praxis des 20. Jahrhunderts feststellen ließen.<sup>670</sup>

Ursprünglich bezeichnet Gnosis nichts anderes als die wörtliche Übersetzung des altgriechischen Begriffes für Wissen, γνῶσις. In der Spätantike sollte dieses Wissen, das sich weniger auf die wissenschaftliche oder intersubjektiv nachvollziehbare Erkenntnis im Sinne von ἐπιστήμη, sondern vielmehr auf eine Einsicht in geheimnisvolle und heilsrelevante Machtstrukturen bezieht, als nur einem inneren Kreis zugängliches Arkanwissen erlösende Kraft gewinnen.<sup>671</sup> Damit entwickelten sich Gnosis respektive Gnostizismus zu religiösen Bewegungen, die ein elitäres Wissen um göttliche Mysterien in den Mittelpunkt ihrer Lehre stellten. Sie begriffen den geistigen Kern des Menschen, das πνεῦμα, als den Teil der göttlichen Substanz, der einer Verstrickung in die Materie zum Opfer fiel und nur durch die Erkenntnis seiner wahren, das heißt transmundanen Natur erlöst werden könne.<sup>672</sup> Ein strenger Dualismus zwischen der diesseitigen, sichtbaren Welt als Reich des Bösen und der Finsternis und einer jenseitigen, guten Welt des Lichts beherrscht die gnostische Auffassung und dabei insbesondere deren manichäische Variante.<sup>673</sup> Die gnostischen Heilslehren, deren Aufkommen durch die Verzögerung der Parusie befördert wurde, orientieren sich unter eschatologischen Gesichtspunkten damit grundsätzlich an einem außerweltlichen Ziel, wollen keine alternative politische Ordnung errichten. Ihr politischer Charakter offenbart sich also gerade in ihrem dezidiert antipolitischen Impetus, in der Ablehnung jeder institutionalisierter weltlicher Herrschaft.<sup>674</sup>

Voegelin verwendet den Begriff der Gnosis nun nicht im Sinne der spätantiken religiösen Bewegungen, sondern analogisierend als deren eine innerweltliche Erlösung postulierendes Säkularisat. Damit will er ein bestimmtes Wesensmerkmal herausstellen, das er als typisch für die totalitären Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts und damit auch als Indiz für eine generelle pathologische Struktur der modernen Welt zu identifizieren glaubte.<sup>675</sup> Der Glaube des modernen Gnostikers beruhe nicht ausschließlich auf dem Wissen um eine göttliche Offenbarung, sondern beziehe sich auf jede Art von unbedingter menschlicher Überzeugung, gleichgültig, ob es sich dabei um ein politisches oder ein philosophisches Werturteil oder um eine Ideologie handle, der erkenntnisvermittelnder und damit erlösender Charakter zugeschrieben werde.<sup>676</sup> Zu Beginn der modernen Gnostizismen stehe eine – hier lassen sich deutliche Parallelen zur Krise der Spätantike feststellen – grundlegende Unzufriedenheit mit der vorgefundenen Situation, die in der Verderbtheit der Welt und nicht etwa in der Unzulänglichkeit des Menschen begründet sei. Eine Erlösung aus diesen defizitären Umständen sei möglich, könne allerdings nur durch eine Umwandlung der Seinsordnung im *Diesseits* erreicht werden; die Hoffnung auf eine Erlösung im Jenseits wird aufgegeben. An die Stelle der Transzendenz treten die Wissenschaft mit dem als segensreich wahrgenommenen technischen Fortschritt, politische Ideologien sowie andere nicht-religiöse Lehren. Die Eschatologie richtet sich in diesem Fall rein ins Innerweltliche.<sup>677</sup> Der moderne Gnostizismus zeichne sich durch eine Revolte gegen die Seinsordnung und das Postulat der Selbsterlösung des Menschen einerseits sowie durch die Apotheose der Gesellschaft andererseits aus. Die Ungewissheit im Sinne der fehlenden Beweisbarkeit – *credo quia absurdum* – des in Erlösungsreligionen geforderten Glaubens soll in der gnostischen Spekulation dadurch überwunden werden, dass sich diese „von der Transzendenz abwandte und den Menschen in seinem innerweltlichen Handlungsbereich mit dem Sinn einer eschatologischen Erfüllung

<sup>670</sup>Voegelin, E.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S.229.

<sup>671</sup>Seitschek, H. O.: „Exkurs: Eric Voegelins Konzept der 'Gnosis'“, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 3, a.a.O., S.237.

<sup>672</sup>Torini, M. S.: s.v. Gnosis, Gnostizismus I, in: LThK<sup>3</sup> 4, Sp. 802.

<sup>673</sup>Rudolph, K.: *Die Gnosis*, Göttingen<sup>3</sup>1990, S.69 ff., 141 f.

<sup>674</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.314 f.; Jonas, H.: *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen<sup>3</sup>1964; Aland, B.: „Was ist Gnosis?“, in: Taubes, J. (Hg.): *Gnosis und Politik*, München 1984, S.57; Seitschek, H. O.: „Exkurs: Eric Voegelins Konzept der 'Gnosis'“, a.a.O., S.240.

<sup>675</sup>Herz, D.: „Der Begriff der 'politischen Religionen' im Denken Eric Voegelins“, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 1, Paderborn 1996, S.192.

<sup>676</sup>Le Guillou, M.-J.: *Das Mysterium des Vaters*, Einsiedeln 1976, S.19.

<sup>677</sup>Seitschek, H. O.: „Exkurs: Eric Voegelins Konzept der 'Gnosis'“, a.a.O., S.239 ff.

ausstattete. In demselben Ausmaß, in dem diese Immanentisierung erlebnismäßig voranschritt, wurde die zivilisatorische Betätigung zu einem mystischen Werk der Selbsterlösung<sup>678</sup>. Von dieser Sinngebung innerhalb der menschlichen Existenz aus entwickelte sich eine Vergötzung des Menschen selbst, indem das Göttliche in seiner Gänze – und nicht nur, wie in der antiken Gnosis, in einem Teil, dem πνεῦμα – in die menschliche Natur hineingezogen werde. Die biblische Dedivinisation der Natur zugunsten eines transzendenten Gottes werde durch die Redivinisation von Mensch und Gesellschaft umgekehrt, ohne dabei jedoch ein Wiederaufleben der polytheistischen Kultur im griechisch-römischen Sinne herbeizuführen.<sup>679</sup> Infolgedessen werde der Glaube durch die scheinbar sichere Erkenntnis der Welt substituiert, der Mensch selbst zum erlösenden Gott erhoben und damit notwendigerweise der von Nietzsche prophezeite Mord am transzendenten Gott vollzogen.<sup>680</sup>

Das apokalyptische Moment ergänzt Voegelins Diagnose der Moderne. Im vierten Band von *Order and History* präzisierte er seine Immanentisierungsthese, so dass nun Apokalypse und Gnosis als zwei Ausprägungen der pneumatischen Deformation, der Entfremdung des göttlichen Teils des menschlichen Wesens im Kosmos, gelten.<sup>681</sup> Gnostizismus und Apokalyptik erleben beide die diesseitige Welt als zutiefst verdorben und böse, in der Gnosis wird diese Unvollkommenheit aber nicht Gott, sondern einem Demiurgen zugerechnet, der anstelle einer vollkommenen Schöpfung die Unordnung im Diesseits erschaffen habe. Insofern bezeichnet Gnosis auch eine metaphysische Revolte gegen diesen Schöpfergott.<sup>682</sup> Voegelin greift dabei offensichtlich ein Bild aus *L'Homme Révolté* auf, mit dem Albert Camus 1951 sein früheres Essay *Der Mythos des Sisyphos* um eine politische Komponente ergänzt. In der metaphysischen Revolte erkennt der Revoltierende das Prinzip der Gerechtigkeit in sich selbst und stellt es der in der Welt wahrgenommenen Ungerechtigkeit gegenüber. Damit verwirft er nicht nur den der Schöpfung innewohnenden und diese begründenden Wert oder Sinn, sondern fordert den Schöpfer selbst als Ebenbürtiger heraus.<sup>683</sup> Für Voegelin stellen sowohl die gnostische als auch die apokalyptische Denkrichtung Versuche dar, die als unerträglich empfundene Spannung zwischen defizienter innerweltlicher Existenz und der πλήρωμα, der Fülle der transzendenten Realität,<sup>684</sup> aufzulösen. Diese beiden Pole eines Spannungsfeldes werden in einem dualistischen Sinn als gegensätzlich gedacht; diese Hypostase wirkt wegbereitend für den Prozess der Immanentisierung.<sup>685</sup> Voegelin entleiht die griechische Vokabel μεταξύ, um den menschlichen Zustand „zwischen“ Jenseits und Diesseits zu symbolisieren, da der göttliche Grund zwar in die menschliche Existenz hineinreicht, Gott selbst gleichwohl aber jenseits der erfahrbaren Spannung verbleibt.<sup>686</sup> Apokalyptik und Gnosis differenzieren also eindeutig zwischen Gut und Böse und wollen die Erlösung gleichsam erzwingen, unterscheiden sich an dieser Stelle aber im Detail. Während sich die Gnosis auf eine vorrangig individuelle Erlösung konzentriert, die durch den Exodus aus dem innerweltlichen Gefängnis hin zum göttlichen Geist erreicht werden soll, stellt die Apokalypse grundsätzlich ein universaleschatologisches Konzept dar, das eine ausgewählte Gruppe erlösen soll.<sup>687</sup> Dies soll durch den Einbruch der jenseitigen Fülle in die diesseitige Welt erfolgen, und es ist genau dieser Wesenszug, welcher der traditionellen christlichen Verbindung zwischen Vernunft und Offenbarung fehlte, der Moderne aber innewohne und diese daher problematisch mache. Die historische Verkürzung des Weges zum Eschaton bewirke damit eine Eschatologisierung des weltlich-politischen Bereiches.<sup>688</sup> Tatsächlich

678Voegelin, E.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S.181 f.

679Ebd., S.153 f. Zur Religionsauffassung der griechisch-römischen Antike vgl. unten, Kapitel 3.1.1.2, S.112 ff. sowie Kapitel 3.1.2.1, S.121 ff.

680Seitschek, H. O.: „Exkurs: Eric Voegelins Konzept der 'Gnosis'“, a.a.O., S.243.

681Voegelin, E.: *Order and History, Vol. IV: The ecumenic age*, Columbia 2000, S.66 ff.

682Vondung, K.: *Die Apokalypse in Deutschland*, a.a.O., S.455 f.

683Camus, A.: *Der Mensch in der Revolte*, Frankfurt 1997, S.31 ff.

684Vgl. Joh 1,16, Kol 1,19, Kol 2,9.

685Vondung, K.: „Gnosis, Apokalypse und Moderne“, a.a.O., S.66.

686Voegelin, E.: *Order and History, Vol. IV: The ecumenic age*, a.a.O., S.408 f. Vgl. die Rede der Priesterin Diotima an Sokrates in: Platon, Symposion, 202d-e: “δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.”

687Vondung, K.: „Gnosis, Apokalypse und Moderne“, a.a.O., S.67 ff.

688Adam, A.: „Säkularisierung? Anmerkungen zu einer deutschen Debatte“, in: Hildebrandt, M. (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, a.a.O., S.146.

enthalte die Geschichte aber kein tatsächlich erfahrbares Prinzip (*εἶδος*, *causa formalis*) im Sinne einer Konstruktionsanleitung auf dem Weg zu ihrer Vollendung:

„Das Problem eines Eidos in der Geschichte tritt erst auf, wenn die christliche transzendente Erfüllung immanentisiert wird. Eine solche immanentistische Hypostase des Eschaton ist jedoch ein theoretischer Trugschluß. Denn Dinge sind nicht Dinge, noch haben sie ein Wesen, durch willkürliche Erklärungen. Der Ablauf der Geschichte als Ganzes ist kein Gegenstand der Erfahrung; die Geschichte hat kein Eidos, weil der Ablauf der Geschichte sich in die unbekannte Zukunft erstreckt. Der Sinn der Geschichte ist also eine Illusion; und dieses illusorische Eidos wird dadurch geschaffen, daß man ein Glaubenssymbol so behandelt, als wäre es eine Aussage über einen Gegenstand immanenter Erfahrung.“<sup>689</sup>

### 2.3.4.3 Das Problem des Säkularismus

Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Christentum und dem modernen freiheitlichen Selbstverständnis wurde in einem dezidiert theologisch vorgetragenen Argument von Friedrich Gogarten (1887-1967) vertreten. Dabei wird die Säkularisierung, hier wieder verstanden als die Ablösung der mittelalterlichen *ordo*-Konzeption und damit verbunden die Zurücknahme der kirchlichen Vormundschaft, nicht in ein konfliktäres Verhältnis zum Christentum gesetzt, sondern habe ihren Ursprung vielmehr in der christlichen Offenbarung selbst, da die Beziehung zu Gott dem Gläubigen die Freiheit sowohl gegenüber der Welt als auch gegenüber den diese beherrschenden Gewalten vermittele. Die grundsätzlich antignostische christliche Orientierung an einem „Reich nicht von dieser Welt“, die sich bereits in der paulinischen Soteriologie und dann insbesondere bei Augustinus sowie, für den evangelischen Theologen Gogarten zweifelsohne entscheidend, in der Trennung von Glaube und Gesetz bei Martin Luther findet, reduziere zwar die unbedingte Bedeutung des irdischen Daseins zu einem nur noch „Vorletzten“, eröffne diesem in seiner Profanität aber gleichzeitig eine gewisse Eigenständigkeit. Der Säkularisierungsprozess sei im Christentum also von Beginn an angelegt und habe sich somit nicht gegen den Glauben, sondern im Gegenteil aus diesem heraus entwickelt, stelle für diesen keinen Fremdkörper, sondern dessen adäquate weltliche Repräsentation dar.<sup>690</sup> Denn allein im Glauben setze sich der Mensch ungesichert und ohne Netz der von Gott versprochenen Zukunft aus. Gogarten begreift die Säkularisierung somit als „die notwendige und legitime Folge des christlichen Glaubens“<sup>691</sup>.

Eine ähnliche Stoßrichtung lässt sich in der katholischen Dogmatik seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) feststellen, wenngleich hier in der theologischen Begründung der Menschenwürde eher die Ebenbildlichkeit Gottes sowie die *kenosis*, die Menschwerdung Christi, im Vordergrund stehen.<sup>692</sup> Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* sowie die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*), die mit Ende der abschließenden vierten Sitzungsperiode des Konzils veröffentlicht wurden, gaben den Anspruch der katholischen Kirche auf, dass Öffentlichkeit und staatliche Institutionen autoritär zum Handeln nach katholischen Grundsätzen gezwungen werden könnten, was faktisch spätestens seit der Reformation ohnehin nicht mehr durchsetzbar war. Die im Evangelium proklamierte „Freiheit der Kinder Gottes“ entspreche „dem grundlegenden Gesetz der christlichen Heilsordnung“ (GS 41), daher sei es „durchaus berechtigt“ und dem Willen des Schöpfers entsprechend, eine eigengesetzliche Autonomie der irdischen Realitäten zu fordern (GS 36). Damit wurden beispielsweise die Thesen des 1864 von Papst Pius IX. veröffentlichten *Syllabus Errorum* oder der 1907 durch Pius X. ausgegebenen Enzyklika *Pascendi* weitgehend zurückgenommen, mit welchen sich die katholische Kirche noch gegen Religionsfreiheit, die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt oder die Modernisten generell wandte.

689Voegelin, E.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S.169 f.; ders.: *The New Science of Politics*, Chicago <sup>2</sup>1954, S.120: “The problem of an eidos in history, hence, arises only when Christian transcendental fulfilment becomes immanentized. Such an immanentist hypostasis of the eschaton, however, is a theoretical fallacy. Things are not things, nor do they have essences, by arbitrary declaration. The course of history as a whole is no object of experience; history has no eidos, because the course of history extends into the unknown future. The meaning of history, thus, is an illusion; and this illusionary eidos is created by treating a symbol of faith as if it were a proposition concerning an object of immanent experience.”

690Barth, U.: s.v. Säkularisierung I, TRE 29, S.608.

691Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart <sup>2</sup>1958, S.139.

692Vgl. *Gaudium et Spes* (GS), 12, 22.

Da sich allerdings in der traditionellen Deutung der Welt die theologischen Inhalte nicht nur auf spirituelle Aussagen über das Schicksal des Menschen im Jenseits beschränkten, sondern auch und gerade auf den weltlichen Bereich Einfluss nahmen, hätte eine einfache Streichung Gottes aus dieser Gleichung notwendigerweise klaffende Lücken in einer umfassenden Aussage über das gute Leben des im Diesseits verhafteten und auf die Ewigkeit hoffenden Doppelwesens Mensch zurücklassen müssen.<sup>693</sup> Der Zerfall des überlieferten Geschichtsbildes schenkte dem Individuum nicht nur eine bis dato unerreichte metaphysische Freiheit, sondern raubte ihm gleichzeitig auch die sichere Einbettung in absolute Gewissheiten des Lebenssinnes und des sozialen Zusammenhanges. Der moderne Mensch sah sich mit einer radikalen Neuinterpretation von Kosmos, Welt und Gesellschaft konfrontiert. Jürgen Habermas erkennt darin das erstmals in der Menschheitsgeschichte auftretende Phänomen, dass eine Epoche ihr Selbstbewusstsein und ihre Normativität aus sich selbst zu schöpfen habe, sich in keine überlieferte Erklärung flüchten könne.<sup>694</sup> Dadurch wird die Moderne als eine ambivalente Epoche charakterisiert, die den Anspruch auf unbedingte und überzeitliche Gültigkeit, welchen die theologische Weltdeutung noch anbieten konnte, mit den begrenzten Mitteln menschlicher Erkenntnis unter Umständen nicht erfüllen könnte.<sup>695</sup>

An dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs in die Sozialpsychologie erlaubt: In seiner Abhandlung *Die Furcht vor der Freiheit* (1941) analysiert Erich Fromm (1900-1980) die Auswirkungen, die aus dem Verlust der „primären Bindungen“ entstehen können. Dabei handelt es sich um jene Bindungen, die das Individuum urtümlich, gleich einer Nabelschnur, mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt verbinden; jene Bindungen, die das Kind mit der Mutter, den Angehörigen eines primitiven Stammes mit seinem Clan oder seiner Sippe sowie den mittelalterlichen Menschen mit seinem sozialen Umfeld, mit Kirche, Stand und Zunft in einen unmittelbaren Zusammenhang bringen.<sup>696</sup> Sie schränken zweifelsohne die Freiheit ein, bieten aber gleichzeitig Sicherheit und Orientierung. Im Prozess der Individuation beginnt das Individuum sich von seinen ursprünglichen Bindungen allmählich zu lösen und kann somit erst eine eigengesetzliche Freiheit als positive Verwirklichung seines individuellen Selbst erwerben. Es muss sich nun neu in der Welt orientieren und positionieren, eine andere Form von Sicherheit erreichen als diejenige, die für seine vorindividuelle Existenz charakteristisch war: die Freiheit des Individuums nach Abschluss seiner Individuation hat zwangsläufig eine andere Bedeutung als vor dieser Entwicklungsstufe. Diese Freiheit kann jedoch ein „Doppelgesicht“ besitzen, wenn mit dem Wachstum des Selbst und der Ausbildung der persönlichen Individualität gleichzeitig auch Angst, Hilflosigkeit und ein zunehmendes Gefühl der Vereinsamung angesichts einer im Vergleich zur eigenen Existenz überwältigend mächtigen und bedrohlichen Welt einhergehen. Damit läuft die neu errungene Freiheit Gefahr, sich selbst aufzuheben:

„Da entstehen Süchte, Impulse, Versuchungen, die eigne Persönlichkeit wieder aufzugeben und die Gefühle der Ohnmacht und Einsamkeit durch ein völliges Untertauchen in der äußeren Welt loszuwerden. Diese Impulse jedoch, und die aus ihnen erwachsenden neuen Bindungen, sind nicht das gleiche wie die primären, im Wachstumsprozeß zerrissenen Bindungen. So wie ein Kind nie wieder in den Leib der Mutter zurückkehren kann, so wenig läßt sich der Vorgang der Individuation rückgängig machen. Versuche, es dennoch zu tun, nehmen notwendig den Charakter der Unterwerfung an, doch ist auch hier der gründliche Gegensatz zwischen der Autorität und dem sich unterwerfenden Menschenkind nie zu beseitigen.“<sup>697</sup>

Menschen können sich also durchaus auch in einem negativen Sinne „frei“ fühlen, wenn sie sich in einer entfremdeten und feindlichen Welt als einsam und auf sich alleine gestellt wahrnehmen; diese Ambivalenz des Freiheitsbegriffs zu erkennen, ist für Fromm die *conditio sine qua non*, um die damit einhergehende Problematik überhaupt verstehen zu können.<sup>698</sup> Mit dem verzweifeltsten Wunsch des Individuums, aus der Freiheit zu fliehen und die verlorenen primären Bindungen durch sekundäre zu ersetzen, sich des eigenen Selbst mit seiner lästigen Freiheit zu entledigen und dadurch wieder Sicherheit zu empfinden, rekonstruiert Fromm beinahe buchstabengetreu – und übrigens auch mit einem expliziten Verweis<sup>699</sup> – die Szene aus *Die*

<sup>693</sup>Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.274.

<sup>694</sup>Habermas, J.: „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, S.16.

<sup>695</sup>Bauman, Z.: *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 1992, passim.

<sup>696</sup>Fromm, E.: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt 1977, S.32.

<sup>697</sup>Ebd., S.37.

<sup>698</sup>Ebd., S.108.

<sup>699</sup>Vgl. ebd., S.151.

*Brüder Karamasow*, in welcher der Großinquisitor dem in Ketten gelegten Christus die dieser Arbeit in Auszügen als Leitfaden und Problemaufriss vorangestellten Worte vorhält: „Es gibt für den Menschen, wenn er frei bleibt, keine hartnäckigere und qualvollere Sorge als die, möglichst schnell jemanden zu finden, den er anbeten kann“, beziehungsweise „als jemanden zu finden, dem er möglichst bald jenes Geschenk der Freiheit übergeben könnte, mit dem er, dieses unglückselige Geschöpf, auf die Welt kommt“.<sup>700</sup> Der Großinquisitor in Dostojewskijs Roman stellt hier insbesondere die Notwendigkeit heraus, diese geheiligte Institution unbedingt gemeinsam und im Verbund mit allen anderen zu preisen; erst dieser kollektive Charakter, der den einzelnen mit seiner Lebenswelt in eine sinnvolle Verbindung setzt, könne das Vakuum füllen, das der Verlust der Religion als einheitsstiftender Klammer hervorgebracht habe.

Diese Gefahr erkennen auch diejenigen konfessionell geprägten Theorien, die eine Säkularisierung grundsätzlich befürworten oder dieser zumindest nicht ablehnend gegenüberstehen. Das Konzilsdokument *Gaudium et Spes* unterscheidet zwischen einer richtigen und einer falschen Autonomie und geht davon aus, dass die Würde der menschlichen Person dann nicht etwa erst vollständig verwirklicht werde, sondern vielmehr verloren gehe, wenn man sich jeder Norm des göttlichen Gesetzes als orientierendes Moment entledigte.<sup>701</sup> Präziser, inhaltlich aber sehr ähnlich, äußert sich Gogarten, für den die Säkularisierung als eine begrenzte und der theologischen Aufsicht entbundene Verantwortung des Menschen für die Gestaltung der Welt die „Hoffnung der Neuzeit“ verkörpere. Die Säkularisierung verbliebe damit im Säkularen und ertrage, dass die Welt eben nur Welt sei und die Vernunft, dem höchsten denkbaren Gedanken an das Ganze ausgesetzt, an ihre Grenzen stoßen und im fragenden Nichtwissen verharren müsse. Dieser Variante steht aber immer die Gefahr des Säkularismus gegenüber, der das „Verhängnis der Neuzeit“ darstelle. Er hält das Nichtwissen nicht aus und erklärt so entweder, in seiner nihilistischen Ausprägung, die Frage nach einem Sinn oder moralischen Gesetzen generell für nutzlos, oder er versucht, in seiner totalitären Form, selbständig eine alternative Weltordnung mit einer dem theologisch-eschatologischen Schema ähnlichen Struktur und Reichweite zu konstruieren.<sup>702</sup> Der Prozess der Entzauberung der Welt gehe also mit einem Prozess der Wiederverzauberung derselben einher, in welchem innerweltliche Entitäten mit den zuvor der göttlichen Sphäre zugeschriebenen Attributen ausgestattet werden.<sup>703</sup> Unter diesem Gesichtspunkt kann die implizite Annahme der Säkularisierungsthese, dass der Mensch prinzipiell eine areligiöse Existenz führen könne, generell in Frage gestellt werden. Vielmehr sei es in der *conditio humana* vielleicht angelegt, seine eigene Existenz in dem Maße religiös fundieren und legitimieren zu wollen, dass der theologische Orientierungsmaßstab die individuelle Kontingenzbewältigung übersteige und sich überdies auch in kollektiven politischen Ordnungskonzeptionen niederschlage. Der Prozess der Säkularisierung impliziere dann eine gegenläufige Resakralisierung, stelle eine „heilige Entheiligung des Heiligen“ dar.<sup>704</sup>

Gogarten betrachtet die Säkularisierung, dies muss noch einmal herausgestellt werden, nicht aus einer weltlichen, sondern aus einer christlichen Perspektive. Insofern dient ihm die Unterscheidung zwischen Säkularisierung und Säkularismus der Kennzeichnung einer theologisch legitimen sowie einer theologisch illegitimen Form der Verweltlichung. Für ihn bleibt die Rückbindung des Menschen an Gott zentral, denn nur durch den Halt im Glauben könne jener der Versuchung entgehen, sich selbst zur Errichtung des Reichs Gottes auf Erden zu ermächtigen.<sup>705</sup> Wenn Gogarten aber die wahre Freiheit als die „Freiheit der Sohnschaft“<sup>706</sup> interpretiert, setzt er die Offenbarung als notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Freiheit überhaupt voraus; Freiheit werde nur durch den Glauben ermöglicht und dem Menschen von Gott

<sup>700</sup>Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.342 f.: «Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. [...] Говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается.»

<sup>701</sup>GS 41.

<sup>702</sup>Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, a.a.O., S.142 f.

<sup>703</sup>Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.274: “The so-called process of disenchantment is thus also a process of reenchancement in and through which both man and nature are infused with a number of attributes or powers previously ascribed to God.” Vgl. auch: Schröder, R.: „Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs“, a.a.O., S.70.

<sup>704</sup>Hildebrandt, M. / Bocker, M. / Behr, H.: „Einleitung“, a.a.O., S.10. Die Resakralisierung der politischen Sphäre wird unten in Kapitel 5.1.3.4, S.401 ff., ausführlicher behandelt.

<sup>705</sup>Hildebrandt, M. / Bocker, M. / Behr, H.: „Einleitung“, a.a.O., S.18.

<sup>706</sup>Barth, U.: s.v. Säkularisierung I, TRE 29, S.609.

überantwortet, sei somit immer an die Schöpfungsordnung gebunden. Daher muss er sich grundsätzlich gegen den Freiheitsbegriff der Aufklärung und des Naturrechts wenden, wonach Normativität und Legitimität sich aus innerweltlichen Entitäten selbst generieren lassen, selbst dann, wenn es Gott nicht gäbe.<sup>707</sup> Diese Autonomie schließt, wie bereits erwähnt wurde, Gott als ihre Quelle nicht aus, setzt diesen aber auch nicht zwangsläufig voraus, ist also für eine pluralistische Konzeption offen. Für Gogarten jedoch ist die profanierende Aufklärung als ein „Mittel der Auflösung und Zersetzung“<sup>708</sup> jeder in der Welt bindenden Ordnung in jedem Fall zu kritisieren, da sie gegen das Grundprinzip allen Seins frevle.<sup>709</sup>

In diesem Zusammenhang lässt sich auch Voegelins Verständnis der Krisensituation des modernen Menschen verstehen, die durch ein doppeltes Vergessen gekennzeichnet sei. Einerseits finde dieses Vergessen auf der Ebene der theoretischen Einstellung statt; der Mensch vergesse sozusagen, dass er nicht Gott ist. An die Stelle der Wertvorstellungen, die ihre Letztbegründung in einem transzendenten Gott finden, werden dem weltimmanenten Leben zugewandte und als ebenso verbindlich wahrgenommene Prinzipien und Tugenden gesetzt, die der Mensch aus sich selbst beziehe. Damit beleuchtet Voegelin exakt die andere Seite der Medaille, die oben von Habermas beschrieben wurde.<sup>710</sup> Die Rekonstruktion eines normativen Gerüsts auf der Basis der individuellen Autonomie kann dem Menschen ein zuvor ungeahntes Maß an Freiheit für ein Leben nach seiner eigenen Vorstellung schenken, wenn er die Vorläufigkeit und grundsätzliche Revisionsfähigkeit dieser Ordnung aufrechterhalten vermag. Sie kann aber auch zu einem Dogma entarten, das dem Menschen gegenüber als ebenso verbindlich und autoritär aufzutreten imstande ist wie ein sehr kurzschlüssig interpretierter göttlicher Befehl – häufig jedoch ohne diejenigen Werte wie Gerechtigkeit oder Nächstenliebe zu beinhalten, die in kulturell gewachsenen Religionen üblicherweise gebunden sind.<sup>711</sup> Die zweite Ebene des Vergessens befinde sich gemäß Voegelin in der vortheorietischen Erfahrungswelt. Der Mensch vergesse dabei, dass überhaupt eine Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz besteht, die dem Einzelnen, indem er sich seiner eigenen Endlichkeit bewusst werde, eine fundamentale Grundangst einflöße. Kurz gesagt: Der Mensch vergisst, dass er überhaupt ein Problem mit Gott hat.<sup>712</sup>

#### 2.3.4.4 Die Legitimität der Neuzeit

Bereits etymologisch ist im Begriff der Säkularisierung eine prinzipielle Skepsis angelegt. Der Entzug kirchlichen Besitzes durch den Staat oder dessen Übereignung an eine andere, sich nach Maßgabe des ewigen Seelenheils als auf einem Irrweg befindend wahrgenommene, Konfession galten ebenso wie der geistesgeschichtliche Vorgang der Loslösung des Menschen aus religiöser Obhut als eine „theologisch bedingte Unrechtskategorie“<sup>713</sup>. Voegelin, Löwith und Strauss stehen dem Prozess der Säkularisierung wie beschrieben grundsätzlich kritisch gegenüber, da er die Geschichte mit einer illegitimen Bedeutsamkeit ausstatte, und auch diejenigen christlich geprägten Theorien, die sich wohlwollend über diesen Vorgang äußern, halten sich doch zumindest an zentraler Stelle die Entscheidungsgewalt offen, die mittels jener Verweltlichung gewonnene Autonomie nach Maßgabe der Offenbarung als richtig oder falsch beurteilen zu können.

Eine grundlegend andere Auffassung vertritt Hans Blumenberg, der in der Moderne keine säkularisierte christliche oder religiöse Grundstruktur erkennen konnte, sondern vielmehr den Eigenwert, die „Legitimität der Neuzeit“, betonte. Diese Epoche zeichne sich nicht durch eine ins Innerweltliche transformierte Eschatologie aus, sondern begründe sich im Gegenteil aus der Selbstbehauptung des Menschen gegen den theologischen Absolutismus des Spätmittelalters.<sup>714</sup> In diesem Zusammenhang verabschiedet Blumenberg auch eine mit dem Säkularisierungsbegriff immer im Unterton mitschwingende, zumeist pejorative

<sup>707</sup>Vgl. unten, Kapitel 3.2.3.5.3, S.259, Fn. 1904.

<sup>708</sup>Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, a.a.O., S.96.

<sup>709</sup>Ebd., S.91.

<sup>710</sup>Vgl. dazu S.100, Fn. 694; Habermas, J.: „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“, a.a.O., S.16.

<sup>711</sup>Vgl. dazu ausführlich und mit einer Erläuterung des Wertebegriffs unten, Kapitel 5.2.2.3, S.420 ff.

<sup>712</sup>Weiss, G.: „Die europäische Rezeption Eric Voegelins“, a.a.O., S.27f.

<sup>713</sup>Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, S.73.

<sup>714</sup>Ebd., S.138.



Kategorisierung. Bei der Neuzeit handle es sich nicht um eine Art geistigen Diebstahls aus dem Bestand christlicher Überlieferung, da weder die substantielle Identität des angeblichen Plagiats noch die ursprüngliche Rechtmäßigkeit des Eigentums vor dem unterstellten Enteignungsvorgang unstrittig seien. Stattdessen handle es sich richtiger um eine Umbesetzung von Leerstellen, die aber auch das Christentum nicht etwa erschaffen, sondern bereits im kulturellen Erbe vorgefunden und dann mit eigenen Inhalten gefüllt habe.<sup>715</sup> Zwar würden verschiedene moderne Konzeptionen funktionell diejenigen Aufgaben erfüllen, die zuvor von der Religion übernommen wurden, entsprächen aber ihrer Substanz nach nicht theologischen oder pseudo-theologischen Inhalten; eine Ähnlichkeit sei rein formaler Natur. Insofern bestehe keine Kontinuität zwischen biblischer und modern-philosophischer Eschatologie, die Neuzeit gründe sich vielmehr auf eine bewusste Abgrenzung von der Tradition, mit welcher sie einen radikalen Bruch tatsächlich vollziehen wollte. Die Moderne stelle daher eine selbständige und unabhängige Epoche dar.<sup>716</sup>

Eine liberale Perspektive, wie sie in dieser Arbeit eingenommen werden soll, wird die grundsätzlichen Annahmen von Blumenbergs These teilen müssen, stützt sich jede Form des Liberalismus doch auf das in der Aufklärung unternommene Projekt, die Autonomie des Individuums zu betonen und dieses von übersteigerten theologischen Sollvorgaben für die weltliche Lebensführung zu emanzipieren. Man habe, um ein Bonmot von Alexis de Tocqueville zu zitieren, die Priester schließlich nicht deswegen gehasst, weil sie „sich anmaßen, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherrn, Administratoren in dieser Welt waren; nicht weil die Kirche in der neuen Gesellschaft, die man gründen wollte, keinen Platz finden konnte, sondern weil sie damals die am meisten privilegierte und festeste Stelle in der alten Gesellschaft, die in Staub verwandelt werden sollte, einnahm“<sup>717</sup>. Gleichwohl soll die Säkularisierungsthese ernstgenommen werden und, unabhängig davon, ob man wirklich von einer direkten Umsetzung authentischer theologischer Inhalte in säkulare Ideologien ausgehen möchte, die Ähnlichkeiten zwischen den letztverbindlichen Ordnungsmaßgaben der Moderne und denen früherer Epochen nicht auf ein rein formales Niveau reduziert, sondern als strukturelle Gemeinsamkeiten verstanden werden.<sup>718</sup>

Diese „singuläre Situation von Herausforderung und Selbstbehauptung“<sup>719</sup>, aus der sich die moderne und insbesondere die liberale Vorstellung einer gerechten Gesellschaft entwickeln konnte, wird erst aus dem theologisch-politischen Kontext heraus verständlich. Der folgende Abschnitt soll ideengeschichtlich nachvollziehen, wie sich aus diesem dynamischen Spannungsfeld entgegen einer theologisch begründeten Weltordnung die Überzeugung entwickelte, dem Menschen selbst komme innerhalb des politischen Bereichs ein Recht auf Leben, anfangs eher: auf *Überleben*, zu, das primär gegenüber der Orientierung an einem priesterlich interpretierten Seelenheil bestehe. Dieser Gedanke lässt sich erstmals bei Thomas Hobbes finden, der das folgende Kapitel dementsprechend beschließen soll – durchaus paradoxerweise, da die erste unter diesem Gesichtspunkt genuin liberale Lösung des theologisch-politischen Problems letztlich die unbeschränkte Herrschaft eines absoluten Souveräns begründete. Doch es ist keineswegs selbstverständlich oder trivial, dass sich innerhalb eines Kulturraumes überhaupt zwei voneinander zu differenzierende Sphären von Religion und Politik bilden, wie oben in Kapitel 2.3.1 dargestellt werden konnte. Die spezifische, das Gesicht Europas prägende theologisch-politische Konfiguration wurde faktisch erst durch Augustinus von Hippo und dessen *De civitate Dei* in die Welt gebracht. Auslösendes Ereignis dafür war die Eroberung und Plünderung Roms durch ein westgotisches Heer unter Alarich I. im Jahre 410 n. Chr. – eine keineswegs bloß nachträgliche Kontextualisierung, sondern vielmehr ein Ereignis, auf welches sich Augustinus selbst explizit bezieht.<sup>720</sup> Rom war zu diesem Zeitpunkt allerdings seit fast einem Jahrhundert keine Kaiserresidenz mehr, Flavius Honorius hielt zunächst in Mailand, später in Ravenna Hof.

<sup>715</sup>Barth, U.: s.v. Säkularisierung I, TRE 29, S.608.

<sup>716</sup>Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, a.a.O., S.72.

<sup>717</sup>Tocqueville, A. d.: *Der alte Staat und die Revolution*, a.a.O., S.25; AR I, 2 [1952: II-1, S.84]: « c'était bien moins comme doctrine religieuse que comme institution politique que le christianisme avait allumé ces furieuses haines; non parce que les prêtres prétendaient régler les choses de l'autre monde, mais parce qu'ils étaient propriétaires, seigneurs, décimateurs, administrateurs dans celui-ci; non parce que l'Église ne pouvait prendre place dans la société nouvelle qu'on allait fonder, mais parce qu'elle occupait alors la place la plus privilégiée et la plus forte dans cette vieille société qu'il s'agissait de réduire en poudre. ».

<sup>718</sup>Vgl. dazu insb. unten, Kapitel 5.1.4.2, S.407 ff.

<sup>719</sup>Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, a.a.O., S.102.

Ohnehin war die Vormachtstellung der Ewigen Stadt innerhalb des – nunmehr bereits in einen westlichen und einen östlichen Teil aufgespaltenen – Römischen Reiches durch das aufstrebende Konstantinopel in Frage gestellt, auch Raubzüge der Barbarenvölker innerhalb des Imperium Romanum waren nicht unüblich; kurz gesagt: der *sacco di Roma* von 410 darf unter militärischen und machtpolitischen Gesichtspunkten eher als Marginalie gelten.<sup>721</sup> Welche Tragweite der Fall der Stadt Rom dennoch haben sollte, kann erst deutlich werden, wenn man die antike Weltordnung genauer – und das heißt eben: nicht ausschließlich mit den Augen des modernen Betrachters<sup>722</sup> – unter die Lupe nimmt. Aus diesem Grund soll nun zunächst in einem Spannungsbogen bis hin zu Augustinus der antike Rahmen nachgezeichnet werden, für den die christliche Innovation gerade in ihrer Ablehnung des Politischen eine ungemein politische und existentielle Herausforderung darstellte.

---

<sup>720</sup>Augustinus, CD II, 2 [1863: I, 48.10-13]: “[...] occurrit mihi resistendum esse primitus eis, qui haec bella, quibus mundus iste conteritur, maximeque Romanae urbis recentem a barbaris vastationem Christianae religioni tribuunt“.

<sup>721</sup>Zwierlein, O.: „Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter“, in: *ZPE* 32 (1978), S.46. Ähnlich schien es auch der weströmische Kaiser Flavius Honorius selbst aufzufassen, über den der byzantinische Historiker Prokopios von Caesarea folgende Anekdote zu berichten weiß: Der Kaiser züchtete in Ravenna neben seinen weiteren Verpflichtungen Geflügel, ein besonders gelungenes Exemplar trug den Namen *Roma*. Als Flavius Honorius die Nachricht des Untergangs Roms überbracht wurde, soll er gewaltig erschrocken sein, konnte aber schnell beruhigt werden: es handle sich bloß um die Stadt, nicht um den gleichnamigen Hahn. Es sei angemerkt, dass daraus natürlich auch der zunehmende Wahnsinn des regierenden Kaisers abgeleitet werden kann; das ist zumindest die Diagnose des Prokopios. Vgl. dazu: Prokop, *Bellum Vandalicum* I 2, 25 f., vom Griechischen ins Englische übertragen durch H. B. Dewing: “At that time they say that the Emperor Honorius in Ravenna received the message from one of the eunuchs, evidently a keeper of the poultry, that Rome had perished. And he cried out and said, 'And yet it has just eaten from my hands!' For he had a very large cock, Rome by name; and the eunuch comprehending his words said that it was the city of Rome which had perished at the hands of Alaric, and the emperor with a sigh of relief answered quickly: 'But I, my good fellow, thought that my fowl Rome had perished.' So great, they say, was the folly with which this emperor was possessed.”

<sup>722</sup>Vgl. dazu Charles Taylors *interpretive view* in ders.: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985; S.125: “In fact, it will almost always be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one would call a language of perspicuous contrast. This language would be a language in which we could formulate both their way of life and ours, as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both.“

### 3 Die Herausforderung durch die Kirche: von Augustinus bis Hobbes

#### 3.1 Das Erbe der klassischen Antike

##### 3.1.1 Der antike Rahmen (I): die Grundlegung in Griechenland

###### 3.1.1.1 Der Mensch als *zôon politikón*

Bereits Hesiod, dessen Werk deutlich dem mythischen Epos und nicht der politischen Theorie zuzuordnen ist, nimmt das Thema vorweg, das die griechische Philosophie der nächsten Jahrhunderte bestimmen sollte: Der Mensch ist für das in der irdischen Welt vorhandene Übel selbst verantwortlich, es obliege ihm und seinem gerechten Handeln, die Zustände zu verbessern.<sup>723</sup> Dies sollte nun keineswegs in dem Sinne missverstanden werden, als habe Zeus durch die Hand des Menschen dasselbe Schicksal ereilt, welches jener seinem Vater Kronos zugefügt hatte; vom Los, das wiederum dessen Vater Uranos der griechischen Mythologie zufolge erleiden musste, ganz zu schweigen. Der eigengesetzliche Handlungsbereich, der den Griechen offen stand und innerhalb dessen politische Philosophie und Moralphilosophie entstehen und aufblühen konnten, ist nicht die Folge eines Aktes der Emanzipation des Menschen von den Göttern, sondern ist vielmehr als deren Zugeständnis zu verstehen. So soll den Menschen, wenn man Platons *Protagoras* folgt, die Fähigkeit zur Gerechtigkeit (δίκη) und zum gegenseitigen Respekt (αἰδώς) durch Zeus als göttliches Gesetz, darüber hinaus aber keine offenbarten Handlungsvorschriften gegeben werden.<sup>724</sup> Dies vermag die Götter gleichwohl mitnichten daran zu hindern, ganz unmittelbar Einfluss auf das tägliche irdische Leben zu nehmen.

Dieser Schritt zur Eigenverantwortlichkeit für die weltlichen Dinge wurde von Hesiod angestoßen und in der sokratischen Umkehr, wie oben<sup>725</sup> dargestellt werden konnte, zu einem vorläufigen Abschluss gebracht. Dadurch wurde letztlich auch die Reichweite der menschlichen Handlungen auf den Bereich des Zusammenlebens, auf das Politische, begrenzt; die Stabilität des Kosmos hing jedoch nicht mehr von deren Qualität ab. Den Orientierungsrahmen und das nicht weiter zu hinterfragende Paradigma jeder politischen Tätigkeit stellte die Polis dar.<sup>726</sup> Während Gesetze, Gebräuche und Sitten, zusammengefasst in dem Begriff νόμος, als relativ und durch den Menschen veränderbar galten, wurde die Polis – hier betrachtet als *type*, als ontologische Entität, nicht als *token*, als konkretes Vorkommnis, womit die historische Entwicklung der konkreten Poleis untersucht werden könnte – als φύσει, als von Natur aus existent wahrgenommen, was in diesem Zusammenhang ein äußerst starkes Urteil darstellt.<sup>727</sup> Bei der Frage nach der gerechten Ordnung eines Gemeinwesens geht Platon, in der *Politeia* gleichermaßen wie in den *Nomoi*, ganz selbstverständlich vom Standpunkt des Herrschenden und der Gemeinschaft aus, nicht von einem mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestatteten Individuum.<sup>728</sup> Das Idealbild eines gerecht geordneten Gemeinwesens sei demnach in einer durch philosophische Einsicht erkennbaren Idee des Guten lokalisiert, welche durch die Herrschaft eines Experten oder die vernünftiger Gesetze in die Realität umgesetzt werden

<sup>723</sup>Raaflaub, K.: „Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen“, a.a.O., S.223 f.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.160.

<sup>724</sup>Platon, *Protagoras*, 322d [2004: I, S.57 f]: „[S]oll ich sie [Recht und Scham] an alle austeilen? An alle, erwiderte Zeus, und jeder soll daran teil haben. Denn nie wird es zum Bestehen von Staaten kommen, wenn nur wenige jener Güter teilhaftig sind wie bei den anderen Künsten. Ja, du sollst in meinem Namen das Gesetz geben, daß, wer nicht imstande sei sich Scham und Recht zu eigen zu machen, dem Tod verfallen sei; denn er ist ein Geschwür am Leibe des Staates.“ Originaltext: „ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς, ‘καὶ πάντες μετεχόντων: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχουσιν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν: καὶ νόμον γε θεὸς παρ’ ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.’“

<sup>725</sup>Sh. Kapitel 2.3.1, S.83-84.

<sup>726</sup>Nippel, W.: „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“, a.a.O., S.23; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.161.

<sup>727</sup>Vgl. oben, S.84, Fn. 556.

<sup>728</sup>Annas, J.: „Platon“, in: *Pipers Handbuch I*, a.a.O., S.373 f.

soll. Aristoteles verzichtet dagegen auf diese durch die Ideenlehre verbürgte Sicherheit und will stattdessen aus den empirisch erfahrbaren Gegenständen selbst die allgemeine Form ableiten,<sup>729</sup> gleichwohl ändert sich das Verhältnis von Polis zu Bürger nicht: sie zählt zu den von Natur aus bestehenden Dingen (τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ<sup>730</sup>) und ist somit auch ontologisch ursprünglicher als eine Hausgemeinschaft oder als der Einzelne (καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν<sup>731</sup>). Nur aus diesem Erfahrungshorizont heraus ist das antike Menschenbild des griechisch-römischen Kulturkreises zu verstehen, das sich mit Aristoteles' berühmter und oft zitierter Textstelle zusammenfassen lässt: „ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον“<sup>732</sup> – der Mensch ist von Natur aus ein *zōon politikón*.

Die häufige Übersetzung des Begriffes ζῷον πολιτικὸν als „politisches“ oder gar „staatenbildendes Lebewesen“ führt zu kurz und trifft die antike Bedeutung nur unzureichend, da sie eine mehr oder weniger freiwillige oder bewusste Entscheidung des Menschen impliziert, sich zu einer staatlichen Gemeinschaft zusammenzuschließen, oder eine natürliche Disposition ohne ethischen Gehalt unterstellt. Dieser moderne, individualistische Ansatz – und sei es auch nur im Rahmen eines Gedankenexperiments wie dem Naturzustand bei Thomas Hobbes oder der *original position* bei John Rawls – wird dem aristotelischen und im griechischen politischen Denken generell tief verwurzelten Konzept nicht gerecht, in welchem immer die Qualität der den öffentlichen Raum organisierenden Herrschaftsordnung, nicht aber deren Legitimation den Gegenstand der Untersuchung darstellt.<sup>733</sup> „Den letzten Bezugspunkt der antiken Argumentation bildet kein Subjektivitätsverständnis im neueren Sinne“<sup>734</sup>, aus dem heraus sich das Gemeinwesen rechtfertigen und legitimieren müsste; nein, die antike Polis ist „zu aller Zeit eine der Summe ihrer Bürger überlegene Einheit gewesen und auch als solche empfunden worden“<sup>735</sup>. Sie bestehe vielmehr als vornehmste aller Gemeinschaften um des vornehmsten aller Güter willen, namentlich des Glückes (εὐδαιμονία), welches, bei aller Uneinigkeit im Detail über dessen genauen Inhalt, prinzipiell mit gutem Leben (εὖ ζῆν) und gutem Handeln (εὖ πράττειν) gleichgesetzt werden könne.<sup>736</sup> Die derart zu erreichende Glückseligkeit darf aber nicht als individualistisch oder partikular missverstanden werden, es handelt sich vielmehr immer um ein kollektives Ziel, das erst als *gemeinsames* Leben innerhalb der Polisgemeinschaft verwirklicht werden kann.<sup>737</sup> Insofern die Polis also eine Gemeinschaft darstellt, deren Existenzzweck es ist, allen in ihr und durch sie verbundenen Bürgern ein gutes und gerechtes Leben zu ermöglichen, kann die Politik – nicht nur aufgrund ihrer Stellung innerhalb des *Corpus Aristotelicum*, sondern ganz grundsätzlich in der griechischen Polisphilosophie – als Fortsetzung der Ethik bezeichnet werden.<sup>738</sup>

729Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.137. Zur Kritik des Aristoteles an Platons Ideenlehre, vgl. *Metaphysik* VII, 13, 1038b 33-1039a2 [1980: 61, 63]: „ich meine z. B., daß nicht ein Lebewesen existiert außer den einzelnen, noch sonst etwas von dem, was nur im Begriff sich findet. Wenn man aus diesen Gesichtspunkten die Sache erwägt, so wird offenbar, daß nichts Allgemeines Wesen ist, und daß das allgemein Ausgesagte nicht ein individuelles Etwas, sondern eine Qualität bezeichnet [...]“.

730Pol. I, 1253a 2. [1989: 78].

731Pol. I, 1253a 18f. [1989: 78].

732Pol. I, 1253a 2. [1989: 78].

733Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.4.

734Bubner, R.: *Polis und Staat*, Frankfurt 2002, S.76.

735Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. I*, Tübingen 1959, S.56.

736Vgl. dazu Pol. I, 1252b27-1253a1 [1989: 77 f.]: „Doch die aus mehreren Dörfern zusammengesetzte vollkommene Gemeinschaft ist der Staat, der sozusagen bereits über die Grenze der vollen Selbstgenügsamkeit verfügt, der nun zwar des Lebens wegen entstanden ist, aber doch um des guten Lebens willen besteht. Deswegen existiert jeder Staat von Natur aus, wenn das ebenso die ersten Gemeinschaften tun. Denn der Staat ist das Ziel jener Gemeinschaften, die Natur jedoch bedeutet Ziel. Wie nämlich jedes nach Vollendung seiner Entwicklung ist, so nennen wir dies die Natur eines jeden, etwa die des Menschen, des Pferdes und des Hauses. Ferner ist das Weswegen und das Ziel das Beste. Die Selbstgenügsamkeit ist aber sowohl das Ziel als auch das Beste.“

737Pol. VII, 1324a 5 ff. [1989: 323]: „denn alle dürften wohl darin übereinstimmen, daß sie [die Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen und die eines Staates] dieselbe sei“; 1325b 15 ff. [1989: 328]: „Aber wenn das richtig ausgedrückt wird und man die Glückseligkeit als richtiges Handeln anzusetzen hat, so wird wohl für den Staat insgesamt und für jeden einzelnen das tätige Leben das beste sein.“

738Pol. III, 1280a 30 f. [1989: 172]: „Wenn sie sich aber nicht nur um des Lebens willen allein zusammentaten, sondern vielmehr um des guten Lebens willen“; Originaltext: „εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν“; EN V 1129b 16 ff. [1969: 155]: „So nennen wir denn in einem Sinne gerecht, was in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und deren Teile hervorbringt und bewahrt“. Vgl. Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.136; Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.6; Spahn, P.: „Aristoteles“, in: *Pipers Handbuch I*, a.a.O.,

Dem aristotelischen System und damit auch seiner politischen Philosophie liegt die Annahme zugrunde, dass jedem Lebewesen durch eine teleologisch verfasste Natur eine spezifische „Zielprojektion gelungener Lebensentwicklung“<sup>739</sup> vorgegeben ist. Diese Zweckursache (τέλος, *causa finalis*) seiner Existenz sei ihm als Idee immanent und bereits bei seiner Geburt als Potential eingeschrieben.<sup>740</sup> Jeder Gegenstand und damit auch jedes Lebewesen wird aufgefasst als eine nur gedanklich trennbare Einheit von Materie (ύλη) und Form (εἶδος, μορφή). Stoff ist also immer geformter Stoff, dabei stellt diese Kombination aber nicht von Beginn an schon eine Entelechie (ἐντελέχεια) dar, die stoffliche Aktualisierung des spezifischen τέλος des Lebewesens. Ähnlich wie einem Samenkorn bereits die prächtig entfaltete Pflanze als Zielvorstellung eingeschrieben ist, beinhaltet auch jede Materie ihre ideale Form, zunächst allerdings nur der Möglichkeit (τὸ δυνάμει ὄν) nach. Der Übergang von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit (τὸ ἐνέργεια ὄν) der Form muss in einem Prozess erreicht werden – dieser Bewegungscharakter kommt im griechischen Original δύναμις deutlicher zum Ausdruck als in der lateinischen Übersetzung *potentia*. Zwar besitzt jeder Gegenstand seinen eigenen spezifischen Zweck (τὸ οὐ ἕνεκα), seine individuelle Entelechie wörtlich als „Ziel in sich selbst“, ist aber eingeordnet in eine harmonische Naturordnung, die wiederum nicht zufällig, sondern zweckbestimmt und dadurch mit dem Göttlichen als dem höchsten Zweck verbunden ist.<sup>741</sup> Das Gute lässt sich letztlich auf jene metaphysische, einheitsstiftende und planmäßig geordnete Struktur zurückführen, die Natur und Vernunft gleichermaßen umgreift und jedem Seienden seine spezifische εὐδαιμονία zuweist. Politisches und kosmologisches Denken stehen bei Aristoteles insofern in einem Zusammenhang, als auch der Mensch, wie jeder andere Gegenstand auch, an seinen Platz innerhalb dieser teleologischen Ordnung mit seinem spezifischen Zweck gestellt ist.<sup>742</sup> Für das Gattungswesen Mensch als ζῷον πολιτικὸν von Natur aus ist es nun wesentlich, dass es seiner Anlage als ζῷον λόγον ἔχον nur innerhalb einer Polisgemeinschaft gerecht werden kann, somit ein gutes und vollendetes Leben im Sinne einer Aktualisierung seines τέλος, als Entelechie, ausschließlich in einem solchen Rahmen denkbar ist.<sup>743</sup> Die ethische Bestimmung individuellen Handelns wie das menschliche Streben nach Glück gleichermaßen setzen bereits die Lebensordnungen des politischen Gemeinwesens voraus, die Verwirklichung der οὐσία, der Substanz, der wahren Natur des Individuums, ist nur durch einen tätigen und richtigen Lebensvollzug (πραξις) im Rahmen der seiner Gattung eigentümlichen Lebensweise möglich.<sup>744</sup> Man muss es noch einmal deutlich herausstellen: Jene εὐδαιμονία als ein Zustand, der um seiner selbst willen und nicht als Mittel zu einem anderen Zweck angestrebt wird, mithin die Qualität der Selbstgenügsamkeit (αὐταρκεία) erfüllt, kann nicht von einem isolierten Menschen erreicht werden. Sie impliziert immer einen Gemeinschaftsbezug, da das menschliche Wesen auf die Polis als orientierungsvermittelnden Kontext angewiesen ist (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος<sup>745</sup>).

Wie also lässt sich die Relation von Polis und Mensch charakterisieren? Es wurde bereits ausgeführt, dass die Polis eine notwendige Voraussetzung für ein auch im individuellen Sinne gutes Leben darstellte. Sie bezeichnete allerdings nicht nur das außerhalb jeglicher Diskussion stehende Orientierungsparadigma der politischen Philosophie, sondern wirkte sich auch unmittelbar auf das zugrunde gelegte Menschenbild aus. Ein isolierter Mensch stehe zur Polisgemeinschaft in einem vergleichbaren Verhältnis wie ein Fuß oder eine Hand zum ganzen Körper. Ebenso wie diese losgelöst vom menschlichen Körper nur noch in einem rein homonymen Sinne als Fuß respektive Hand bezeichnet werden können, weil sie separat überhaupt nicht mehr in der Lage wären, die ihnen zugedachte Funktion auszuüben, so büße auch der Mensch außerhalb der Polis sein essentielles Merkmal ein.<sup>746</sup> Könnte er alleine für sich ein gutes Leben führen und

S.404.

<sup>739</sup>Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.8.

<sup>740</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.121.

<sup>741</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.29. Vgl. Pol. 1253a 9 [1989: 78]: „Denn nichts [...] schafft die Natur vergeblich“ („οὐθὲν γὰρ [...] μάτην ἢ φύσις ποιεῖ“).

<sup>742</sup>Meier, C.: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, a.a.O., S.228; Haller, B.: *Repräsentation*, Münster 1987, S.35.

<sup>743</sup>Schmidinger, H.: „Der Mensch ist ein politisches Lebewesen – Erinnerung an die Geschichte einer Definition“, in: ders. (Hg.): *Der Mensch – ein „zōon politikon“?*, Darmstadt 2006, S.8.

<sup>744</sup>Ritter, J.: „Politik' und 'Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles“, in: *PhilJb* 74 (1967), S.240 ff.; Geyer, C.-F.: *Philosophie der Antike*, Darmstadt 1996, S.68; Spahn, P.: „Aristoteles“, a.a.O., S.404 f.

<sup>745</sup>EN I 2, 1097b 11.

<sup>746</sup>Kullmann, W.: „Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles“, in: *Hermes* 108 (1980), S.423 ff.

das ihm eingeschriebene τέλος verwirklichen, so könnte er gar nicht als Mensch im eigentlichen Sinne gedacht werden. Er würde diese spezifische Qualität entweder nicht erreichen oder gar überschreiten (καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος<sup>747</sup>), wäre mithin ein wildes Tier oder ein Gott.<sup>748</sup> Eine Übersetzung des Begriffes ζῶον πολιτικόν als „Lebewesen, das nur innerhalb der Polisgemeinschaft zu seiner Vollendung gelangen kann“ und somit auch nur innerhalb eines solchen sozialen Zusammenhanges wirklich als Mensch gesehen werden kann, käme der antiken Bedeutung also deutlich näher.<sup>749</sup>

Bis dato ist vermieden worden, die altgriechische Vokabel πόλις mit Übersetzungen wie „Stadt“ oder „Staat“ wiederzugeben, da der Ausdruck *Stadt* inhaltlich zu unpräzise von einer Berücksichtigung des Hinterlandes weitestgehend absieht, während der Staatsbegriff dem politischen Denken der Neuzeit angehört und insbesondere die europäischen Erfahrungen seit dem Mittelalter verdichtet.<sup>750</sup> Dabei reflektiert die Idee des Staates nicht zuletzt eine gedankliche Differenzierung, aber auch die institutionelle Trennung von Religion und Politik, die grundsätzlich erst mit der päpstlichen Revolution im späten 11. Jahrhundert<sup>751</sup> oder spätestens mit der Reformation des 16. Jahrhunderts<sup>752</sup> geschichtlich wirksam wurde. Der Staat im engeren Sinne sollte also als eine Lösungsalternative zur christlichen Reichsidee interpretiert werden, deren Ansinnen, das irdische Dasein einer zum christlichen Glauben bekehrten Menschheit unter einer gottgerechten Ordnung innerhalb einer befriedeten Welt zu organisieren, mit der konfessionellen Spaltung als gescheitert betrachtet werden musste und in den europäischen Religionskriegen der Frühen Neuzeit seinen bitteren Abschluss fand.<sup>753</sup> So kann eigentlich auch nur von einem Staat gesprochen werden, wenn sich dieser auf eine souveräne Staatsgewalt gründet.<sup>754</sup> Diese Unterscheidung zwischen religiöser und politischer Sphäre, die eine Voraussetzung für die neuzeitliche Vorstellung des Staates darstellt, fand sich in den griechischen Bürgergemeinschaften keineswegs, wie sogleich ausführlich gezeigt werden soll. Es handelt sich beim Staatsbegriff somit um ein eigenes Paradigma politischen Denkens, das von dem der griechischen Antike deutlich abgegrenzt werden muss: die Polis war ein „kollektiv verantwortlicher, zu verbindlichen Entscheidungen im Inneren und gemeinsamen Handeln nach außen befähigter Verband, dessen Ordnung auf Recht und Gesetz beruht“<sup>755</sup>, sie war aber kein Staat im modernen Sinne.<sup>756</sup>

Wenn in der vorliegenden Arbeit dennoch bisweilen vom „staatlichen“ Charakter der Polis die Rede ist, dann ist dies einerseits den einer Sprache generell innewohnenden Ungenauigkeiten und inhaltlich nicht ganz stimmigen Analogien sowie der daraus abgeleiteten allgemeinsprachlichen Verständlichkeit geschuldet, andererseits aber auch dem Faktum, dass sich „Staat“ im 19. Jahrhundert zum „Oberbegriff für

747Pol. I, 1253a 3f. [1989: 78]: „und daß ferner der, der seiner Natur nach und nicht dem Zufall gemäß ohne Bindung an einen Staat ist, entweder schlecht ist oder bedeutender als ein Mensch“.

748Bien, G.: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg <sup>3</sup>1985, S.72 f.; vgl. Pol. I, 1253a 25f. [1989: 79]: Wenn aber jemand nicht in der Lage ist, an der Gemeinschaft teilzuhaben, oder zufolge seiner Selbstgenügsamkeit ihrer nicht mehr bedarf, der ist kein Teil des Staates, somit also entweder ein wildes Tier oder gar ein Gott.“ Originaltext: „εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.“

749Vgl. u.a.: Geyer, C.-F.: *Philosophie der Antike*, a.a.O., S.81 ff.; Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.31.

750Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.22 f., 75 f., Finley, M. I.: „The Ancient City“, in: *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977), S.305-327.

751So die These von Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.190, 439, passim, die auch in der vorliegenden Arbeit vertreten werden soll. Vgl. auch: Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, München 1990, S.64 ff.; Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, Düsseldorf 1988, S.16 ff.; Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O.; Salomon-Delattour, G.: *Moderne Staatslehren*, Neuwied 1965, S.19 f., 120 ff.; Strayer, J. R.: *Die mittelalterlichen Grundlagen des modernen Staates*, Köln 1975, S.9 ff., passim.

752So dagegen Schmitt, C.: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin <sup>4</sup>1997, S.30, 97, passim; Koselleck, R.: *Kritik und Krise*, Freiburg <sup>2</sup>1969, S.12 ff.; Schnur, R.: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1962.

753Vgl. Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.100; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.384.

754Kern, E.: *Moderner Staat und Staatsbegriff*, Hamburg 1949, S.49.

755Nippel, W.: „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“, a.a.O., S.23.

756Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.50 f., 75; Schmitt, C.: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, a.a.O., S.97.

jedes dauernd geordnete Zusammenleben im politischen Verband<sup>757</sup> entwickelt hat. In diesem Sinne gilt der Staat als ein epochen- und kulturübergreifender formalisierter Allgemeinbegriff, dessen Aussagekraft gleichwohl limitiert und immer nur auf ausgewählte Gemeinsamkeiten wie beispielsweise die Existenz eines zur Machtausübung berechtigten Organs anzuwenden wäre.<sup>758</sup> Jedoch würde diese Einschränkung in unzulässiger Weise nivelliert werden, würde man der These des Althistorikers Karl-Wilhelm Welwei folgen, der Staatsbegriff lasse sich ohne Schwierigkeiten auf die Polis übertragen, da „ihre innere Ordnung als Mittel zur Erreichung gemeinsamer Ziele und zur Durchführung gemeinsamer Aufgaben der Bürgerschaft diene“<sup>759</sup>. Der Verfasser ist sich auch für den weiteren Gang der Untersuchung des Unterschiedes zwischen antikem und modernem „Staat“ bewusst. Assoziationen zur politischen Ordnungsform des neuzeitlichen Staates sowie dessen charakteristischen Merkmalen, die sich gleichwohl unwillkürlich einzustellen drohen, sind durch die Verwendung dieses Begriffes im Zusammenhang mit der griechischen πόλις oder auch der römischen *civitas* und *res publica* nicht beabsichtigt.

Man betrachte nun aber kurz die eben eingeführte<sup>760</sup> Definition von Otto Brunner: er spricht von Staat als einem „politischen Verband“. Für den Begriff des Politischen gelten nun aber dieselben Vorbehalte wie für den Staatsbegriff selbst, auch hier entspricht der antike Ausdruck keineswegs dem modernen. Dieser identifiziert politisch im weitesten Sinne mit einer weltlichen Sphäre und setzt dieser einen religiösen oder sakralen Bereich entgegen. Eine gedankliche Differenzierung oder gar Trennung von religiöser und politischer Ordnung, wie sie im Vorverständnis des modernen Menschen des abendländischen Kulturkreises fest verankert ist, war jedoch in den archaischen griechischen Poleis und auch noch in der athenischen Demokratie oder sogar in der Antike generell unbekannt.<sup>761</sup> Das Politische, das sich in Griechenland und zuvorderst in Athen seit den Reformen des Kleisthenes zu einem eigenständigen Betätigungsfeld entwickelte und spätestens seit dem Sieg über die Perser 479 v. Chr. als die Sphäre der höchsten Dignität galt, lässt sich durch zwei Definitionen *ex negativo* näher bestimmen, in welchen τὸ πολιτικὸν und τὰ πολιτικά als das „Polishafte“ in einen Kontrast zu dem „Nicht-Polishafte“ gesetzt werden.<sup>762</sup> Dabei wird der klassische griechische Politikbegriff einerseits nach innen, andererseits nach außen abgegrenzt; zunächst soll die externe Unterscheidung betrachtet werden.

Gerade durch die Perserkriege (490-479 v. Chr.) infolge des Ionischen Aufstands (500-494 v. Chr.) wurde die griechische Bevölkerung mit einem Herrschaftsparadigma konfrontiert, das der Form der kleinräumigen Poleis sowie der Identifikation von Bürgerschaft und Gemeinwesen diametral entgegengesetzt war. Die *politische* Herrschaft, die nach Aristoteles die Regierung über Freie und Gleiche bezeichnet (πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή<sup>763</sup>), steht der „ungehegten, nicht-polisgemäßen“ Herrschaft über ein Großreich gegenüber, in welcher „tyrannische Willkür herrscht oder herrschen konnte“<sup>764</sup>. Herodot, dessen *Historien* die wichtigste, wenn auch hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit umstrittene, antike Quelle über die Perserkriege darstellen, versteht darunter im Wesentlichen die Lebensform der Barbaren – hier noch in der ursprünglichen, wertneutralen Verwendung des Begriffes βαρβαροὶ zur Kategorisierung derer, die der griechischen Sprache nicht mächtig waren<sup>765</sup> – und damit speziell die der Perser, denen zwar durchaus Respekt für ihre großartigen Taten gezollt wurde,<sup>766</sup> die aber nichtsdestoweniger ein ganz anderes, den Griechen nicht angemessenes Leben führten. Dieser Gegensatz spiegelt sich auch in der kulturellen Aufarbeitung der bewaffneten Auseinandersetzungen wider, insbesondere bei der etwa sieben Jahre nach der Schlacht von Plataiai (479 v. Chr.) aufgeführten Tragödie *Die Perser* des Aischylos. Deutlich werden

<sup>757</sup>Brunner, O.: *Land und Herrschaft*, Darmstadt 1990, S.112.

<sup>758</sup>Conze, W.: „Staat und Souveränität I“, in: *GG* 6, Stuttgart 2004, S.5 f.

<sup>759</sup>Welwei, K.-W.: *Die griechische Polis*, Stuttgart 1983, S.10.

<sup>760</sup>Sh. oben, S.109, Fn.757.

<sup>761</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.18.

<sup>762</sup>Meier, C.: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, a.a.O., S.12 ff., 27 ff.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.78 f.; Hüttinger, D.: *Zum Begriff des Politischen bei den Griechen*, Würzburg 2004, S.17 ff.; Vollrath, E.: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, S.35.

<sup>763</sup>Pol. I, 1255b 20. [1989: 87]: „doch die Staatskunst meint eine Herrschaft über Freie und Gleiche.“

<sup>764</sup>Meier, C.: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, a.a.O., S.28.

<sup>765</sup>Vgl. dazu Homer, *Ilias* II.867, wo diese Bezeichnung erstmals fixiert wurde: „Νάστης αὖ Καρῶν ἡγήσατο βαρβαροφώνων“ („Nastes führte die Karen, ein Volk barbarischer Mundart“).

<sup>766</sup>Herodot, *Hist.*, I.1.10: „μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωमाστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται“.

hier die grundsätzlich als gleichermaßen legitim empfundenen Gesellschaftsordnungen kontrastiert: dort der gottgleiche König, der als absoluter Herrscher vor keinem Menschen Rechenschaft ablegen muss und gegenüber welchem alle Untertanen wie Sklaven erscheinen; hier die Bürgerschaft von Freien und Gleichen<sup>767</sup>, die Rechtsgleichheit, Rechtssicherheit und die Möglichkeit zur freien Rede und Mitbestimmung genossen und die sich vor allem durch eine Eigenschaft auszeichnen, wie der Chor der Mutter des Perserkönigs Xerxes I., Atossa, erwiderte: „Keines Menschen Sklaven sind sie, keinem Manne untertan.“<sup>768</sup>

Angesichts der persischen Monarchie lernten die Griechen, ihre eigene Ordnung besser zu verstehen und deren Wesensmerkmale herauszustellen;<sup>769</sup> die Entstehung des politischen Freiheitsbegriffs ist fest im historischen Kontext der Perserkriege verankert.<sup>770</sup> Die Polis wies als „Gemeinschaft von Bürgern einer Staatsverfassung“<sup>771</sup> (κοινωνία πολιτῶν πολιτείας) eine enge Verbindung zu einer angemessenen Regierungsform auf und konnte als solche letztlich sogar von den Mauern der Stadt abstrahiert werden, so dass sie sich auch dann nicht auflöste, als die Perser 480-479 v. Chr. Athen besetzten, in Schutt und Asche legten und die Bürger durch Themistokles kurz vor der Schlacht bei Salamis evakuiert werden mussten.<sup>772</sup> Eine despotische Herrschaft ohne Verantwortlichkeit gegenüber den *polites*, wie sie bei den Persern festzustellen war, kategorisierte Aristoteles dagegen, wenn sie zusätzlich ausschließlich zum Nutzen des Regenten betrieben wurde, als Verfallsform öffentlicher Herrschaft, als Tyrannis.<sup>773</sup> Die orientalische Auffassung eines organisierten gemeinschaftlichen Zusammenlebens wurde somit als der denkbar größte Gegensatz zu dem wahrgenommen, was sich die Griechen unter einer der Polis gemäßen Ordnung vorstellten, der Tyrann war „die Negation des Politischen schlechthin“<sup>774</sup>. Bei einer solchen Tyrannis handelte es sich nach griechischer Auffassung lediglich um eine Herrschaft über ein Land ohne Bürger, weil die Untertanen keine Bürger im eigentlichen Sinne darstellen würden, sondern nur Zubehör zum Land; dementsprechend könnte man die Polis auch nicht als Polis bezeichnen.<sup>775</sup> Interessanterweise findet sich die Abgrenzung zwischen politischer und nicht-politischer Herrschaft im griechischen Denken *innerhalb* des

767Die Rolle der Sklaven, Frauen und Metöken wurde dabei selbstredend nicht thematisiert. Inwiefern deren Existenz in Unfreiheit in keinem Gegensatz zu der Freiheit der *polites* stehen musste, wird unten in Kapitel 3.1.1.3, insb. S.119, untersucht.

768Aischylos, Die Perser, 242: „οὐτινος δοῦλοι κέκληνται φωτός οὐδ' ὑπήκοοι.“

769Meier, C.: *Kultur, um der Freiheit willen*, a.a.O., S.39ff.; Raaflaub, K.: „Politisches Denken im Zeitalter Athens“, a.a.O., S.284ff. Der Traum der Atossa (Die Perser, 181-200) illustriert diesen Gegensatz besonders plastisch. Im übrigen lässt sich in diesem Stück, zumindest rückblickend, die geistige Geburtsstunde Europas als Antipode Asiens feststellen, wenn gerade der Versuch, den Hellespont als historische Grenze zwischen den Kontinenten zu überbrücken, als Hybris des Perserkönigs am Willen der Götter scheitern musste.

770Raaflaub, K.: *Die Entdeckung der Freiheit*, München 1985, S.320.

771Pol. III, 1276b 2 [1989: 159].

772Vgl. Herodot, Historien, VIII, 61,2. Die nach Abzug der Perser übrig gebliebenen Trümmer, zu denen auch viele entweihte Kultgegenstände und Kunstwerke gehörten, bilden den sogenannten „Perserschutt“, der als Füllmaterial für das ebene Fundament diente, auf dem die Akropolis von Athen wiederaufgebaut wurde. Diese bei Ausgrabungen im 19. Jahrhundert entdeckten Fundstücke stellen einen Hinweis dar, dass Herodots Schilderungen über die persischen Verwüstungen zumindest mit Blick auf Athen größtenteils der Wahrheit entsprechen dürften.

773Mandt, H.: „Tyrannis, Despotie“, in: *GG* 6, a.a.O., S.657; vgl. Pol. IV, 1295a 19-23.

774Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.4.

775Meier, C.: „Polis und Staat“, in: Schmidinger, H. (Hg.): *Der Mensch – ein „zōon politikon“?*, a.a.O., S.31. Vgl. dazu auch oben, S.107, Fn. 746, insbesondere den aristotelischen Vergleich, inwiefern noch von Füßen oder Händen gesprochen werden könne, wenn diese vom Körper getrennt wären, Pol. I, 1253a 19-24 [1989: 78 f.]: „Und der Natur nach früher ist der Staat als das Haus und jeder einzelne von uns; denn das Ganze muß früher sein als der Teil. Wenn man nämlich das Ganze beseitigt, wird es keinen Fuß geben und keine Hand, es sei denn nur dem Namen nach, wie wenn etwa jemand von einer steinernen Hand spricht. Denn eine derartige Hand wird eine verdorbene Hand sein, ist doch alles durch sein Werk bestimmt und durch sein Vermögen, so daß man, wenn es nicht mehr derartig ist, nicht mehr sagen kann, es sei ein und dasselbe, sondern nur mehr namensgleich.“ Originaltext: „καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους: ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεὶρ, εἰ μὴ ὁμῶνύμας, ὥσπερ εἰ τις λέγοι τὴν λιθίνην ( διαφθαρείσα γὰρ ἔσται τοιαύτη ) , πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥριστα καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα.“



Bereiches, den man aus einer modernen Perspektive in seiner Gesamtheit als staatlich oder politisch bezeichnen würde. Dies mag ein schlagkräftiges Argument gegen eine undifferenzierte Gleichsetzung von Polis, Staat und anderen das menschliche Zusammenleben beschreibenden Begriffen darstellen.

Die Herrschaftsform der Perser, vor welcher den Hellenen so sehr schauderte, dass bereits sie die Schicksalsfrage ihres Volkes mit „*Wir wählen die Freiheit!*“ beantworteten,<sup>776</sup> war den Griechen gleichwohl keineswegs unbekannt. Sie war allerdings nicht dem öffentlichen Bereich der Polis angemessen, sondern hatte ihren Ort in der vorpolitischen Sphäre der Familie und des Haushalts, dem οἶκος, in welcher der Hausherr als Despot über Frauen, Kinder und Sklaven praktisch herrschte und auch theoretisch herrschen sollte:

„Aus alldem geht nun offenbar hervor, daß Herrenmacht und Staatskunst nicht ein und dasselbe sind und daß keineswegs alle Herrschaften einander gleich sind, wie das einige meinen. Denn die eine Herrschaft betrifft die von Natur aus Freien, die andere die Sklaven, und die Hausverwaltung bedeutet eine Alleinherrschaft – denn jedes Haus wird von einem Einzigen beherrscht –, doch die Staatskunst meint eine Herrschaft über Freie und Gleiche.“<sup>777</sup>

In diesem Zusammenhang wird also innerhalb der Polis selbst unterschieden zwischen den öffentlichen, alle Bürger angehenden (τὰ πολιτικά) sowie den privaten, häuslichen Angelegenheiten (τὰ οἰκεία); als prominentes Beispiel für diese klassische Differenzierung darf die in Thukydides' Geschichte des Peloponnesischen Krieges überlieferte Leichenrede des Perikles genannt werden.<sup>778</sup> Es bleibt somit festzuhalten, dass sich der Begriff des Politischen bei den Griechen *ex negativo* in erster Linie aus einer Abgrenzung zum Despotischen bestimmen lässt. Daraus entsteht gleichermaßen eine Distanzierung zu der orientalischen Herrschaftsform der Perser als auch zu der dem politischen Bereich nicht zugänglichen Sphäre des οἶκος, in welchem das private Leben geregelt wurde. Eine Abgrenzung zum Religiösen war jedoch, und das ist für die Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit besonders relevant, nie beabsichtigt, stand die Polis doch unter dem Schutz einer Gottheit, die ihren Bestand verbürgen sollte.<sup>779</sup>

Dieser kurze semantische Exkurs in die antike Begriffswelt ist nicht nur von philologischem Interesse, sondern soll die besonderen Umstände verdeutlichen, unter denen das Christentum auf die Bühne der Weltgeschichte treten sollte. Zu diesem Zwecke sind notwendigerweise die Rahmenbedingungen zu beleuchten, mit denen die Jesusbewegung, Paulus von Tarsus als Begründer des Christentums als eigenständiger Religion<sup>780</sup> oder die Kirchenväter zwangsläufig konfrontiert wurden. Dabei gilt es allerdings zunächst nachzuweisen, dass von einer – angesichts der langen Zeitspanne von etwa einem Jahrtausend, das hier untersucht wird, durchaus erstaunlichen – Kontinuität hinsichtlich des Menschenbildes und der Funktion, die griechische πόλις und römische *civitas* gleichermaßen übernahmen, gesprochen werden kann, und dass diese auch im beginnenden fünften nachchristlichen Jahrhundert weiterhin Bestand hatte. Denn gerade im Zusammenhang mit der Eroberung Roms 410 n. Chr. sollte sich, so lautet die zu begründende These, jene für die weitere Entwicklung der abendländischen Staatsidee so bedeutende theologisch-politische Konfiguration ideengeschichtlich überhaupt erst herausbilden. Dazu soll im Folgenden das bereits kurz umrissene Verhältnis zwischen antikem „Staat“ und antiken Göttern ausführlicher beleuchtet und aus diesem Kontext auch die antike Vorstellung von Freiheit und Autonomie abgeleitet werden.

<sup>776</sup>Man vergleiche hier Herodot, Historien, 7.139.5: „ἐλόμενοι δὲ τὴν Ἑλλάδα περιεῖναι ἐλευθέρην“ mit Konrad Adenauers Regierungserklärung vor dem Bundestag zur Unterzeichnung der Pariser Verträge vom 3. Dezember 1952: „Es ist die Schicksalsfrage Deutschlands. Wir stehen vor der Wahl zwischen Sklaverei und Freiheit. Wir wählen die Freiheit.“

<sup>777</sup>Pol. I, 1255b 16-21 [1989: 87]: „φανερόν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταυτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινὲς φασιν. ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἢ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή.“

<sup>778</sup>Thukydides, Der Peloponnesische Krieg, II, 34-46, insb. II, 40, 2 [2005: 19]: „Mit derselben Sorgfalt widmen wir uns dem Haus- wie dem Staatswesen, und ist auch jeder von uns seinen eigenen Arbeiten zugewandt, so zeigt er doch im staatlichen Leben ein gesundes Urteil.“ „ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοι τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινῶναι“.

<sup>779</sup>Nippel, W.: „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“, a.a.O., S.23.

<sup>780</sup>Zu dieser Beurteilung des Paulus vgl. Flusser, D.: s.v. Paulus II, TRE 26, S.153 f.

### 3.1.1.2 Die antike Polisreligion

In der Antike verstand sich τὸ πολιτικὸν als Gegensatz zum Privaten, Selbstbezogenen und Eigennützigen, wurde jedoch nicht in Kontrast zu den in der modernen Welt existierenden und relativ eigenständigen, nur indirekt wirkenden Gewalten wie Kirche, Wirtschaft oder Gesellschaft gesetzt. Eine Differenz zwischen den polisbezogenen Angelegenheiten auf der einen Seite und dem Religiösen, Ethischen oder Kulturellen auf der anderen Seite gab es schließlich noch nicht, alles war gleichermaßen πολιτικόν.<sup>781</sup> Dieses Verhältnis fasst Joseph Ratzinger in seiner Dissertation in dem Punkt stimmig zusammen, dass „πόλις und gleichbedeutend damit civitas durch und durch religiöse Begriffe sind. Der antike Staat ist nicht abtrennbar von seinen Göttern, wie aber auch umgekehrt die Götter nicht vom Staat.“<sup>782</sup> Es gab weder im öffentlichen noch im privaten Leben eine Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen, mehr noch: die Religion war in der Polis fest verankert, wurde durch die Polis legitimiert, wurde durch die Polis vermittelt – und umgekehrt.<sup>783</sup> Die religiös-kultische Verehrung der Götter fand in beiden Lebenswelten statt, innerhalb des οἶκος, aber eben gerade auch in der πόλις – auf dieselbe Weise, wie sich die Mitglieder einer Familie um den häuslichen Altar versammelten, galt die Polis als der Ort, an dem die öffentlichen Kulthandlungen vollzogen werden sollten.<sup>784</sup> Selbst wenn dem institutionalisierten Christentum entlehnte Metaphern den genauen Sinn einer Religion, die auf eine kanonische Theologie oder den Glauben an eine göttliche Offenbarung verzichtet, zwangsläufig nur unvollständig beschreiben können,<sup>785</sup> lässt sich durchaus behaupten, dass die antike Polis nicht nur eine religiöse Funktion besaß, sondern sogar „die Kirche ihrer Religion“<sup>786</sup> darstellte.

Dabei gilt es jedoch immer zu berücksichtigen, dass die antike Religion ihren Ausgangspunkt nicht am religiösen Bedürfnis des Individuums oder an einer heiligen Schrift, „sondern bei der rechtlichen Bindung der gesamten Nation an ihre Götter“<sup>787</sup> hatte. Dies bedingte eine besondere politische Frömmigkeit, die im Begriff τὸ ὅσιον zusammengefasst werden kann, in welchem sich wiederum die spezifische antike Verwobenheit und das selbstverständliche Ineinander derjenigen Bereiche spiegelt, die der moderne Mensch als geistliche respektive weltliche Sphäre zu identifizieren vermag. Erneut wird dies eine Definition *ex negativo* verdeutlichen: Dem τὸ ὅσιον wird nämlich τὸ ἱερόν gegenübergestellt, das Begriffspaar ἱερὰ καὶ ὅσια beschreibt die beiden Sphären der Heiligkeit – das *hosion* die menschlich-bürgerliche, das *hieron* die göttliche.<sup>788</sup> Eine dichotome Trennung in einen heiligen und einen profanen Bereich, die für Durkheim die wesentliche Gemeinsamkeit allen religiösen Denkens darstellt,<sup>789</sup> liegt hier gerade nicht vor, im Gegenteil: es wird nicht *zwischen* den beiden Aspekten dieser ursprünglichen Gemeinschaft von Politischem und Religiösen differenziert, sondern *auf dem Fundament* dieser Gemeinschaft und nicht zuletzt auch auf Veranlassung der Götter eine Art Aufgabenverteilung vorgenommen.<sup>790</sup> Damit soll auch die im englischen Sprachraum übliche Übersetzung des Ausdrucks ἱερὰ καὶ ὅσια als „*sacred and secular*“ nicht die von Durkheim postulierte Unterscheidung oder gar die Bedeutung des Säkularen, von der sinnvoll erst nach dem Investiturstreit gesprochen werden sollte, implizieren.<sup>791</sup> *Mutatis mutandis* ließe sich sagen, dass das *hieron* mit der göttlichen Präsenz angefüllt sei,

781Schmidinger, H.: „Der Mensch ist ein politisches Lebewesen“, a.a.O., S.8.

782Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, S.265.

783Bleicken, J.: *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1995, S.167; Sourvinou-Inwood, C.: „What is Polis-Religion“, in: Murray, O. (Hg.): *The Greek City*, Oxford 1990, S.297; Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“, a.a.O., S.19.

784Fustel de Coulanges, N. D.: *Der antike Staat*, Stuttgart 1981, S.195 ff., 286 ff. [*La Cité antique*, III, 6; III, 16.]

785Sourvinou-Inwood, C.: „What is Polis-Religion“, a.a.O., S.302.

786Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.266.

787Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.60. Auch für den Begriff „Nation“ darf derselbe Vorbehalt geltend gemacht werden, der bereits für die Begriffe „Staat“ und „politisch“ angemahnt wurde.

788Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.61.

789Durkheim, E.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt 1981, S.62.

790Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.61. Vgl. dazu auch oben, S.105, Fn.724.

791Connor, W. R.: „'Sacred' and 'Secular'. ἱερὰ καὶ ὅσια and the Classical Athenian Concept of the State“, in: *Ancient Society* 19 (1988), S.162 f. Connor stellt die unzureichende moderne Annäherung an die Nuancenvielfalt der antiken Begriffe sowie deren jeweilige Kontextgebundenheit richtig heraus. Ebenso erliegt er nicht der Gefahr, die Wendung ἱερὰ καὶ ὅσια unter einem modernen Blickwinkel fehlzuinterpretieren, ebd., S.162: „It is certainly not a straight-forward equivalent to Durkheim's distinction between sacred and profane, nor a close analogue to the conventional contrast between sacred and secular.“

während das *hosion* durch die Götter dem menschlichen Handlungsbereich überlassen wurde, in diesem aber mit den Fähigkeiten und Mitteln der Sterblichen die angemessene Ehrerbietung den Göttern gegenüber geleistet werden musste. Arnold Ehrhardt präzisiert dies: „Wo die beiden Ausdrücke zueinander in Gegensatz gebracht wurden, war das *Hosion* mit der Verwaltung der Polis und vor allem ihrer öffentlichen Gebäude verbunden, das *Hieron* aber mit der ihrer Tempel. Aber selbst dann fand sich im *Hosion* ein religiöses Element, das nicht übersehen werden darf, wenn es sich dabei auch um eine in höchstem Maße politische Religiosität handelte. Es waren ja in jedem Falle die Götter, die nicht allein die Heiligtümer, sondern auch die geistigen und materiellen Mittel der Gottesverehrung den Menschen verliehen.“<sup>792</sup>

Nun waren allerdings die Frömmigkeit und die rituelle Verehrung der Götter keine einseitige Angelegenheit. Für die Erfüllung ihrer Verpflichtungen, die sich aus dem *hosion* ergaben, erwartete der Mensch in der griechischen Antike eine Gegenleistung von den Göttern, eine höchst weltliche Gegenleistung zumal: sie sollten der Polis Schutz vor Eroberung, Krankheiten und sonstigen Widrigkeiten gewähren, zudem militärischen Unternehmungen gewogen sein, et cetera. Bezeichnenderweise wird, um die Kontinuität zwischen griechischer und römischer Religion in diesem Punkt vorwegzunehmen, die lateinische Rechtsformel *do ut des* heutzutage im Vertragsrecht verwendet, um die synallagmatische Pflicht des einzuhaltenden wechselseitigen Leistungsaustausches zu beschreiben. Dieses Prinzip kennzeichnete ursprünglich jedoch die Beziehung zwischen den Römern und ihren Göttern, in welcher sich deren irdische Gunsterweise nicht auf Akte göttlicher Gnade, sondern in der Tat auf ein quasi-vertragliches Verhältnis zurückführen ließen.<sup>793</sup> Es nimmt somit nicht wunder, dass die höchsten Beamten in den griechischen Poleis religiöse und weltliche Pflichten vereinigten und dass dem Verbrechen der Asebie, der Gotteslästerung, zentrale Bedeutung zuerkannt wurde.<sup>794</sup> Ergänzend zu Ratzingers These lässt sich sagen, dass die Polis selbst zwar keinen göttlichen Charakter annahm und auch nicht Gegenstand religiöser Verehrung wurde, wohl aber zumindest in dem Sinne Objekt der antiken Religion war, dass in ihr als Organisationsform die Beziehung zwischen Menschen und Göttern hergestellt wurde und nur in ihr der Mensch als ζῶον πολιτικὸν und ζῶον λόγον ἔχον sein Leben als wahrlich gutes Leben führen konnte.

Jede Interpretation dieser Art muss aber zwangsläufig unter einem Vorbehalt stehen, da die moderne Vorstellung des Staates und der Religion keineswegs als direkter Nachkomme der athenischen Demokratie bezeichnet werden darf; zu fremd sind die antiken Verhältnisse, als dass die griechische Ordnungsvorstellung diesem Anspruch gerecht werden könnte, kurzschlüssig und im Sinne der Patrilinearität in die Ahnenreihe der Moderne gestellt zu werden.<sup>795</sup> Insofern sollte auch nicht versucht werden, diese genuin antike Form der Symphonie zwischen Menschenwelt und Götterwelt in ein modernes Deutungsschema zu pressen, um daraus eine Theokratie mit totalitären Zügen oder eine Bürgergemeinschaft mit einer rein funktional zu betrachtenden Zivilreligion zu konstruieren.<sup>796</sup> Der französische Historiker Fustel de Coulanges scheint dieser Versuchung jedoch mit einer in seinem 1864 publizierten Hauptwerk *La Cité antique* vertretenen These zu erliegen:

„Die Stadt ist aus der Religion hervorgegangen und wie eine Kirche organisiert worden. Darauf beruhte ihre Stärke, ihre Allmacht und die unumschränkte Herrschaft über ihre Bürger. In einer Gesellschaft, die ihr Entstehen solchen Grundsätzen verdankte, konnte es keine persönliche Freiheit geben; der Bürger war in allen Dingen bedingungslos seiner Stadt unterworfen; er gehörte

<sup>792</sup>Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.61.

<sup>793</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,1, Stuttgart 2002, S.19. In seinem klassischen Werk *La Cité antique* zählt Fustel de Coulanges verschiedene Beispiele für dieses Zusammenwirken zwischen Menschen und Göttern auf, die in antiken Quellen festgehalten wurden (*La Cité antique*, livre III, chapitre VI, Fn. 83, 84), exemplarisch sei Hdt 5.89.1-3 genannt. Herodot schildert hier das Vorhaben Athens, Krieg gegen die Stadt Ägina zu führen. Da diese jedoch einen besonders mächtigen Schutzpatron ihr eigen nannte, sollten die Athener einem Orakelspruch zufolge jenem Gott zunächst dreißig ganze Jahre Verehrung innerhalb ihrer eigenen Polis erweisen, bevor sie einen Feldzug unternahmen. Es sollte der Gottheit nach so ausführlichen Kulthandlungen im Sinne dieses quasi-vertraglichen Verhältnisses schlechterdings nicht mehr angemessen erscheinen, sich auf Seiten der Äginer gegen die Angreifer zu stellen.

<sup>794</sup>Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.58 ff.

<sup>795</sup>Bubner, R.: *Polis und Staat*, a.a.O., S.31; Klein, H. H.: „Die Antike kehrt nicht wieder!“, in: Grote, R. (Hg.): *Die Ordnung der Freiheit*, Tübingen 2007, S.591 f.

<sup>796</sup>Dies gilt unter anderem für das bekannte Urteil von Popper, K.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band I: Der Zauber Platons*, Tübingen 1992, S.104-200, der Platons *Politeia* zum antiken Vorläufer eines totalitären Herrschaftsmodells deklariert.

ihr ganz. Die Religion, die den Staat geboren hatte, und der Staat, der ohne die Religion nicht bestehen konnte, stützten sich gegenseitig und waren voneinander nicht zu trennen; diese beiden so vereinten Mächte stellten eine beinahe übermenschliche Macht dar, der Geist und Körper gleichermaßen unterworfen waren.<sup>797</sup>

Zwar ist diese Diagnose in vielen Punkten durchaus zutreffend, wenn auch die ausschließliche Gründung der Ordnungsstrukturen der Polis auf ein religiös-kultisches Fundament sichtlich eine Übertreibung darstellt.<sup>798</sup> In erster Linie scheint Fustels These jedoch eine zumindest theoretisch existierende, allerdings typisch moderne und in der Antike nicht denkbare, Differenzierung zwischen religiöser und politischer Sphäre sowie deren bewusste Vereinigung innerhalb der Polis zu implizieren, aus der dann jene umfassende, die individuelle Freiheit der Bürger in allen Belangen einschränkende Totalität abgeleitet wird. Die religiösen Grundlagen des Zusammengehörigkeitsgefühls drücken sich aber gerade durch das politische Leben aus, es bestand in der Antike aufgrund einer harmonischen und nicht einmal theoretisch zur Diskussion stehenden Aufgabenverteilung gar kein Feld, in welchem sich „politische“ und „religiöse“ Ansprüche überschneiden und miteinander in Konflikt geraten hätten können. Man unterläge einem *modernity bias*, einem Verzerrungseffekt durch eine den antiken Rahmen nicht adäquat abbildende Perspektive, wenn man einen wie auch immer gearteten Primat der Religion oder der Politik annähme, selbst wenn daraus letztlich eine nicht mehr in ihre konstituierenden Elemente aufzuschlüsselnde Legierung entstünde. „Eine noch undifferenzierte Vermischung des Theologisch-Religiösen und des Politisch-Gesellschaftlichen ist keine Einheit des Unterschiedenen, sondern etwas anderes“<sup>799</sup> – dieses Urteil kann insbesondere durch die eingeführte Feststellung untermauert werden, dass nicht das Religiöse in einen Kontrast zum Politischen gesetzt wurde, sondern Differenzierungen vielmehr zwischen *ἱερόν* und *ὄσιον* sowie zwischen *πολιτικά* und *οἰκεία* bestanden. Es muss noch einmal betont werden, dass diese deutliche Unterscheidung nicht der akademischen Haarspalterei dient, sondern grundlegend für ein angemessenes Verständnis der Herausforderung ist, mit der Augustinus konfrontiert werden sollte.<sup>800</sup>

### 3.1.1.3 Die antike Freiheit

Auf diesem Fundament lässt sich nun auch ein Begriff der antiken Freiheit der *polites* rekonstruieren, in dem zwar eine „abgetrennte individuelle Freiheitssphäre, die eine persönlich-private Freistellung von der Polis verbürgt“<sup>801</sup>, nicht existierte, für welchen gleichwohl auch die durch Fustel de Coulanges vorgenommene Charakterisierung nicht zutreffend ist. Die unumschränkte Herrschaft, welche die Polis über ihre Bürger ausüben konnte und die damit jede Freiheit zerstört habe, sei demnach darauf zurückzuführen, dass die Stadt aus der Religion hervorgegangen und wie eine Kirche organisiert worden sei. Der Mensch sei in seiner körperlichen wie seelischen Existenz gleichermaßen in jene Legierung aus Staat und Kult verstrickt gewesen, dass er der Polis bedingungslos unterworfen war und mit seinem ganzen Leben zur Verfügung stand.<sup>802</sup> Ähnlich äußert sich Jacob Burckhardt, der die vollständige Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine als „Staatsknechtschaft des Individuums“<sup>803</sup> geißelte. Dieses Urteil muss zunächst überraschen, gilt doch gerade Athen sowohl als das Paradigma einer sich auf den freien Vernunftgebrauch stützenden politischen Philosophie als auch als die Wiege der Demokratie und damit, in einem modernen Verständnis und zumindest mit Fokus auf den *πολίτης*, als das Gegenmodell von Sklaverei schlechthin.

797Fustel de Coulanges, N. D.: *Der antike Staat*, III, 18, a.a.O., S.304. Frz.: « La cité avait été fondée sur une religion et constituée comme une Église. De là sa force; de là aussi son omnipotence et l'empire absolu qu'elle exerçait sur ses membres. Dans une société établie sur de tels principes, la liberté individuelle ne pouvait pas exister. Le citoyen était soumis en toutes choses et sans nulle réserve à la cité; il lui appartenait tout entier. La religion qui avait enfanté l'État, et l'État qui entretenait la religion, se soutenaient l'un l'autre et ne faisaient qu'un; ces deux puissances, associées et confondues, formaient une puissance presque surhumaine à laquelle l'âme et le corps étaient également asservis. »

798Bubner, R.: *Polis und Staat*, a.a.O., S.31.

799Terpstra, M.: „Fortdauer der *theologia politikè*?“, in: Walther, M. (Hg.): *Religion und Politik*, a.a.O., S.182.

800Vgl. Horn, C.: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin 1997, S.1.

801Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.20.

802Fustel de Coulanges, N. D.: *Der antike Staat*, a.a.O., S.304 ff.; vgl. oben, S.114, Fn.797.

803Burckhardt, J.: *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 1, München 1977, S.77.

Diese Einschätzung der Polis scheint im Wesentlichen auf einer fehlerhaften Charakterisierung der antiken Religion zu bestehen und dabei insbesondere in der Reichweite ihres Zugriffs auf den einzelnen Menschen. Wie oben<sup>804</sup> gezeigt werden konnte, kannte die Polisreligion keine auf ein göttliches Offenbarungsrecht gegründeten Gesetze, „welche der politischen Entwicklung feste Bahnen vorschrieben, und keine staatliche Autorität, die als unmittelbar von den Göttern eingesetzt galt“<sup>805</sup>. Das musste allerdings keineswegs die religiös-kultischen Ansprüche der Polis und deren Rolle als „Kirche“ bedrohen, da die antike Religion keine Erlösungsreligion im christlichen oder generell monotheistischen Sinne darstellte. Die Frage nach den Einzelheiten, an die man glaubte, oder die Frage nach deren Wahrheit standen nicht im Vordergrund, solange man den öffentlichen Kult und die Verpflichtungen, die aus den *ἱερὰ καὶ ὅσια* erwuchsen, nicht vernachlässigte.<sup>806</sup> Die Norm dieser Religion war kein sich offenbarender Gott, der eine alternative Idee des höchsten Gutes enthüllt hätte, anhand welcher das persönliche Denken und Handeln aus einer die Kategorie der Sünde voraussetzenden Perspektive beurteilt hätte werden können. Vielmehr beschränkte sich die antike Religion im Wesentlichen auf den Vollzug von kultischen Handlungen, ihre Norm war das gemeinschaftliche Zusammenleben innerhalb der Polis, mithin die Polis selbst. Die Götter waren insofern maßgebend, als sich aus deren angemessener Verehrung direkte Folgen für das Wohlergehen der Polis ergeben sollten, dementsprechend konnten Verstöße dann auch sanktioniert werden – man rufe sich diesbezüglich nur die Asebie-Prozesse<sup>807</sup> gegen Anaxagoras, Protagoras oder Sokrates ins Gedächtnis, in denen das falsche Verhalten gegenüber den Göttern, den göttlichen Mächten, den Verstorbenen, den Eltern und dem Vaterland unter Strafe gestellt wurde.<sup>808</sup> Für Ratzinger repräsentiert die Polis daher sogar „die eigentliche Mitte und de[n] geheime[n] Gott der griechisch-römischen Religion“<sup>809</sup>. Da der spätere Papst Benedikt XVI. dies noch unter seinem bürgerlichen Namen und ohnehin nicht *ex cathedra* schreibt, sei eine Anmerkung erlaubt: Zumindest im Griechenland der vorhellenistischen Zeit scheint sich die Polis „zum organisatorischen Prinzip, nicht aber zum Gegenstand, religiöser Verehrung“<sup>810</sup> entwickelt zu haben. Insofern ist die Charakterisierung als geheimer Gott etwas irreführend, jedenfalls dann, wenn von einer vollständigen Identität zwischen athenischer und römischer Religion ausgegangen wird. Ratzinger bezieht sich hier allerdings im Wesentlichen auf die spätantike römische *civitas*, die den Untersuchungsgegenstand für Varro und Augustinus darstellt. Die besondere Stellung und Apotheose der Stadt Rom, die den griechischen Poleis in dieser Form nicht entsprach, soll an späterer Stelle<sup>811</sup> genauer untersucht werden.

Vorläufig lässt sich festhalten, dass das Urteil Fustels, dem antiken Menschen sei die Religionsfreiheit völlig unbekannt gewesen,<sup>812</sup> nur insofern geteilt werden kann, als es keine Religionsfreiheit im Sinne einer Kultfreiheit oder gar einer Freiheit von der Religion gab; eine Gedankenfreiheit bestand allerdings sehr wohl, nur durfte sie sich nicht in die Polis gefährdende Handlungen umsetzen. Die Organisationsstruktur des öffentlichen Raumes wurde aber nicht aus göttlichen Maßgaben abgeleitet, hier stand insbesondere der Philosophie ein eigengesetzlicher Raum offen, in welchem entsprechende Vorstellungen aus dem freien und disziplinierten Gebrauch der menschlichen Vernunft entwickelt werden konnten.<sup>813</sup> Es existierten also in der griechischen Antike durchaus Freiheitsgrade, jedoch entsprach auch dieser Bereich, innerhalb dessen sich der Mensch selbst Gesetze geben konnte, nicht der modernen Idee von Gestaltungsfreiheit in der politischen, sich von religiösen Vorgaben emanzipierenden Sphäre, kam nicht dem neuzeitlichen Begriff von Autonomie oder gar Souveränität gleich. Zwar kann der These, die Organisation von Herrschaft in der politischen Philosophie basiere auf dem freien menschlichen Handlungsbereich unterstellten

804Sh. S.105, Fn.724.

805Jellinek, G.: *Allgemeine Staatslehre*, Bad Homburg <sup>3</sup>1966, S.300.

806Burkert, W.: *Greek Religion*, Cambridge 1985, S.254-260, 273 ff.; Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.18. Vgl. dazu nicht nur die Ablehnung, sondern auch das römische Unverständnis gegenüber den christlichen Märtyrern, unten, Kapitel 3.1.2.2, S.131, Fn. 952.

807Vgl. dazu: Schubert, C.: *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens*, Stuttgart 1993, S.32 ff.; Wellmer, A.: *Endspiele*, a.a.O., S.25; Platon, Apologie des Sokrates.

808So die Definition von Aristoteles, Von Tugend und Lastern, VII, 2 [1251a 30]: „ἀσέβεια μὲν ἡ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἡ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα.“

809Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.268.

810Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 1, a.a.O., S.57.

811Sh. unten, Kapitel 3.1.2.1, S.123-124.

812Fustel de Coulanges, N. D.: *Der antike Staat*, Stuttgart 1981, S.307 f.

813Guardini, R.: *Das Ende der Neuzeit*, Mainz <sup>2</sup>1989, S.14; Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S.19.

Entscheidungen, insofern zugestimmt werden, als diese weitestgehend auf eine transzendente Bezugnahme verzichtet, nicht aber darin, dass dieser Vorgang als Säkularisierungsprozess zu deuten sei. Dieses Urteil treffen Mogens Hansen und Moses I. Finley, die diese politische Freiheitssphäre als Emanzipation gegenüber der Religion missverstehen. Diese Distanzierung ist dem antiken Denken jedoch völlig fremd, die theologisch-politische Dimension – in neuzeitlichen Termini ausgedrückt – wird durch die griechische politische Philosophie überhaupt nicht tangiert.<sup>814</sup> Ebenso wenig lässt sich von einem „außerreligiöse[n] und spezifisch politische[n] Denken“<sup>815</sup> sprechen, vielmehr war das politische Denken nicht zuletzt auf die Kultgemeinschaft selbst ausgerichtet. Bezüglich des Gegenstandes der menschlichen Selbstgesetzgebung beschränkte sich die Religion auf die Vorgabe der Polis als angemessener Seinsstruktur beziehungsweise auf die Affirmation dieser natürlichen menschlichen Anlage. Sie wurde aber aus weiteren Fragestellungen nicht etwa – was der Begriff der Säkularisierung impliziert<sup>816</sup> – verdrängt, sondern war in diesen im Sinne einer kurzschlüssig aus der Ordnung des Kosmos ableitbaren Struktur des irdisch-menschlichen Zusammenlebens, also im Sinne einer politischen Theologie in oben<sup>817</sup> eingeführter Lesart, seit der sokratischen Umkehr überhaupt nicht als „Normengeber für praktisches Handeln“<sup>818</sup> bevormundend präsent gewesen.

Die freiheitlichen Potentiale, die sich der politischen Philosophie somit eröffneten, sind in erster Linie bei Aristoteles offenkundig, welche das menschliche Streben nach Glückseligkeit als den höchsten Lebenszweck erachtete. Es komme dem Menschen daher kraft seiner „wesenhaft auf die Stadt und bürgerliche Gesellschaft angewiesenen Vernunftnatur“<sup>819</sup> zu, Gerechtigkeit in der Organisation menschlichen Zusammenlebens herzustellen. Doch auch in der Philosophie Platons, dem zweiten klassischen und von dem aristotelischen deutlich zu unterscheidenden Paradigma politischen Denkens im antiken Griechenland, lässt sich dieses Prinzip bereits feststellen. Wie lässt sich dieses Urteil verbinden mit dem die *Nomoi* eröffnenden Dialog zwischen einem Athener und seinem kretischen Gesprächspartner Kleinias, in welchem der Kreter den Ursprung der Gesetze seiner Bürgerschaft nicht beim Menschen, sondern bei einem Gott ansiedelt?<sup>820</sup>

Der gesamten Philosophie Platons liegt die Ideenlehre zugrunde, die allerdings an keinem Ort in seinen Dialogen systematisch entwickelt wird, sondern sich nur über verschiedene Stellen seines Opus rekonstruieren lässt. Er nimmt die Existenz eines unsichtbaren Reiches der Ideen an, alle sinnlich erfahrbaren Einzelgegenstände repräsentieren immer nur eine defizitäre Ausformung dieser a priori existierenden Ideen (εἶδος, ἰδέα). Diese stellen nicht nur ontologische Entitäten dar, sondern bezeichnen

---

814Hansen, M.: *Polis*, Oxford 2006, S.118 ff.; Finley, M. I.: „Politics and Political Theory“, in: ders.: *The Legacy of Greece*, Oxford 1981, S.23: „insistence on the secular quality of public life“. Neben Hansen und Finley wird hier insbesondere das Urteil von Fischer, K.: *Die Zukunft einer Provokation*, a.a.O., S.17 f., in Frage gestellt, das vollständig wie folgt lautet: „Dieser Schritt [der Demokratisierung der politischen Herrschaft ohne theokratische Engführung, Anm. d. Verf.] wird erst im antiken Griechenland vollzogen, als in den Poleis das Politische erstmalig als ausschließlich den Entscheidungen freier Bürger unterworfenen Angelegenheit verstanden wird, also unter Verzicht auf jegliche, fortan als *unpolitisch* verstandene, transzendente Bezugnahme. Erst damit ist es möglich, das Problem der Herrschaft konsequent von der Freiheit her zu denken – nicht mehr bloß, wie im alttestamentarischen Israel, als dem Exodus zu verdankende Freiheit zum Leben unter dem Gesetz Gottes, sondern als umfassende Freiheit, deren einzige Begrenzungen durch die politische Entscheidung der Bürgerschaft, mithin durch Selbstgesetzgebung, durch *Autonomie* gezogen werden. [...] Diesen in der Ausdifferenzierung des Römischen Rechts fortgesetzten, ersten Säkularisierungsschub, Politik als eigengesetzlichen, menschlichen Handlungsbereich unter Bedingungen der Freiheit zu verstehen, geriet indes mit dem spätantiken Siegeszug des Christentums für rund tausend Jahre wieder in Vergessenheit.“

815So aber Vernant, J.-P.: *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt 1982, S.133.

816Vgl. dazu oben, Kapitel 2.3.3, S.91ff.

817Sh. Kapitel 2.2.1, S.78.

818Forndran, E.: „Religion und Politik“, a.a.O., S.29.

819Bien, G.: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, a.a.O., S.72.

820Vgl. dazu: Platon [2004: VII, S.1]: „Athener. Wer gilt bei euch, ihr Gastfreunde, als Urheber eurer Gesetzgebung? Ein Gott, oder einer unseresgleichen? Kleinias. Ein Gott, mein Freund, ein Gott, ganz unleugbar; und zwar bei uns Zeus, bei den Lakedaimoniern aber, den Heimatgenossen unseres Freundes hier, wird, glaube ich, Apollon dafür erklärt. Nicht wahr?“ *Nomoi*, I, 624a: „Ἀθηναῖος: 'Θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὃ ξένοι, εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;' – Κλεινίας: 'Θεός, ὃ ξένη, θεός, ὥς γε τὸ δικαιοτάτον εἰπεῖν: παρὰ μὲν ἡμῖν Ζεὺς, παρὰ δὲ Λακεδαιμονίοις, ὅθεν ὅδε ἐστίν, οἶμαι φάναι τούτους Ἀπόλλωνα. ἢ γάρ;'"

mehr noch als das einzige „farb- und gestaltlose und untastbare Sein“<sup>821</sup> (ἄχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα) die tatsächliche Realität, „d[as] Reine[-] und Ewige[-] und Unsterbliche [-] und immer sich Gleiche[-]“<sup>822</sup> (τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως). Sie sind also der sinnlich wahrnehmbaren Welt ontologisch übergeordnet. Während das Einzelne an der Idee teilhat (μέθεξις), ist die Idee im Einzelding gegenwärtig (παρουσία), aber hinsichtlich ihrer Existenz nicht auf dieses angewiesen. Da die Ideen sinnlich nicht fassbar sind, kann Wissen über diese nur über den Gebrauch der Vernunft (νοῦς), nicht aber über empirische Sinneswahrnehmungen erlangt werden.<sup>823</sup> Es sei damit die entscheidende Aufgabe der Philosophie, die transzendenten Ideen zu erkennen, die den Erscheinungen zugrunde liegen.<sup>824</sup>

Das Ziel jeder Beschäftigung mit Politik stellt für Platon die Konstruktion eines gerechten Staatswesens dar. Gerechtigkeit erhält die Qualität der Nützlichkeit aber erst durch den Bezug auf die Idee des Guten (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ), die höchste Idee, die allen anderen zugrunde liegt.<sup>825</sup> Um ein solches gerechtes Staatswesen also errichten und damit die zeitgenössische Misere der politischen Kultur überwinden zu können, müsse diese Idee erfasst und in der diesseitigen Welt als möglichst genaues Abbild verwirklicht werden.<sup>826</sup> Dies kann über einen gerechten Herrscher geschehen, den Philosophenkönig, der die Idee des Guten als einziger, da Wissendster, zu erkennen in der Lage sei, oder aber über den Weg der Herrschaft der Gesetze – die zweitbeste Alternative, denn bereits Platon war der Verlust an kontextsensitiver Information und Flexibilität bekannt, der zwangsläufig beim Prozess der Rechtsetzung wie bei jeder Modellbildung eintreten musste und mit Rechtssicherheit und höherem Abstraktionsgrad erkaufte wurde.<sup>827</sup> Die *Politeia* kann damit gleichzeitig als Modell für ein gerechtes Gemeinwesen wie auch für den individuellen Menschen gelesen werden, da beide gleichermaßen an der Idee der Gerechtigkeit beziehungsweise des Guten teilhaben können; die prinzipielle Gemeinschaftsorientierung des Einzelnen wird erneut dadurch deutlich, dass sich die Wahrheit über das Individuum anhand der größeren Buchstaben des strukturgleichen Staates erkennen lasse.<sup>828</sup> Der Staat stelle also einen Menschen im Großen und nicht umgekehrt der Mensch einen Staat im Kleinen dar, das staatliche Wesen lasse sich daher nur aus dem Wesen des Menschen, also auf einer anthropologischen Grundlage erschließen. Das Gute und Gerechte sei dabei nicht der menschlichen Verfügungsgewalt überlassen, insofern kein Ergebnis der Konvention, sondern ist vielmehr durch eine Idee vorgezeichnet.<sup>829</sup> Zweifelsohne wird den Ideen also, wie auch in Platons kosmologischem Spätwerk *Timaios* herausgestellt wird, eine ethisch-normative, axiologische Bedeutung für das menschliche Handeln unterstellt.<sup>830</sup> Es ist aber als Einwand gegen die These einer alles durchdringenden Reichweite des Kultus von fundamentaler Wichtigkeit, dass dieser normative Charakter nicht über religiöse Dogmen, sondern über die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft, also über die Philosophie vermittelt wird.<sup>831</sup> Denn auch in den *Nomoi* sollte die Stiftung der Gesetze durch einen Gott so verstanden werden, dass nur eine höhere Gattung als der Mensch zu einem friedlichen Miteinander in der Gemeinschaft imstande wäre. Man käme diesem konfliktfreien Zusammenleben dann am nächsten, wenn man dem gehorchte, was im Menschen göttlich ist: der Vernunft.<sup>832</sup>

821Platon, Phaidros XXVII, 247c [2004: II, S.60].

822Platon, Phaidon XXVII, 79d [2004: II, S.67].

823Annas, J.: „Platon“, a.a.O., S.373 ff.

824Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.126.

825Platon, *Politeia*, VI, 505a [1961: 257]: „denn daß die Idee des Guten den höchsten Gegenstand des Wissens darstellt, hast du oft gehört; durch ihre Mitwirkung wird das Gerechte und alles sonstige dieser Art überhaupt erst heilsam und nützlich“.

826Verwey, H.: *Philosophie und Theologie*, Darmstadt 2005, S.73.

827Vgl. Platon, *Politikos*, 295 b-e.

828Platon, *Politeia*, II, 368 d-e.

829Verdross, A.: *Abendländische Rechtsphilosophie*, a.a.O., S.30 ff.

830Vgl. oben, S.84, Fn.563.

831Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.71 ff.

832Annas, J.: „Platon“, a.a.O., S.388; vgl. Platon, *Nomoi*, IV, 713a-714a. Über diese Fragestellung konnten Eric Voegelin und Leo Strauss naturgemäß keinen Kompromiss finden. Während Voegelin die griechische Philosophie als den wahren Ursprung des Christentums klassifizierte und damit auch eine mythologische Offenbarung in das Zentrum von Platons Denken rückte, schloss Strauss die Notwendigkeit der Offenbarung für die philosophische Erkenntnis aus, betrachtete die Ideen also nicht als heilig. So schrieb er an Voegelin: „I do not hold this interpretation to be correct.“ Vgl. Letter 5: Strauss to Voegelin, New York, 20 December 1942, in: Emberley, P. / Cooper, B. (Hg.): *Faith and political philosophy*, a.a.O., S.10.

Die platonische Ideenlehre wurde durch Aristoteles in eine teleologische Metaphysik umgebildet, in welcher die Idee mit dem Naturbegriff verbunden wurde. Erst nach diesem Schritt kann tatsächlich von einem Naturrecht in dem Sinne gesprochen werden, dass sich nicht *alle* Erscheinungen der Wirklichkeit an dem apriorischen Guten orientieren müssen.<sup>833</sup> Vielmehr könne nur ein bestimmter Teil des Rechts – das δικαίον φυσικόν – eine allgemeingültige Verbindlichkeit aufweisen und dürfe nicht zur Disposition stehen, während ein anderer Teil – das δικαίον νομικόν – der menschlichen Gestaltungskraft überlassen sei, somit immer als kontingent und unter dem Gesichtspunkt einer übergeordneten Norm als indifferent bezeichnet werden müsse. Nur das Naturrecht könne, falls es in einer Polis anerkannt ist, als geronnene Gerechtigkeit bezeichnet werden.<sup>834</sup> Während bei Platon die Ideen gegenüber den Gegenständen transzendent sind, betrachtet sie Aristoteles diesen als immanent.<sup>835</sup> Dieser Unterschied lässt sich im Wesentlichen darauf zurückführen, dass zwar beide die apriorischen Strukturen des Seins und die apriorischen normativen Wertprinzipien miteinander verknüpften, dabei Platon aber das Gewicht auf den Wert als Ausgangspunkt legte und damit eine faktische Trennung zwischen Orientierungsnorm und Wirklichkeit implizierte. Aristoteles geht hingegen von ontologischen Fragen aus und setzt seinen Fokus auf die Seinskategorien, so dass der Wert immer auch im Sein enthalten sein müsse. Dabei begeht Aristoteles allerdings keinen typischen naturalistischen Fehlschluss, indem er vom Deskriptiven auf das Normative schliesse: nicht aus dem faktischen Seienden lasse sich ein Wert ableiten, vielmehr sei das Naturgemäße in dieser teleologischen Konzeption immer der *beste* Zustand eines Gegenstandes.<sup>836</sup> In diesem Sinne muss der Gedanke von der Entelechie verstanden werden: der teleologische Naturbegriff ist eine Funktion des Wertbegriffs, diese Relation gilt aber nicht umgekehrt.<sup>837</sup> Demzufolge sei die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) zwar ein staatliches Phänomen, allerdings könne sich nur dasjenige Gemeinwesen tatsächlich auf die *dikaioσύνη* berufen, dessen Gesetze dem Naturrecht nicht widersprechen.<sup>838</sup> Ein Gesetz, das in sich ungerecht ist, war für Sokrates noch undenkbar; der Konflikt um sein Todesurteil war einer zwischen gerechtem Gesetz und dessen falscher Auslegung, nicht etwa ein Widerspruch zwischen dem positiven Recht eines Gemeinwesens und einem übergeordneten natürlichen Recht. Seine Weigerung, sich dem gesetzlich verordneten Schierlingsbecher durch Flucht zu entziehen, beruht darauf, dass ihm nicht durch die Gesetze selbst, sondern durch deren fehlerhafte Interpretation durch den Menschen Unrecht geschehen sei.<sup>839</sup> Daher soll Sokrates' Gehorsam gegenüber dem Urteilsspruch die Rechtsordnung als Ganzes schützen; denn man dürfte doch nicht annehmen, dass ein Gemeinwesen dauerhaft Bestand haben könne, in welchem die einmal gefällten richterlichen Urteile von Unbefugten außer Kraft gesetzt werden könnten.<sup>840</sup>

Freiheit ist der antiken Vorstellung zufolge alleine in der Polis möglich, „[d]er Einzelne ist nur in dem Maße frei, wie er an der Freiheit der Polis partizipiert, sich für sie einsetzt und sie repräsentiert“<sup>841</sup>. Daher bezieht sich Freiheit als politischer Begriff in erster Linie auf die der Polis, erst von dieser kann die Freiheit des Bürgers abgeleitet werden: „Die Beziehung nicht zum einzelnen Mitmenschen, sondern zur Polis macht die Freiheit des Einzelnen konkret.“<sup>842</sup> Zwar sollte das Gemeinwesen Aufgaben im Interesse der Bürger wahrnehmen, allerdings existierte kein Bewusstsein des rechtlichen Charakters einer unantastbaren freiheitlichen Sphäre des Individuums gegenüber der Polis; weder eine Freiheit vom religiösen Zwang noch

<sup>833</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.28. Vgl. auch oben, S.106, Fn. 729.

<sup>834</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.32; Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Pamplona <sup>3</sup>1996, S.17. Hervada spricht hier im Original von „*justicia materializada*“. Vgl. auch oben, S.17, Fn. 91, sowie Rhetorik I, 13, 1373b [1980: 70]: „Unter Gesetz aber verstehe ich teils das besondere, teils das allgemeine; und zwar ist das besondere das, was von einzelnen Menschen für sie selbst festgestellt wurde, und zwar entweder schriftlich festgelegt oder ungeschrieben. Das allgemeine Gesetz ist das Naturgesetz.“ Originaltext: „λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὥρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν.“

<sup>835</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.29. Vgl. auch: Brague, R.: *Aristote et la question du monde*, Paris 1988, S.265: « Alors que le rapport platonicien au Bien est une vision, le rapport qui entre en jeu ici [sc. chez Aristote] a pour paradigme l'audition. Le Bien platonicien est vu; le bien aristotélécien est entendu. »

<sup>836</sup>Pol. I 5, 1254a 35 ff.

<sup>837</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.30. Vgl. auch oben, S.107, Fn. 741.

<sup>838</sup>Vgl. Pol. III, 1281a.

<sup>839</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.21.

<sup>840</sup>Platon, Kriton 50.

<sup>841</sup>Ebeling, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 3, Tübingen <sup>3</sup>1993, S.172.

<sup>842</sup>Ebd.



ein Gegensatz zwischen Volk und Herrscher, die diese moderne Auffassung herauszubilden half, kann seriöserweise für die antike Welt konstruiert werden.<sup>843</sup> Diese Perspektive änderte sich im übrigen auch nicht durch die römische Ausarbeitung des Privatrechts, durch welches die individuelle Handlungsfreiheit institutionalisiert wurde. Es konnte sich dabei schließlich nur um Vertragsbeziehungen zwischen Individuen in einer nicht als gesamtgesellschaftlich relevant definierten Sphäre handeln, die Rolle des Einzelnen als politischer Bürger innerhalb der *societas* blieb dadurch unberührt. In Abgrenzung zur Polis beziehungsweise *civitas* konnte es privatrechtliche Ansprüche nicht geben, da der Einzelne seine politische Identität dem Ganzen verdankte.<sup>844</sup> Die römische *libertas* bezeichnet keine abstrahierte und philosophisch geklärte Idee, die sich verallgemeinern und auf unterschiedliche Kontexte anwenden ließe. Sie diente damit weniger als Motor für Veränderungen, sondern vielmehr als konkreter und sich als praktisch erweisender Katalog von Garantien gegenüber Übergriffen der Exekutive, als Konsequenz einer bestimmten historischen Situation. Diese fehlende theoretische Reflexion spiegelt sich auch darin wider, dass sich im römischen Bewusstsein keine Vorstellung eines persönlichen Freiheitsrechts im modernen Sinne, das es in seiner abstrakten Konzeption zu schützen gelte, entwickelte.<sup>845</sup> Freiheit bedeutete also die Freiheit des Bürgers gegenüber seinesgleichen, nicht dagegen die gegenüber Herkunft, Sitte, Gewohnheit oder, ganz allgemein, der Polis.<sup>846</sup> Man muss den antiken Freiheitsbegriff daher immer als „Freiheit im Staat“, nicht als „Freiheit vom Staat“ denken.<sup>847</sup> Dieser Gemeinschaftsbezug der *zôa politika* steht stets im Vordergrund, ein apolitischer Rückzug ins Private war dem Bürger nicht möglich. Die Polis bildet keine eigene Entität, die in einem Kontrast zu ihren Bürgern stünde, vielmehr geht die Bürgerschaft selbst in der Polis auf und kann ihrerseits nicht ohne diese gedacht werden. So muss man die antike Freiheit auch als eine Freiheit von der Gesamtheit Gnaden charakterisieren, was sich, zumindest in Athen, anhand des Scherbengerichts (δοσρακιςμός) illustrieren lässt. Durch dieses Verfahren, das zuletzt im fünften Jahrhundert vor Christi Geburt praktiziert, formal jedoch nie aufgehoben wurde, konnten unliebsame Bürger der Polis verwiesen werden.

In diesem Zusammenhang muss auch betont werden, dass es sich grundsätzlich um keine universelle, sondern immer nur um eine „beschränkte, partikularistische Freiheit“<sup>848</sup> handelte, wenn man von den „Freien und Gleichen“ spricht. Ohne eine zugrunde liegende Gottesebenbildlichkeit aller Menschen stellte die asymmetrische „Freiheit zur politischen und kulturellen Bevormundung anderer, [...] die Freiheit der wenigen neben der Unfreiheit der vielen“<sup>849</sup> allerdings auch kein theoretisches Problem dar.<sup>850</sup> Die Freiheit der Antiken charakterisierte Benjamin Constant in seiner Skizze der *Querelle des Anciens et des Modernes* wie folgt:

„Für sie [die Alten] bestand sie [die Freiheit] darin, gemeinsam mit anderen aber direkt einen erheblichen Teil der gesamten Souveränität auszuüben, auf dem Marktplatz über Krieg und Frieden zu entscheiden, mit fremden Völkern Bündnisse zu schließen, über die Gesetze abzustimmen, Gerichtsurteile zu fällen, die Rechnungslegung, das Vorgehen im einzelnen, die Amtsführung der politischen Organe einer Prüfung zu unterziehen, sie vor das Volk zu zitieren, anzuklagen, zu verurteilen oder freizusprechen; während aber die Alten das alles als Freiheit bezeichneten, hielten sie die vollständige Unterordnung des einzelnen unter die Herrschaft der Gesamtheit mit dieser kollektiven Freiheit für vereinbar. [...] Alle privaten Handlungen unterliegen einer strengen Aufsicht. Nichts bleibt der persönlichen Selbständigkeit überlassen, weder was die Meinungsbildung noch was die gewerbliche Betätigung noch was die Religion betrifft.“<sup>851</sup>

In der Antike ließ sich Freiheit also nur im öffentlichen Raum, nicht etwa im Privaten verwirklichen. Zusammenfassen lässt sich dies bei Constant mit einem Satz: „Das, was die Alten erstrebten, war die

843Jellinek, G.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.307; vgl. auch: Mulgan, R.: „Liberty in Ancient Greece“, in: Pelczynski, Z. / Gray, J. (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York 1984, S.14 f.

844Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.48 f.

845Bleicken, J.: „Römische Libertas“ [1976], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart 1998, S.158 f.

846Buchheim, H.: „Religion und Politik – Einige systematische Überlegungen“, in: Forndran, E. (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, a.a.O., S.69.

847Seiler, C.: *Der souveräne Verfassungsstaat*, a.a.O., S.9.

848Bubner, R.: *Polis und Staat*, a.a.O., S.21.

849Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.7.

850Mulgan, R.: „Liberty in Ancient Greece“, a.a.O., S.10.

851Constant, B.: „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der Heutigen“, a.a.O., S.368.

Verteilung der staatlichen Gewalt unter alle Bürger des Landes: das war es, was sie Freiheit nannten.<sup>852</sup> Mehr noch: Es ist nicht sinnvoll, im antiken Kontext von der Freiheit des Individuums zu sprechen, es handelte sich grundsätzlich um die Freiheit des Gemeinwesens. Insofern erscheint es auch wahrscheinlich, dass die Bewohner einer Polis die verpflichtende Teilnahme an den öffentlichen Kulthandlungen im Sinne des *hosion* sowie den damit verbundenen Ausdruck ihrer politischen Gemeinsamkeit überhaupt nicht als ungerechtfertigte Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit wahrnahmen.<sup>853</sup> Subjektive Abwehrrechte gegen den Staat, die ein wesentliches Element der modernen liberalen Freiheit darstellen,<sup>854</sup> spielen in der Antike keine tragende Rolle.

Aus der Perspektive des Gemeinwesens schließlich wird zwischen *ἐλευθερία* und *αὐτονομία* unterschieden. Danach versteht man unter *ἐλευθερία* „die vollumfängliche, eigenständige Freiheit, die nicht durch die mit einer Bündniszugehörigkeit verbundenen Souveränitätseinschränkungen beschnitten ist“, während hingegen *αὐτονομία* „die innerhalb eines Bündnisses oder anderweitiger Abhängigkeitsverhältnisse noch mögliche, somit bedingte oder abgeleitete Unabhängigkeit“ bezeichnet.<sup>855</sup> Dieses Verständnis liegt auch bei Thukydides vor, der in seinem Werk über den Peloponnesischen Krieg mit der Autonomie einer Stadt zwar deren innere Selbständigkeit anerkennt, diese jedoch nur unter der Oberherrschaft einer anderen Macht besteht und deren Reichweite von dieser gewährt wurde. Autonomie war in der Antike damit keineswegs gleichbedeutend mit Souveränität, die die letztverbindliche Entscheidungsgewalt impliziert.<sup>856</sup> Vielmehr bezeichnete sie immer lediglich „innere Selbständigkeit im Rahmen eines übergeordneten Machtbereichs“<sup>857</sup>. Daher liegt die Deutung nahe, dass die Begriffe *αὐτόνομος* und *αὐτονομία* etymologisch nicht von *νόμος*, dem Gesetz, sondern vielmehr von *νέμειν*, dem altgriechischen Wort für „zuteilen“, abgeleitet sein könnten.<sup>858</sup> Auch mit Bezugnahme auf den Einzelnen kann beim antiken Autonomiebegriff nicht von einer das Subjekt auszeichnenden Bestimmung gesprochen werden, welche dieses von politisch-gesellschaftlichen Abhängigkeiten lösen oder gar der Gemeinschaft gegenüber als primär oder überlegen kennzeichnen würde. Wenn Sophokles seine Heldin Antigone in der gleichnamigen Tragödie *αὐτόνομος* in den Tod gehen lässt – „ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ θνητῶν Αἰδὴν καταβήσκει“<sup>859</sup> –, so handelt sie zwar selbständig, aber doch nicht gesetzgebend. Sie dient einem höheren Gesetz als dem der Polis, nämlich dem göttlichen Gesetz der Natur, wenn sie ihren Bruder gegen die Vorgaben des Kreon bestatten will. Damit spiegelt sich in diesem Stück die *nomos-physis*-Kontroverse wider,<sup>860</sup> die den Menschen hinsichtlich der Gesetzgebung innerhalb der Polis und innerhalb der göttlich vorgegebenen Maßgabe der Gerechtigkeit in die Verantwortung nahm; Kreons unglückliches Schicksal erklärt sich dadurch, dass er diese Prinzipien der Vernunft verletzt und sich an seiner eigenen Hybris berauscht hatte, insofern nun die Schuld für den Tod seiner Gattin und seines Sohnes tragen musste.<sup>861</sup> Freiheit nach antikem Verständnis bedeutet damit nie Anarchie, sondern immer die Bindung an oder gar die Unterwerfung unter das Gesetz als „die Schranke der Ordnung, die die Freien anerkennen. Diese Freiheit unter dem Gesetz ist also das Ordnungsprinzip des Staates im Recht“<sup>862</sup>. Gleichwohl: Antigone übernimmt nicht die Rolle des emanzipierten Gesetzgebers *legibus solutus*, vielmehr entscheidet sie sich für eines der miteinander in Widerstreit geratenen normativen Systeme. Und selbst dieser Akt der Entscheidung darf nicht mit den modernen Konnotationen ausgestattet

852Ebd., S.377.

853Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 1, a.a.O., S.56.

854Vgl. Grabitz, E.: *Freiheit und Verfassungsrecht*, a.a.O., S. 3 ff.

855Raaflaub, K.: *Die Entdeckung der Freiheit*, a.a.O., S.194; vgl. auch: Bickerman, E. J.: „Autonomia“, in: *RIDA*, 3:5 (1958), S.330.

856Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, I, 144, 2; Feil, E.: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft*, a.a.O., S.33. Ein anderes Verständnis, in welchem *ἐλευθερία* und *αὐτονομία* jeweils als innere und äußere politische Freiheit miteinander gleichgesetzt und in Kontrast zur äußeren Abhängigkeit durch Fremdherrschaft und zur inneren Abhängigkeit durch Tyrannis gestellt werden, findet sich nur bei Herodot, vgl. Hdt. I, 96: „ἐόντων δὲ αὐτονόμων πάντων ἀνὰ τὴν ἡπειρόν, ὧδε αὖτις ἐς τυραννίδα περιήλθον.“

857Feil, E.: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft*, a.a.O., S.34.

858Bickerman, E. J.: „Autonomia“, a.a.O., S.341. Auf die Wurzel von *νέμειν* in *νόμος* verweist Cicero, *De legibus* I, 19 [1865; VIII, 255]: „eamque rem [sc. legem] illi Graeco putant nomine a suum cuique tribuendo appellatam“.

859Sophokles, *Antigone*, 821 f. / Chor.

860Raaflaub, K.: „Politisches Denken im Zeitalter Athens“, a.a.O., S.320; vgl. oben, Kapitel 2.3.1, S.83-84.

861Raaflaub, K.: „Politisches Denken im Zeitalter Athens“, a.a.O., S.296 ff.

862Gelzer, T.: „Die Verteidigung der Freiheit der Griechen gegen die Perser bei Aischylos und Herodot“, in: Mercier, A. (Hg.): *Freiheit*, Bern 1973, S.43. Vgl. auch: Battisti, S.: *Freiheit und Bindung*, a.a.O., S.22.

werden, korrekt sollte wohl von der bereitwilligen Annahme des *eigenen* Schicksals gesprochen werden, das ihr zugeteilt wurde. Die Tochter des Ödipus wird insofern als autonom angesehen, als sie weder durch eine Krankheit noch durch das Schwert stirbt, sondern *dazu verurteilt wird*, lebendig bestattet zu werden.<sup>863</sup>

Dies soll als Übersicht über die Polisreligion des antiken Griechenland genügen. Im weiteren Verlauf wird nun die angesprochene Frage zu klären sein, inwiefern sich dieses Menschen- und Götterbild in das Imperium Romanum zu übertragen und bis in die Spätantike zu halten vermochte. Dieses Kapitel beschließen und das folgende einleiten soll eine lyrische Rezeption der Aneignung der griechischen Ideenwelt durch die Römer. In einem Vers von Horaz – dessen Biographie sinnbildlich für diesen philosophischen Transfer stehen kann, wurde er doch in Süditalien geboren und durch die Philosophie des epikureischen κῆπος entscheidend geprägt – heißt es:

„Graecia capta ferum victorem cepit et artis [sic] intulit agresti Latio.“<sup>864</sup>

### 3.1.2 Der antike Rahmen (II): die Umsetzung in Rom

#### 3.1.2.1 Römische Religion und römisches Staatsdenken

Im zitierten Vers von Horaz kommt eine Haltung zum Ausdruck, die als typisch römisch und, darauf aufbauend und diese Tradition fortführend, auch als typisch europäisch zu bezeichnen ist.<sup>865</sup> Es handelt sich dabei um die *secondarité*<sup>866</sup> gegenüber der als höherwertig empfundenen kulturellen Errungenschaften der Griechen, ein zumindest als solches wahrgenommenes Gefühl der Minderwertigkeit, das den Römer zwischen das Barbarentum, welches es zu überwinden galt, und das nachahmenswerte klassische Griechische stellte. Dergestalt entwickelte sich eine „exzentrische Identität“ aus der Notwendigkeit, sich unter Bezugnahme auf fremde kulturelle Wurzeln zu definieren.<sup>867</sup> Dies war verbunden mit dem römischen Bewusstsein, „von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltames, nichts Ursprüngliches“<sup>868</sup> zu sein. Die Stadt Rom entwickelte sich nicht von Natur aus, sondern wurde in einem bewussten Akt gegründet – eine Entstehungsgeschichte, der nachträglich noch durch die in Vergils *Aeneis* geschilderte Flucht des Aeneas aus dem brennenden Troja, welche ihn nach Latium führen und schließlich zum Stammvater der Römer machen sollte, mythologische Weihen verliehen wurden. Dadurch existierte in Rom aber eine Aufnahme- und Aneignungsbereitschaft gegenüber der griechischen Sprache, Kultur, Philosophie und Religion, die mit dem ersten Kontakt der beiden Zivilisationen in den griechischen Städten Süditaliens aufkeimte und sich schließlich nach den Punischen Kriegen und insbesondere nach der Einverleibung der hellenistischen Großreiche in das Römische Reich verstärkte.<sup>869</sup>

Die Selbständigkeit des politischen Denkens der Römer zeigte sich, einem pragmatischen Synkretismus in der Absorption fremder Religionen und Kulte entsprechend, in der eklektizistischen Art der Aneignung dieser fremden Ideen: sie bestand im Wesentlichen darin, zwischen den vielfältigen politischen Systemen auszuwählen, die die griechische Philosophie hervorgebracht hatte, um diese jedoch nicht unmittelbar zu übernehmen, sondern mit der römischen politischen Theorie und damit insbesondere mit dem *mos maiorum* verschmelzen zu lassen.<sup>870</sup> Die angesprochene *secondarité* eröffnete den Römern die Möglichkeit,

<sup>863</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.153.

<sup>864</sup>Horaz, Epistulae, II, 1, 156-157: „Hellas, bezwungen, bezwang den barbarischen Sieger und brachte Latium, dem bauerlich derben, die Künste.“

<sup>865</sup>Diese These vertritt Brague, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt 1993, passim. Der französische Originaltitel mag dies verdeutlichen: *Europe. La voie romaine*.

<sup>866</sup>Die deutsche Übersetzung als „Zweitrangigkeit“ ist negativ konnotiert, was jedoch nicht beabsichtigt ist, vgl. Brague, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, a.a.O., S.37, Fn. 30. Eine inhaltlich passendere Übersetzung wäre vermutlich „Nachfolge gegenüber einer als erstrebenswert betrachteten Kultur der Älteren, deren Aneignung jedoch nicht als Makel, sondern ihrerseits als kulturelle Leistung empfunden wird“. Es ist der Umständlichkeit dieses Konstruktes geschuldet, dass in der vorliegenden Arbeit der Begriff aus dem französischen Originaltext verwendet wird.

<sup>867</sup>Brague, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, a.a.O., S.36 ff.

<sup>868</sup>Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke* 12 [1986], S.344.

<sup>869</sup>Brague, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, a.a.O., S.36. Speziell zur Hellenisierung des römischen Kultus, vgl.: Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*, München<sup>2</sup>1912, S.60 ff.

die Errungenschaften einer anderen Kultur „auf dem römischen Boden heimisch und fruchtbar zu machen“<sup>871</sup> und sie nicht zuletzt an die Erfordernisse des Imperium Romanum anzupassen, war doch die Polisphilosophie bezüglich ihrer räumlichen Begrenztheit der Organisation eines veritablen Weltreichs nicht angemessen. Gerade diese territoriale Überdehnung stellte die römische Republik allerdings vor eine schwere Krise, die zu einem Jahrhundert der Bürgerkriege führte und damit letztlich die Entstehung des Prinzipates begünstigen sollte. Die griechisch-hellenistische Philosophie diente als „Rettungsanker“, als willkommenes Instrument, um sich über die Struktur und Notwendigkeit einer politischen Ordnung zu verständigen, wofür die bis dato intellektuell nicht sonderlich ausgereiften römischen Politiktheorien nicht ausreichten.<sup>872</sup>

Eine wesentliche Voraussetzung dafür war wohl die mit der Eingliederung der griechischen Poleis in das makedonische Großreich unter Philipp II. (Reg. 359-336 v. Chr.) und dessen Sohn Alexander dem Großen (Reg. 336-323 v. Chr.) einhergehende Modifikation des vorherrschenden Menschenbildes. Da das klassische politische Denken Griechenlands doch immer in letzter Konsequenz auf die Polis beschränkt und kleinräumig orientiert blieb, konnte es den neuen Realitäten nicht mehr zufriedenstellend begegnen. Aus diesem Gefühl der politischen Ohnmacht angesichts jener übermächtigen staatlichen Gewalten heraus vollzogen die ältere und mittlere Stoa den Schritt weg von der aktiven politischen Beteiligung innerhalb der Bürgerschaft hin zu kosmopolitischen Spekulationen, die dem Individuum eine deutlich prominentere Stellung einräumten als zuvor.<sup>873</sup> Das aristotelische Menschenbild des ζῷον πολιτικόν entwickelte sich zu einem generalisierten ζῷον κοινωνικόν, das sich prinzipiell nicht mehr nur auf die Polis, sondern auf die menschliche Gemeinschaft insgesamt bezog.<sup>874</sup> Eng mit diesem Gedanken verbunden war eine „Hypostasierung der Vernunft (λόγος) zu einem alle Wirklichkeit umfassenden Weltprinzip“<sup>875</sup>, infolgedessen das Gemeinwesen zu einer Einrichtung avancierte, die nicht nur der menschlichen Natur, sondern zuvor bereits dem Kosmos innewohne und welcher dementsprechend eine natürliche Existenzberechtigung zukomme.<sup>876</sup> Gemeinsam mit dem Gemeinwesen wird auch das Recht als eine Ausprägung der alles durchwaltenden kosmischen Vernunft betrachtet.<sup>877</sup> Damit wird der νόμος durch die Stoa sogar noch über das aristotelische Naturrecht erhoben und steigt in den Rang der göttlichen Vernunft selbst auf, das positiv gesetzte Recht, das den Sophisten noch als νόμος galt, wird fortan unter den θεσσεις subsumiert. Auf dieser Grundlage wird das charakteristische dreigeteilte Schema des Naturrechts von Weltgesetz, Naturgesetz und Menschengesetz errichtet.<sup>878</sup>

Zudem lässt sich infolge der sich bis nach Mittelasien erstreckenden hellenistischen Reiche und des damit verbundenen Kontakts mit den orientalischen Zivilisationen eine Veränderung des religiösen und politischen Denkens der Griechen feststellen. Der Monarch wurde nun tendenziell wieder als Stellvertreter der Götter betrachtet, der das kosmische Gesetz zu vollstrecken hatte, den Frieden sichern sowie seine

870Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 1, a.a.O., S.256 ff.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.182 f.; Mommsen, T.: *Römische Geschichte*, Bd. 3, München<sup>5</sup>1993, S.434 ff.

871Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 1, a.a.O., S.258.

872Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.179 ff.; Olshausen, E.: „Das politische Denken der Römer zur Zeit der Republik“, in: *Pipers Handbuch 1*, a.a.O., S.486, 502; Bleicken, J.: *Geschichte der römischen Republik*, München 2004, S.57 ff., 176 ff. Die Weiterentwicklung einer eigenständigen politischen Philosophie und auch die Verarbeitung der Altvorderen blieb jedoch eher dürftig, vgl. Mommsen, T.: *Römische Geschichte*, Bd. 3, a.a.O., S.425: „Platon und Aristoteles, um von den vorsokratischen Weisen zu schweigen, sind ohne wesentlichen Einfluß auf die römische Bildung geblieben, wenngleich die erlauchten Namen gern genannt, ihre faßlicheren Schriften auch wohl gelesen und übersetzt wurden. So wurden denn die Römer in der Philosophie nichts als schlechter Lehrer schlechtere Schüler.“

873Bichler, R.: „Politisches Denken im Hellenismus“, in: *Pipers Handbuch 1*, a.a.O., S.458 ff.; Nippel, W.: „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“, a.a.O., S.34; Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.38.

874Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.144 f.; Schmidinger, H.: „Der Mensch ist ein politisches Lebewesen“, a.a.O., S.9.

875Schmidinger, H.: „Der Mensch ist ein politisches Lebewesen“, a.a.O., S.9.

876Bichler, R.: „Politisches Denken im Hellenismus“, a.a.O., S.459.

877Vgl. SVF III 308 (Arnim, *Fragmenta III*, 76:4-6).

878Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.38 f. Vgl. SVF III 314 (Arnim, *Fragmenta III*, 77:34-39): „Das Gesetz ist der König aller Dinge, der göttlichen wie der menschlichen. Gebieter muss es sein über gut und böse sowie Herrscher und Führer, demnach auch Richtschnur dessen, was gerecht und ungerecht ist, indem es unter den von Natur aus politischen Lebewesen anordnet, was zu tun, und untersagt, was nicht zu tun ist.“ Übersetzung angelehnt an Ilting, K.-H.: „Naturrecht“, in: *GG 4*, Stuttgart 2004, S.256.

Untertanen erziehen und auf den Pfad der Tugend führen sollte; bisweilen erschienen sie sogar als gottgleich oder als das lebendige und Fleisch gewordene Gesetz (*lex animata*, νόμος ἐμψυχος).<sup>879</sup> In nuce finden sich diese Gedanken bei Cicero:

„Das wahre Gesetz ist die richtige Vernunft, die mit der Natur im Einklang, durch alle ergossen, beständig und ewig ist, die durch Gebot zur Pflichterfüllung ruft, durch Verbot von Unredlichkeit abschreckt. [...] Das Gesetz wird nicht anders sein in Rom, anders in Athen, anders jetzt, anders später, sondern alle Völker wird zu aller Zeit das eine Gesetz, ewig und unveränderlich, binden, und ein Gott wird gleichsam der gemeinsame Meister und Beherrscher aller sein. Er ist der Erfinder dieses Gesetzes, sein Schöpfer und Walter [...].“<sup>880</sup>

Daraus lassen sich nun einige interessante Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur griechischen Weltsicht ableiten. Erstens waren die Römer davon überzeugt, dass sich dieses wahre Gesetz im institutionellen Charakter der Stadt Rom verwirklichte, die Ewige Stadt selbst also die – im griechischen Diskurs eher im Reiche der Metaphysik anzusiedelnde – ideale Polis darstellte.<sup>881</sup> Für Cicero ist die altrömische *res publica* „[ihrer] Struktur nach der kosmischen Ordnung wesensgleich“<sup>882</sup>, die Stadt Rom wurde zur *urbs aeterna et sacra* mythologisch überhöht.<sup>883</sup> Des weiteren ergab sich aus diesem Selbstbewusstsein in Verbindung mit dem Menschenbild des ζῶον κοινωνικόν die Überzeugung, zur Herrschaft über den *orbis terrarum* berufen zu sein und den in die römische Imperialstruktur integrierten Völkern die *Pax Romana* zu bringen;<sup>884</sup> in diesem Zusammenhang wurde in Anschluss an die mittlere Stoa auch eine eigene Theorie des gerechten Krieges entwickelt, um den römischen Expansionsdrang zu reinen Defensivbestrebungen zu verklären und die politische Hegemonie auch über diesen Weg zu legitimieren.<sup>885</sup> Wo die klassische griechische Philosophie mit ihrer Konzentration auf die Polis noch theoretische Beschränkungen hinsichtlich der Fähigkeit eines Gemeinwesens implizierte, sich über die ursprüngliche, regionale Verankerung hinaus zu einem, nach damaligen Gesichtspunkten, Weltreich auszudehnen,<sup>886</sup> wurde diese Grenze mit einem die gesamte *societas humana* einbeziehenden Menschenbild nun auch in der Theorie überschritten; in der Praxis erstreckte sich das Imperium Romanum ja ohnehin bereits über den gesamten Mittelmeerraum. Das an der Sittlichkeit orientierte Denken des politischen Aristotelismus wird insofern überstiegen und an eine universale Norm gebunden, als in der stoischen Naturrechtsphilosophie eine Naturordnung angenommen wird, die für alle politischen Organisationsformen als unveränderliches und verbindliches Muster fungieren soll.<sup>887</sup> Dennoch: die Stadt Rom galt weiterhin als das Zentrum der bekannten Welt. Es lässt sich daher die „höchst seltsame“ Tatsache feststellen, dass Rom „zugleich Stadt-Staat geblieben und Weltstaat geworden war oder umgekehrt gesagt: daß die ganze Welt in die Stadt Rom hineingezogen war.“<sup>888</sup> Grundsätzlich behielt also die politische Theorie Roms – mit den angesprochenen Nuancierungen, die sich in gewissem

<sup>879</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.176 f.

<sup>880</sup>Cicero, De re publica III, 33 [1865; VIII, S.213 f.]: „Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat [...] nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnis gentis et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator.“

Vgl. auch SVF III 323 (Arnim, Fragmenta III, 79:38-80:3): „Die Welt ist ein großer Staat mit einer Verfassung und einem Gesetz. Die natürliche Vernunft gebietet darin, was zu tun, und verbietet, was zu lassen ist. Die räumlich begrenzten Staaten sind freilich unendlich an Zahl und haben verschiedenartige, keineswegs gleiche Verfassungen und Gesetze. Denn jeder erfand wieder andere Sitten und Gebräuche und fügte sie hinzu.“ Übersetzung nach Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.38.

<sup>881</sup>Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.260.

<sup>882</sup>Koch, C.: „Roma aeterna“, in: *Gymnasium* 59 (1952), S.135.

<sup>883</sup>Moore, F. G.: „On Urbs Aeterna and Urbs Sacra“, in: *Transactions of the American Philological Association* 25 (1894), passim. Vgl. auch: Livius, Ab urbe condita, 4,4,4, der von Rom spricht als „einer Stadt, die für die Ewigkeit gebaut ist und ins Unendliche wächst“, ausführlich: „quis dubitat, quin in aeternum urbe condita, in inensum crescente nova imperia, sacerdotia, iura gentium hominumque instituantur?“

<sup>884</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.173; Muth, R.: *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt 1998, S.220 f.

<sup>885</sup>Olshausen, E.: „Das politische Denken der Römer zur Zeit der Republik“, a.a.O., S.506 ff.; vgl. Cicero, De re publica III, 35 [1865; VIII, 214]: „illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta; nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest.“

<sup>886</sup>Koester, H.: *Introduction to the New Testament. Volume 1: History, culture, and religion of the Hellenistic Age*, Berlin 1995, S.145.

<sup>887</sup>Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.9.

Sinne wie die vermutlich auf orientalische Einflüsse zurückgehende Apotheose der *Dea Roma* sogar als Verstärkungen ihres sakralen Charakters deuten lassen<sup>889</sup> – das Grundmerkmal der das gemeinschaftliche Leben durchziehenden ursprünglichen Religiosität des griechischen Polisdenkens bei. Der römische Staat war nicht nur politische Organisationsform, sondern gleichzeitig auch Kultgemeinschaft, das *ius sacrorum* blieb Teil des *ius publicum*.<sup>890</sup> In der *civitas* war weiterhin jenes Prinzip wirksam, das in den Poleis seine klassische Gestalt gewonnen hatte.<sup>891</sup> Zwar wurde durch das stoisch geprägte Weltbild die Toleranz kultureller Diversität innerhalb des Imperiums vermittelt, die kosmopolitischen Züge entsprachen der heterogenen Lebenswirklichkeit der großen Reiche deutlich eher als eine Staatsphilosophie, die selbst den griechischen Metöken kein Recht zur politischen Beteiligung zugestehen wollte.<sup>892</sup> Dies führte jedoch zu keinem *laissez faire* in der Teilnahme an rituellen Handlungen, während die genauen Glaubensinhalte bekanntlich bereits für die Griechen nicht im Vordergrund standen. Selbst im territorial ausgedehnten römischen Weltreich wurde die *civitas* weiterhin nach dem Vorbild der ursprünglichen, räumlich eng begrenzten Polis als natürliche soziale Einheit begriffen.<sup>893</sup>

Die Kontinuität in wesentlichen Aspekten der Polisphilosophie in Verbindung mit stoischen Einflüssen führte zu einem dreifachen Theologiebegriff, dessen klassische Ausprägung sich bei Marcus Terentius Varro (116-27 v. Chr.) findet. Varros Relevanz ist für die vorliegende Untersuchung insofern herausragend, als ihm zum einen großer Einfluss auf das intellektuelle Leben der augusteischen Epoche unterstellt werden darf<sup>894</sup> und zum anderen sein Religionsbegriff ganz konkret durch Augustinus in *De civitate Dei* zurückgewiesen werden sollte. Er wurde also von dem Kirchenvater selbst zu demjenigen Kontrahenten auserkoren, in dessen Lehre der zum Angriff freigegebene heidnische Glaube als Widerpart des Christentums in seinen wesentlichen Zügen ausformuliert wurde.<sup>895</sup> Dass Augustinus gerade Varros Darstellung der *theologia tripartita*, die als Formprinzip des antiken Denkens gelten darf, so ausführlich behandelte, dürfte in erster Linie darauf zurückzuführen sein, dass der römische Polyhistor in einem Maße wie sonst wohl nur Scaevola versuchte, die antike Staatsreligion philosophisch zu rechtfertigen – ein Vorhaben, das Augustinus, wie noch gezeigt werden soll, als zutiefst unreligiös und unsittlich ablehnen musste.<sup>896</sup>

Diese *theologia tripartita* stellt als dreigeteiltes Reden von den Göttern eine allgemeine Denkform dar, mit der man die unübersichtlichen religiösen Phänomene, die sich in der Antike insbesondere nach der Auflösung der traditionellen Wechselbeziehung zwischen Polis und Individuum bildeten, ordnen und operationalisieren wollte. Seit der Epoche der hellenistischen Philosophie wurde so versucht, die über mehrere Wege vermittelte religiöse Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit besser zu erfassen.<sup>897</sup> Unter Theologie versteht man in diesem Zusammenhang damit die Art der Reflexion über das Göttliche, so dass jeweils dem spezifischen Kontext angemessene Schwerpunkte gesetzt werden können. Varro übernimmt

888Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.264. Ähnlich: Jellinek, G.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.312: „Was von dem griechischen Staate gesagt wurde, gilt grundsätzlich auch von dem römischen, der ja auch aus einem Stadtstaat hervorgewachsen war und die Spuren seines Ursprunges bis in die späteste Zeit bewahrt hat.“

889Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.57; anders Knoche, U.: „Die augusteische Ausprägung der *Dea Roma*“, in: *Gymnasium* 59 (1952), S.324-349, der den Kult der *Dea Roma* als genuin römisch interpretiert.

890Jellinek, G.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.312; Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*, a.a.O., S.380.

891Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.265.

892Im Französischen und Katalanischen hat sich der Begriff *métèque* beziehungsweise *metec* als Lehnwort des griechischen μέτοικος insofern gehalten, als er heute eine pejorative Bezeichnung eines Immigranten darstellt.

893Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.47.

894Speyer, W.: „Das Verhältnis des Augustus zur Religion“, in: ders.: *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, Tübingen 1989, S.415 f.; Wissowa, G.: *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München 1904, S.112.

895Varros Originalwerk *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* dürfte in der Spätantike verloren gegangen sein und konnte aus den häufigen Zitaten in *De civitate Dei* zumindest teilweise rekonstruiert werden. Augustinus hat sich zudem mit der *theologia tripartita* des Pontifex Quintus Mucius Scaevola auseinandergesetzt, in erster Linie in CD IV, 27. Der intellektuelle Hauptkontrahent bleibt dennoch Varro.

896Lieberg, G.: „Die *theologia tripartita* als Formprinzip antiken Denkens“, in: *RhM* 125 (1982), S.50 ff.

897Ebd., S.25; Lieberg, G.: „Die 'theologia tripartita' in Forschung und Bezeugung“, in: Haase, W. (Hg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd.1, 4, Berlin 1973, S.107.

eine offensichtlich bereits übliche Aufteilung des Götterverständnisses in *genus mythicon*, *genus physicon* und *genus civile*. Die verwendeten Attribute legen nahe, dass er diese Begriffe aus dem griechischen Traditionsbestand übernommen haben muss; so wurde nur für die dritte Ausprägung anstatt *politicon* eine lateinische Vokabel benutzt. Augustinus zitiert Varro dabei wörtlich: „Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi.“<sup>898</sup> Die erste Art von Theologie sei demnach für das Theater, die zweite für die Welt und die dritte für die Bedürfnisse der Stadt geeignet.<sup>899</sup>

Während sich das *genus physicon* in der Tradition der Stoa als *theologia naturalis* im philosophischen Diskurs und auf der Suche nach der Wahrheit mit der göttlichen Allnatur auseinandersetzte, die als Verlängerung der durch konstante Ursache-Wirkungs-Beziehungen bestimmten natürlichen Wirklichkeit gedacht wurde, bezogen sich die beiden anderen Ausprägungen auf die *divina instituta hominum*, also die Ausübung und Vermittlung der Religion durch den Menschen. Während die Vermittlung des Göttlichen durch das Theater für die hier vorliegende Fragestellung prinzipiell eher zu vernachlässigen ist, kommt der *theologia civilis* in diesem Zusammenhang ein besonderes Gewicht zu. In dieser lebte, der zugrunde liegende griechische Begriff der *θεολογία πολιτική* weist darauf hin, der eingangs geschilderte Polisgedanke weiter: das Wohl des Gemeinwesens zu gewährleisten war die Aufgabe, die der Religion zukommen sollte, und diejenige Religion sei die beste, die jenes Wohlergehen am besten zu sichern vermöge. Damit stellt das *genus civile* eine selbständige Größe dar, die nicht von den Erkenntnissen des *genus physicon* abhängt, also den Wahrheitsanspruch der Religion nicht in den Mittelpunkt rückt.<sup>900</sup> Da man über die Natur der Götter ohnehin keine beweisbaren Aussagen treffen könne, weil sich die *theologia naturalis* per definitionem auf einen dem menschlichen Verständnis entzogenen Bereich beziehe, müsse deren Verehrung in den überlieferten und durch die Autorität der Tradition und der *mores maiorum* mit Geltung ausgestatteten Riten erfolgen. Zumindest solange die Stoiker die Existenz der Götter über vernünftige Argumentation nicht mit Sicherheit belegen können, sei nur der Verweis auf die traditionelle Legitimität imstande, um den Fortbestand des Kultus zu gewährleisten.<sup>901</sup> Dieses Brauchtum sei aufgrund seiner staaterhaltenden Funktion zu respektieren, auch wenn dessen überkommene Form der späterepublikanischen Wahrnehmung durchaus bewusst war. Der Begriff *mos*, so der augusteische Grammatiker Marcus Verrius Flaccus in dem frühesten lateinischen Wörterbuch *De verborum significatione*, bezeichne als Gewohnheitsrecht eine Einrichtung der Vorväter, eine Überlieferung der Alten, die sich in erster Linie auf deren religiöse Riten und kultische Zeremonien beziehe.<sup>902</sup> Bezogen auf politische Zielsetzungen im weitesten Sinne erhalte im klassischen römischen Denken also die *theologia civilis* den Vorrang vor der nach wahrer Erkenntnis strebenden *theologia naturalis*.<sup>903</sup> Dies wird insbesondere bei Cicero deutlich, der den der skeptischen Akademie zugehörigen Pontifex Gaius Aurelius Cotta quasi aus einem professionellen Blickwinkel urteilen lässt, er orientiere sich bei der Verehrung der unsterblichen Götter am *mos maiorum*, selbst wenn dieser rationalen Urteilen widerspreche. Für die Ausprägung der Reflexion über das Göttliche, die beim öffentlichen Kultus einzig maßgeblich ist, müsse man sich auf Numa Pompilius – den zweiten König Roms, der die Religion gestiftet haben soll – und die

898CD VI, 5 [1863: I, 222.34-223.2]; Varro, ant. rer. div. fr. 7. Vgl. auch CD VI, 12 [1863: I, 238.30-32], wo Augustinus auf den griechischen Ursprung Bezug nimmt: „tres thelogias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis“.

899Lieberg, G.: „Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens“, a.a.O., S.25; Voegelin, E.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S.118.

900Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.268 ff.; Behrends, O.: „Die Gewohnheit des Rechts und das Gewohnheitsrecht“, in: Willoweit, D. (Hg.): *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*, München 2000, S.105 f.

901Behrends, O.: „Die Gewohnheit des Rechts und das Gewohnheitsrecht“, a.a.O., S.105, 111 f., 114; Pollmann, K.: „Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung“, in: Horn, C. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, a.a.O., S.32.

902Das Werk von Flaccus ist im Original nicht erhalten und dem modernen Betrachter nur über ein Glossar des vermutlich im 2. Jahrhundert n. Chr. lebenden Lexikographen Sextus Pompeius Festus zugänglich. Daraus stammt auch der folgende Auszug: S. P. Festus, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Leipzig 1913, S.146, Z. 3-5: „Mos est <institutum pa>trium; id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones <caerim>oniasque antiquorum.“

903Cancik, H.: „Augustin als constantinischer Theologe“, in: Taubes, J. (Hg.): *Der Fürst dieser Welt*, München 1985, S.136 ff.

Tradition des Priesterkollegiums berufen, nicht jedoch auf die Argumente der stoischen Philosophen Zeno oder Chrysipp.<sup>904</sup>

Diese Auffassung setzt sich auch bei Varro fort, der im übrigen keineswegs die disjunkte Trennung der einzelnen *genera* proklamiert, sondern vielmehr deren innere Verbindung herausstellt. Die *theologia civilis* stelle demnach einen den spezifischen Zwecken und der Vermittlung an die Bürgerschaft dienliche Form der *theologia naturalis* dar. Gerade dieses Element gelte es stärker herauszustellen, eine von der Theologie der Dichter abgelöste und stattdessen mit der *cum grano salis* entgegengesetzten natürlichen Theologie verbundene politische Religion sollte eine höhere Beständigkeit aufweisen; für Augustinus musste dieses taktische Jonglieren mit den unterschiedlichen *genera* eine dem einzigen und wahren Gott unangemessene theologische Indifferenz bezeichnen.<sup>905</sup> Er charakterisiert Varros Reformabsichten wie folgt:

„Wie steht es nun mit Varro selbst, der, wie wir hörten, leider die Bühnenspiele zu den göttlichen Dingen rechnete, freilich dabei nicht eigenem Urteil folgte? Gesteht er nicht, obschon er an vielen Stellen scheinbar gläubig zur Verehrung der Götter aufruft, daß er keineswegs allem, was der römische Staat, wie er erwähnt, einführt, Beifall spenden kann? Scheut er sich doch nicht zu bekennen, wenn er den Staat neu aufbauen könnte, würde er bei der Auswahl der Götter und ihrer Namen sich lieber an die Natur angelehnt haben. Doch da er nun einmal, sagt er, in einem alten Volke lebe, müsse er die von den Vorfahren geschichtlich überlieferten Namen und Beinamen beibehalten und sein Schreiben und Forschen auf das Ziel richten, das Volk mehr zur Verehrung als zur Verachtung dieser Götter anzuleiten.“<sup>906</sup>

Auch wenn Varro die Verehrung eines einzigen, nicht unbedingt des wahren Gottes für vernünftiger hält als die römische Praxis, so gelte es sich doch mit dem Traditionsbestand zu arrangieren; es bleibe schlechthin keine andere Möglichkeit „als die, aus dem bestehenden Kult“ um die gleichsam überkommenen Götter „das Bestmögliche zu machen“<sup>907</sup>. Denn gerade, so urteilt Polybios, die Einstellung der Römer zu ihren Göttern scheine den inneren Zusammenhalt des Gemeinwesens zu bedingen; für einen Staat nur aus Philosophen sei dieser sich in allen Lebensbereichen widerspiegelnde exzessive Kultus vermutlich unnötig, die breite Masse vermöge er aber zu maßregeln und zu kontrollieren.<sup>908</sup> Der lateinische Begriff *religio* geht daher vermutlich etymologisch auf das Verb *relegere*, also in etwa „wiederauflesen“ und „beachten“, zurück, nicht jedoch auf *religare* und die Rückbindung an Gott.<sup>909</sup> In diesem Sinne

904Behrends, O.: „Die Gewohnheit des Rechts und das Gewohnheitsrecht“, a.a.O., S.112f.; Cicero, *De deorum natura* III, 5 [1864; VII, 93 f.]: „me et Cottam esse et pontificem; quod eo, credo, valebat, ut opiniones, quas a maioribus accepimus de dis immortalibus, sacra, caerimonias religionesque defenderem: ego vero eas defendam semper semperque defendi, nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius umquam oratio aut docti aut indocti movebit; sed cum de religione agitur, Ti. Coruncanum, P. Scipionem, P. Scaevolam, pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthen aut Chrysippum sequor“.

905Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.271.

906CD IV, 31 [1977: Bd. I, S.213 f.]; [1863; I, 163.17-28]: „Quid ipse Varro, quem dolemus in rebus divinis ludos scaenicos, quamvis non iudicio proprio, posuisse, cum ad deos colendos multis locis velut religiosus hortetur, nonne ita confitetur, non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse commemorat, ut, si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitet confiteri? Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se dicit, et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despiciere vulgus velit.“

907Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.267. Voegelin, E.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S.119, verweist dabei auf den Ausspruch des Antisthenes, dass es „nach dem *nomos* viele Götter, nach der *physis* jedoch nur einen gibt“.

908Polybios, *Historien*, VI, 56, 6-11: „μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν: ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγώδηται καὶ παρεισῆκται τοῦτο τὸ μέρος παρ’ αὐτοῖς εἰς τε τοὺς κατ’ ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολὴν. ὁ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον. ἐμοὶ γε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιηκέναι. εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολίτευμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος τρόπος: ἐπεὶ δὲ πᾶν πλῆθος ἐστὶν ἐλαφρόν καὶ πλήρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, ὁργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοισι φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγωδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν.“

909Vgl. Cicero, *De deorum natura* II, 72 [1864; VII, S.62]: „qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo“. Das Verständnis von *religio* als Rückbindung an Gott geht wohl auf Laktanz (ca. 250-320 n. Chr.) zurück, der sich explizit gegen Cicero wendet, aber alleine aufgrund seiner Lebensdaten kaum als maßgeblich für den traditionellen römischen Gebrauch des Begriffes dienen kann, vgl. *Divinarum Institutionum* IV, 28 (MPL 6, Sp. 536a): „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa Religio



bezeichnet *religio* eine merkwürdige Verbindung aus frommer Scheu und gewissenhafter Sorgfalt gegenüber den Göttern und dem Numinosen, die allerdings eine innere Beteiligung nicht verlangte.<sup>910</sup> In dem gewissenhaften Vollzug der vorgeschriebenen Kulthandlungen sah Rom sozusagen sein Alleinstellungsmerkmal.<sup>911</sup> Für den römischen *civis* stand dementsprechend die Verpflichtung zu *pietas* im Vordergrund, „der am stärksten religiös geladenen politischen Tugend der Römer“<sup>912</sup>. Zwar handelt es sich bei diesem Ausdruck um keine direkte Übersetzung aus dem Griechischen, gleichwohl weist *pietas* deutliche Übereinstimmungen mit ὁσιον sowohl hinsichtlich Funktion als auch Zielsetzung auf. *Pietas* stellt die pflichtgemäße Aufmerksamkeit gegenüber den römischen Göttern dar, um sie ihrem Gemeinwesen, dem Ackerbau und der Viehzucht gnädig zu stimmen.<sup>913</sup> Aus diesem Kontext heraus ist auch die *pax Deorum* als politisch notwendiger Friedenszustand zwischen Menschen und Götterwelt zu verstehen: den Göttern als Beschützern Roms musste der geschuldete Dienst erwiesen werden, um sich so ihrer Gunst und ihres Wohlwollens als einer Art vertragsgemäßer – oben wurde gesagt: synallagmatischer – Gegenleistung zu versichern. Entsprechend galt es auch in Kaiserzeit und Spätantike noch als selbstverständlich, höchsten Wert auf Opferriten und Auspizien zu legen sowie darüber hinaus politische und sogar militärische Entscheidungen an deren Deutung zu knüpfen.<sup>914</sup> Der römische Staat trat grundsätzlich im Namen der Gesamtheit als Mittler in Beziehung zur Gottheit, regelte und beaufsichtigte überdies aber auch den Einzelverkehr seiner Bürger mit dem Göttlichen; das religiöse Recht konnte insofern nicht vom öffentlichen Recht getrennt werden.<sup>915</sup> Aufschlussreich ist eine juristische Definition Ulpians aus dem dritten Jahrhundert nach Christi Geburt, in der die Pflichten des Kaisers als *pontifex maximus* festgehalten werden. Es gelte im Rahmen seiner Verantwortung für *status rei Romanae* und *salus imperii* über die Einhaltung des *ius publicum* zu wachen, welches „in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus“ bestehe.<sup>916</sup> Religion und Kulthandlungen sollten also der Wahrung der Interessen des römischen Gemeinwesens dienen, mehr noch, sie stellen der Anordnung der Aufgabenbereiche in der genannten Definition zufolge sogar das wichtigste Element des öffentlichen Rechts dar.<sup>917</sup>

Die kultische Komponente des römischen Gemeinwesens wird auch durch die unterschiedlichen Begriffe deutlich, die gemeinhin als „Staat“ übersetzt werden. Der Staatsbegriff wurde mit *res publica* zumeist dann umschrieben, wenn dessen institutioneller Charakter im Vordergrund stand; galt es dagegen, die im griechischen πόλις so präsente Verwirklichung einer nicht zuletzt religiösen Gemeinschaft wiederzugeben, so wählte man *civitas*.<sup>918</sup> Dementsprechend konnte der theophore Charakter von πόλις oder *civitas* auch in der Spätantike noch im Urteil sachverständiger Theologen zum Ausdruck gebracht werden. So geht Augustinus' Wortschöpfung *civitas Dei* vermutlich auf die lateinische Bibelübersetzung des griechischen πόλις τοῦ θεοῦ aus der Johannes-Offenbarung zurück; die endzeitliche Orientierung dieses Textes wurde oben bereits herausgestellt.<sup>919</sup> Beispielhaft lässt sich diese Verbindung auch anhand einer lateinischen und

---

nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo“. Diese Definition wird u.a. aufgenommen bei Arendt, H.: *Über die Revolution*, München 1974, S.255. Sh. auch: Sundermeier, T.: „Religion, Religionen“, in: Müller, K. (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S.411.

910Feil, E.: *Religio*, Bd. I, Göttingen 1986, S.49; Buchheim, H.: „Religion und Politik – Einige systematische Überlegungen“, a.a.O., S.65.

911Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, Stuttgart 2006, S.49; vgl. Cicero, De haruspicum responso oratio 9, 19 [1862; II, S.433]: „sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus“.

912Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.284, kursiv im Original.

913Ebd., S.285; Fowler, W. W.: *The religious experience of the Roman people*, London 1911, S.430f.

914Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I, a.a.O., S.285 f., 295; vgl. dazu den oben geschilderten *do-ut-des*-Charakter der römischen Religion, Kapitel 3.1.1.2, S.113.

915Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*, a.a.O., S.380.

916Ulpian, Digesten 1, 1, 1, 2 [CICiv]: „Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit.“

917Girardet, K. M.: „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich“, in: ders.: *Die konstantinische Wende*, Darmstadt 2006, S.86 f.

918Jellinek, G.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.312.

919Vgl. Offb 3, 12 [Septuaginta]: „ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στυλὸν ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομα μου τὸ καινόν“. In der deutschen Einheitsübersetzung: „Wer siegt, den

griechischen Textstelle aus dem Hebräerbrieft nachweisen, in welcher die christlich-eschatologische Hoffnung transportiert werden soll.<sup>920</sup> Dem liegt die von Hieronymus übersetzte Vulgata zugrunde:

„non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus“

„οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν“<sup>921</sup>

### 3.1.2.2 Die monotheistische Innovation als politische Gefährdung

In der griechischen Polis, aber auch noch im republikanischen und kaiserlichen Rom herrscht eine ursprüngliche Einheit von religiösem und weltlichem Bereich, die als „konzentrierte[r] Ausdruck des gesamten kollektiven Lebens“<sup>922</sup> miteinander in einer symbiotischen Beziehung stehen. Gemeinwesen und Götter gehören in der antiken Perspektive konstitutiv zusammen, es gibt weder gottlosen „Staat“ noch „staatenlose“ Götter. Doch während sich diese Struktur im Griechenland des achten vorchristlichen Jahrhunderts noch herausbildete, die archaischen Poleis mit ihren „heiligen Mauern“ zahlreiche Familien umschlossen und zu einer heiligen Einheit verbanden,<sup>923</sup> vollzog sich im Vorderen Orient bereits eine Entwicklung, die sich schließlich als entscheidende Herausforderung für dieses Weltbild, das im römischen Weltreich in wesentlichen Aspekten fortbestehen konnte, präsentieren sollte. Dabei handelt es sich um eine im Judentum verwirklichte Wende von den polytheistischen zu den monotheistischen Religionen, von Kultreligionen zu Buchreligionen, die sich größtenteils auf die Zeit des Babylonischen Exils (598-539 v. Chr.) datieren lässt und für die der bereits damals historische Auszug der Israeliten aus Ägypten vermutlich nur das literarische Thema darstellt.<sup>924</sup> Dadurch setzt die biblische Bundestheologie einen Gedanken um, den der ägyptische Pharao Echnaton bereits im vierzehnten Jahrhundert vor Christi Geburt in Grundzügen zu implementieren versuchte, der sich jedoch nicht vollständig und vor allem nicht dauerhaft verwirklichen konnte. Diese sogenannte „Mosaische Unterscheidung“ musste eine Herausforderung für die antike Weltsicht darstellen, postulierte sie doch einerseits ein ganz anderes Götterbild und definierte andererseits den Gegenstand von Ausgrenzung und Zugehörigkeit völlig neu.<sup>925</sup> Dieser Paradigmenwechsel soll in seinen Auswirkungen auf die Entwicklung eines theologisch-politischen Problemfeldes kurz skizziert werden.

Religionswissenschaftlich bezeichnet die beschriebene Wende den Übergang von primären Religionen, die über Jahrhunderte historisch im Rahmen einer Gesellschaft gewachsen, ohne diese Fundierung in einer politischen Gemeinschaft gar nicht denkbar und untrennbar mit bestimmten religiösen Kulthandlungen verbunden sind, zu sekundären Religionen, die sich auf eine göttliche Offenbarung beziehen, sich aus diesem überkulturellen Stiftungsakt gründen und dadurch erst zu Weltreligionen werden können. Die polytheistische Götterwelt wird durch den monotheistischen Glauben an einen Gott abgelöst.<sup>926</sup> Dabei

werde ich zu einer Säule im Tempel meines Gottes machen und er wird immer darin bleiben. Und ich werde auf ihn den Namen meines Gottes schreiben und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das aus dem Himmel herabkommt von meinem Gott, und ich werde auf ihn auch meinen neuen Namen schreiben.“ Zu der Lesart dieses Textes, sh. oben, Kapitel 2.3.2, S.87-88.

<sup>920</sup>Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 1, a.a.O., S.265.

<sup>921</sup>Hebr. 13, 14. [Vulgata, Septuaginta]

<sup>922</sup>Durkheim, E.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, a.a.O., S.561.

<sup>923</sup>Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 1, a.a.O., S.58; Raaflaub, K.: „Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen“, a.a.O., S.196.

<sup>924</sup>Assmann, J.: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, S.11.

<sup>925</sup>Assmann, J.: „Auszug aus dem kosmologischen Mythos“, a.a.O., S.51 ff.

<sup>926</sup>Assmann, J.: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, a.a.O., S.11; Sundermeier, T.: „Religion, Religionen“, a.a.O., S.414 f.; Maier, H.: „Politische Religion – Staatsreligion – Zivilreligion – politische Theologie“, in: ders. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 3, a.a.O., S.217.

Für einen kurzen kontrastierenden Exkurs in die Universalität der ostasiatischen Religionen, vgl.: Weil, E.: „What Is a Breakthrough in History?“, in: *Daedalus* 104:2 (Frühjahr 1975), S.21-36, hier: S.28: „Chinese teaching, at least of the Confucian kind, is meaningless for people who do not belong to the Celestial Empire, have no ancestors, and are not part of a 'real' family. This does not imply that it has no universality; indeed, local groupings are transcended and the individual is able to establish direct contact with cosmological-political-religious fundamental reality, but only if he comes from old stock that has lived in accordance with one of the old, pre-Confucian ways, which Confucianism now bends into a direction that permits all of them to come together. Hinduism furnishes an even more convincing example of partial universalization:

handelt es sich beim Pantheon des Polytheismus allerdings um keine unstrukturierte Ansammlung verschiedener Einzelgottheiten, sondern um „eine differenzierte Struktur mit einer starken Einheitsperspektive“ auf das „Eine Göttliche, das sich als Vielheit differenziert und manifestiert“.<sup>927</sup> Dieser Götterwelt wird die monotheistische Perspektive entgegengesetzt, die das Göttliche aus der Welt löst und in einem außerweltlichen, aber weltzugewandten Gott verankert. Der Abstand zwischen Menschen und Göttern gestaltete sich in den antiken Religionen dementsprechend deutlich weniger ausgeprägt als im Judentum oder im Christentum.<sup>928</sup> Zwar galten die Götter als größer und mächtiger als die Menschen, gehörten aber zur Welt dazu, waren „vom gleichen Stamm“, wie es in Pindars Nemeischer Ode heißt.<sup>929</sup> Die ganz andere Natur Gottes tritt erst durch den Monotheismus in den Vordergrund. Es kann durchaus als eine Konsequenz dieser antiken Religion ohne individuelle Sünde und Fall, ohne Zerknirschung und „Wurmgefühl“ gegenüber dem jenseitigen Gott, gedeutet werden, dass der menschlichen Vernunft bestimmte Bereiche – namentlich die Ausgestaltung einer gerechten Ordnung der Polis und die Spekulation über ein höchstes Gut – überlassen wurden, über welche die Götter nicht verfügen wollten oder durften, dass folglich auch keine politische Theologie im Namen eines transzendenten Gottes entwickelt werden konnte.<sup>930</sup>

Der neuartige Schritt Israels und wesentlicher Charakterzug des monotheistischen Gedankens war es nun, die Gerechtigkeit, die bis dahin mehr als eine Übereinstimmung menschlicher und göttlicher Handlungen in wechselseitiger Abhängigkeit konzipiert war,<sup>931</sup> „aus der sozialen und politischen in die theologische Sphäre zu transponieren und dem unmittelbaren Willen Gottes zu unterstellen“.<sup>932</sup> Die Gerechtigkeit war damit nicht mehr nur das oberste Ordnungsprinzip, welchem der göttliche und der menschliche Teil des Kosmos gleichermaßen unterworfen waren, sondern Gott wurde vielmehr selbst zum Ursprung der Ordnung und der in ihr liegenden Gerechtigkeit. Auch das Herrschaftsprinzip war dadurch betroffen: Während in der altägyptischen Vorstellung Pharaos als Bindeglied zwischen Götterwelt und Menschenwelt fungiert und das göttliche Prinzip stellvertretend durch ihn regieren kann, akzeptiert das durch Israel neu geschaffene Paradigma einzig Gott selbst als legitimen Herrscher.<sup>933</sup> An des Herrschers Stelle tritt das von Gott offenbarte Gesetz, welches für das Volk Gottes ausschließlich und allein verbindlich ist.<sup>934</sup> Damit ist die vermutlich entscheidende Konsequenz des Monotheismus benannt: der Wahrheitsanspruch der Religion wird in den Mittelpunkt gerückt, mehr noch, es wird zwischen *einem* exklusiv wahren Glauben an den einen Gott und falschen, weil unwahren Lehren unterschieden.<sup>935</sup> Grundsätzlich kann dies die Reichweite der Religion deutlich ausdehnen, ein dem Menschen uneingeschränkt zur Verfügung stehender, eigengesetzlicher Bereich besteht prinzipiell nicht mehr. Schließlich lässt es „eine Wahrheit des Heils [...] nicht zu, daß man sich nur bedingungsweise auf sie einließe. Sie ist unbedingt, und sie ist total, indem sie das Ganze des menschlichen Lebens betrifft und umgreift.“<sup>936</sup> Wenn auch das antike Gemeinwesen den Bürger als ganze und unteilbare Person in seiner Totalität umfasste,<sup>937</sup> so stellt dieses Paradigma doch insofern eine Erweiterung dar, als nun auch auf den Menschen in seinem Denken, in seinem inneren, nicht nur öffentlichen Bekenntnis zugegriffen werden konnte. Es steht nunmehr die innere Bindung und die

---

everyone is able to progress from incarnation to incarnation if he does his duty within his caste, but the teaching becomes absolutely meaningless to an individual who does not belong to any caste at all; as for the idea of a conversion to Hinduism, that is absurd.“

927Assmann, J.: „Auszug aus dem kosmologischen Mythos“, a.a.O., S.51.

928Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1,1, Stuttgart 2001, S.15.

929Pindar, Die Dichtungen und Fragmente, hg. v. Ludwig Wolde, Leipzig 1942, S.143: „Vom gleichen Stamm sind Menschen und Götter, es atmen durch eine Mutter die beiden“, Pindar, N. 6, 1-2: „ἐν ἀνδράων, ἐν θεῶν γένος: ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι“. Vgl. auch Hesiod, Erga 108: „ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι“ („Eins der Menschen, eins der Götter Geschlecht; her von einer Mutter atmen wir beide“, Übers. n. Dieter Bremer, 2003, S.254 f.).

930Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1,1, a.a.O., S.15; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.41 f.

931Vgl. oben, Fn.540-544, S.82-82.

932Assmann, J.: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 2006, S.65.

933Assmann, J.: *Herrschaft und Heil*, Darmstadt 2000, S.48; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.76; Zibelius-Chen, K.: „Das Alte Ägypten“, a.a.O., S.130.

934Fischer, K.: *Die Zukunft einer Provokation*, a.a.O., S.16.

935Assmann, J.: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, a.a.O., S.12 f.

936Lübbe, H.: „Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion“, a.a.O., S.50.

937Talmon, J. L.: *Politischer Messianismus*, Köln 1963, S.179.

individuelle Moral im Mittelpunkt, nicht mehr lediglich der nach außen sichtbare Vollzug der Opferhandlungen.<sup>938</sup> Ebenso wird die Zugehörigkeit tangiert: Während in einer griechischen Polis die kultische mit der politischen Gemeinschaft übereinstimmte,<sup>939</sup> wird in einer monotheistischen Glaubensvorstellung die Polis transzendierte und damit das theonome, Gott direkt gegenüberstehende und verantwortliche Individuum angesprochen, das im Christentum oder im Islam – im Judentum ist die Zugehörigkeit zu einem klar definierten Volk Gottes im Pentateuch deutlich präsenter, gleichwohl ist auch der Gott Israels universal<sup>940</sup> – nicht durch ethnische oder staatliche Grenzen auf einen bestimmten Personenkreis eingeschränkt ist.

Für den in dieser Untersuchung eingenommenen Blickwinkel sind diese beiden ursprünglichen Paradigmen – Griechenland und Israel – jedoch nur als Archetypen relevant. Der für die Entstehung des theologisch-politischen Problemfeldes maßgebliche Konflikt trug sich bekanntlich in den östlichsten Provinzen des Imperium Romanum zu, wo Jesus Christus als Untertan derjenigen Weltmacht geboren wurde, die sich gerade anschickte, ihre Herrschaft auf Basis einer eindeutig politischen und nicht an der Wahrheit des propagierten Glaubens orientierten Kultreligion zu stabilisieren.<sup>941</sup> Dabei zeigte sich die antike Religion, und das war auch in Rom nicht anders, bezüglich des jeweiligen Glaubensinhaltes durchaus tolerant, solange sich die Mitglieder der Bürgergemeinschaft nicht außerhalb der Kultgemeinschaft zu stellen beabsichtigten.<sup>942</sup> Gerade an dieser Stelle weigerten sich jedoch die Christen, den seit Augustus mit der Würde des *pontifex maximus* ausgestatteten Kaiser als Gott anzubeten und ihm entsprechend zu huldigen; der Kaiserkult stellte das größte Konfliktpotential und den wichtigsten Distanzierungsgrund dar.<sup>943</sup> Neben die *civitas* als Kirche ihrer Religion trat die christliche Gemeinde als Gottesvolk der Erlösten, das ein Königreich nicht von dieser Welt erstrebte und gemäß des Zinsgroschengleichnisses<sup>944</sup> zwischen den rechtmäßigen Ansprüchen Gottes und denen des Kaisers zu differenzieren vermochte. Dies darf nicht dahingehend missverstanden werden, als würde die Wirklichkeit zwischen Gott und Kaiser aufgeteilt,<sup>945</sup> fordert aber vom Individuum einen angemessenen Gehorsam sowohl gegenüber der irdischen als auch der göttlichen Macht.<sup>946</sup> Es handelt sich also nicht um eine Parzellierung der Wirklichkeit zwischen dem Kaiser und Gott, denn natürlich kann sich auch der christliche Gott nicht mit einem verhandelbaren Teil begnügen, sondern vielmehr um eine jeweils unterschiedliche Form der Ehrerbietung durch das Individuum gegenüber diesen beiden Herren. Da das Christentum nur einen einzigen höchsten Priester akzeptierte, dessen Rechte in den Bischöfen oder der christlichen Gemeinde, in jedem Fall aber innerhalb der neu gegründeten Ekklesia und nicht im römischen Staat weiterlebten, trat es in Konkurrenz zur zeitgenössischen politischen Theologie Roms<sup>947</sup> – denn, um eine Christus anklagende Bibelstelle aus dem Evangelium nach Johannes zu zitieren, „denn wer sich selbst zum König macht, der stellt sich gegen den Kaiser“<sup>948</sup>. Aus römischem Blickwinkel stellt diese spirituelle Weigerung zur Teilnahme am Kultus jedoch nicht nur einen Angriff auf die Staatsgötter, sondern damit gleichbedeutend eine Attacke auf den Bestand und die Integrität des Gemeinwesens selbst dar, kannte dieses doch nur eine Alternative: Entweder galt es dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, also den Anforderungen des heidnischen Gemeinwesens an rituelle Kulthandlungen

938Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.42.

939Bleicken, J.: *Die athenische Demokratie*, a.a.O., S.174.

940Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, New York 1994, S.23.

941Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2, Tübingen 1959, S.2 f.

942Classen, C. D.: *Religionsrecht*, Tübingen 2006, S.3; Zippelius, R.: *Staat und Kirche*, München 1997, S.13; Girardet, K. M.: „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich“, a.a.O., S.86 f. Der Umgang mit dem Judentum, das zwar nicht den rechtlichen Status einer *religio licita* erhielt, dennoch mit einer Reihe von Privilegien ausgestattet wurde, so dass der Kultus – zumindest innerhalb der Synagoge – weitgehend ungestört vollzogen werden konnte, stellt diesbezüglich eine Ausnahme dar, vgl. u.a.: Noethlichs, Karl Leo: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, S.89; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.63 f.; Bringmann, K.: *Geschichte der Juden im Altertum*, Stuttgart 2005, S.161 ff. Für die entstehende christliche Sekte galten diese Vorrechte jedoch nicht.

943Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.274.

944Mt 22, 21, vgl. oben, S.62, Fn. 373.

945Brague, R.: „Orient und Okzident. Modelle 'römischer' Christenheit“, in: Kallscheuer, O. (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt 1996, S.62 f.

946Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.179.

947Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961, S.26 f.; Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“, a.a.O., S.19; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.290 ff., 312.

948Joh 19, 12 [Schlachter].

nachzukommen, oder es galt, Gott zu geben, was Gottes ist, und damit Hochverrat am heidnischen Staat zu begehen.<sup>949</sup> Dies mag durch das frühe Christentum so nicht beabsichtigt gewesen sein, schließlich wurde die Würde des Kaisers immer wieder blumig betont,<sup>950</sup> doch ist eben für die Reaktion Roms zunächst nicht die christliche, sondern die heidnische Perspektive entscheidend. Und gerade in seinem unpolitischen Charakter war es hochgradig politisch, im religiös begründeten Rückzug aus der Gemeinschaft und der fundamentalen Infragestellung des vorherrschenden Weltbildes erkannte nicht nur Celsus, der antike Kritiker des Christentums, revolutionäres Potential.<sup>951</sup> Die Weigerung stieß in Rom nicht nur auf die zu erwartende gewaltsame Ablehnung, sondern auch schlicht auf Unverständnis: „Was ist es denn Schlimmes, zu sagen: Der Kaiser ist *Kyrios*, um damit sein Leben zu retten?“<sup>952</sup> Dabei lehnte das Urchristentum den Staat als solchen keineswegs vollständig ab, zumal dessen Bestand katechontisch das Weltende hinauszögern sollte,<sup>953</sup> das zeitliche und räumliche Zusammenfallen von der Menschwerdung Christi und der irdischen *pax Augusta* konnte über eine bloß zufällige Koinzidenz hinaus als Ausdruck des göttlichen Heilsplans interpretiert werden.<sup>954</sup> Die frühchristliche Auffassung zwischen einer Zurückweisung des allmächtigen Staates als Kirche und einer Bejahung des schützenden Staates findet sich eindrucksvoll bei Bischof Theophilus von Antiochia:

„Ich will den Kaiser ehren, nicht dadurch, daß ich ihn anbete, sondern daß ich für ihn bete. Den wirklichen und wahren Gott allein bete ich an, wissend, daß der Kaiser von ihm zum Kaiser bestellt ist. Du wirst mir nun sagen: Warum betest Du den Kaiser nicht an? Weil er nicht zum Kaiser gesetzt ist, um angebetet zu werden, sondern um geehrt zu werden mit der ihm gebührenden Ehre. Denn er ist nicht Gott, sondern ein Mensch, von Gott an seinen Platz gestellt, nicht um angebetet zu werden, sondern um gerechtes Gericht zu üben.“<sup>955</sup>

### 3.1.2.3 Die Konstantinische Wende und die Kontinuität der paganen Gottesvorstellungen

Eine Trennung von „Kirche“ und „Staat“, genauer von religiöser und politischer Sphäre, war in der Theologie des noch jungen Christentums „von Anfang an angelegt“<sup>956</sup>. Während sich die urchristlichen Gläubigen jedoch aufgrund der höchst präsenten Naherwartung der Wiederkehr des Herrn und der damit einhergehenden äußerst knappen Zeit<sup>957</sup> mit der vorgefundenen weltlichen Realität weder auseinandersetzen wollten noch mussten und sich somit mit berechtigten Gründen aus der Gesellschaftsordnung des römischen Reiches in das Binnenleben der eigenen Gemeinde zurückziehen konnten,<sup>958</sup> stellte sich mit der Verzögerung der Parusie spätestens im zweiten und dritten Jahrhundert die Notwendigkeit ein, die christliche Heilsgeschichte mit dem Imperium Romanum als bestimmender politischer Ordnungsmacht in

<sup>949</sup>Ratzinger, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a.a.O., S.266; Zippelius, R.: *Staat und Kirche*, a.a.O., S.14; Ribbeck, F.: *Donatus und Augustinus*, Elberfeld 1858, S.3.

<sup>950</sup>So zum Beispiel Justin der Märtyrer (Apologia I, 17), in: Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.42 f.: „Daher beten wir zwar Gott allein an, in allen übrigen Stücken aber leisten wir Euch freudigen Gehorsam, weil wir Euch als Kaiser und Herrscher aller Menschen anerkennen.“ Justin allerdings half diese Aussage wenig, wie man auch an seinem Namenszusatz erkennen kann: er wurde unter Marc Aurel verurteilt und hingerichtet.

<sup>951</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.274; Peterson, E.: „Der Monotheismus als politisches Problem“, a.a.O., S.79; Ratzinger, J.: *Die Einheit der Nationen*, München 1971, S.25; Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2, a.a.O., S.19. Celsus' Schrift *Ἀληθὴς λόγος* ist nicht erhalten, lässt sich aber teilweise aus Origenes' Gegenschrift *Contra Celsum* rekonstruieren.

<sup>952</sup>Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.28. Rahner zitiert hier die Frage eines Staatsbeamten an den Märtyrer und Bischof Polykarp.

<sup>953</sup>Ebd., S.26 f.; vgl. Tertullian, *Ad Scapulam* 2 (MPL 1, Sp. 700a). Vgl. dazu die Interpretation der Daniel-Propheteiung, oben, Kapitel 2.3.2, S.88-90.

<sup>954</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.57.

<sup>955</sup>Theophilus von Antiochien, *Ad Autolycum* I, 11, in: Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.42 f.: „Τοιγαροῦν μᾶλλον τιμήσω τὸν βασιλέα, οὐ προσκυνῶν αὐτῷ, ἀλλὰ εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ. θεῷ δὲ τῷ ὄντως θεῷ καὶ ἀληθεῖ προσκυνῶ, εἰδὼς ὅτι ὁ βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ γέγονεν. ἐρεῖς οὖν μοι· Διὰ τί οὐ προσκυνεῖς τὸν βασιλέα; ὅτι οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι γέγονεν, ἀλλὰ εἰς τὸ τιμᾶσθαι τῇ νομίμῳ τιμῇ. θεὸς γὰρ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ἄνθρωπος, ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος, οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι, ἀλλὰ εἰς τὸ δικαίως κρίνειν.“

<sup>956</sup>Hillgruber, C.: *Staat und Religion*, Paderborn 2007, S.9.

<sup>957</sup>Vgl. u.a. 1 Korinther 7, 29 [Elberfeld]: „Die Zeit ist begrenzt.“

<sup>958</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.276 ff.

eine gedankliche Relation zu setzen. Insbesondere in einer deutlichen Abgrenzung von der Gnosis – der Titel seines Hauptwerkes *Adversus Haereses* lässt über die Stoßrichtung keine Zweifel offen – entwickelt Irenäus von Lyon (um 135-202) die erste konsequente Theologie der Heilsgeschichte, durch welche ein entscheidender Schritt zur wirklichen Etablierung der Kirche auf Erden und in einem Verhältnis zu den weltlichen Institutionen unternommen wurde. Er richtete sich, getrieben von diesem Konflikt, weniger gegen die diesseitige Welt als solche, sondern in erster Linie gegen die gnostische Auslassung des eschatologischen Vorbehalts.<sup>959</sup> An diese heilsökonomische Bibelinterpretation konnten bald Schriftsteller wie Tertullian (um 150-230) anschließen. Das Werk des ersten in lateinischer Sprache schreibenden Theologen war inhaltlich durchaus zweigeteilt. Einerseits richtete er sich in seinen apologetischen Schriften an die Heiden, um gegenüber diesen die Vereinbarkeit von Christentum und weltlichem Regiment zu begründen und, wie der Name der literarischen Gattung besagt, seine Religion vor ungerechtfertigten Anschuldigungen zu verteidigen.<sup>960</sup> Tertullians Originalität besteht nicht zuletzt darin, den von Paulus im zweiten Thessalonikerbrief angeführten Katechon, der den Untergang der Welt aufschieben werde, mit dem römischen Reich gleichzusetzen. In diesem Sinne wird dem Imperium Romanum scheinbar ein Platz in der Heilsgeschichte zugeschrieben, die Christen würden folglich für dessen Fortbestand und für das Wohl des Kaisers beten.<sup>961</sup> Doch lässt sich daraus nicht zwangsläufig folgern, dass bereits Tertullian „ein Römisches Reich christlicher Prägung in der Zukunft erhoffte, das unter der tatkräftigen und machtvollen Regierung eines christlichen Universalherrschers stehen sollte“<sup>962</sup>. Denn er gedachte andererseits keineswegs, den durch die Menschwerdung eröffneten eschatologischen Zeithorizont wieder zu schließen; dementsprechend steht der angesprochene Verweis auf den paulinischen Katechon innerhalb des *Apologeticum* auch nicht an einer Position, an welcher Tertullian üblicherweise die biblischen Texte in geschichtstheologischer Absicht heranzieht.<sup>963</sup> Damit vertritt er fraglos weiterhin die Idee, dass die Geschichte des diesseitigen *saeculum* und die durch die Heilige Schrift vermittelte *historia sacra* nur über den Nexus der Eschatologie, nur über das Vorzeichen des gemeinsamen Endes miteinander verbunden sind.<sup>964</sup> Dieses christliche Reichsbewusstsein richtet sich vermutlich also vielmehr auf die Möglichkeit, sich von der irdischen Welt abzuwenden und auf das ewige jenseitige Heil einzulassen. Dazu sei die Annahme des christlichen Glaubens notwendig, dessen Ausbreitung während des durch das Imperium Romanum in seiner katechontischen Rolle eröffneten *spatium* bis zur Wiederkehr Christi gefördert werden solle.<sup>965</sup> Insbesondere bei Cyprian von Karthago (200-258) wurde diese Position, von der krisenhaften Situation im Reich und dem Verfall der kaiserlichen Macht durchaus begünstigt, auf die Spitze getrieben.<sup>966</sup> Dem Imperium Romanum sei angesichts des baldigen Weltendes keine Verehrung mehr entgegenzubringen, die Kirche sollte dieses Vakuum nun einnehmen: *extra ecclesiam nulla salus*.<sup>967</sup>

959Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.318 f.; Andresen, C. / Ritter, A. M.: „Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung“, in: dies. et al.: *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen 2011, S.92 ff.; Aland, B.: „Was ist Gnosis?“, a.a.O., S.61 ff.; Altaner, B. / Stuiber, A.: *Patrologie*, a.a.O., S.110 ff., 164 ff.

960Diefenbach, S.: „'Biblizismus' in der frühchristlichen Apologetik?“, in: Pečar, A. / Trampedach, K. (Hg.): *Die Bibel als politisches Argument*, München 2007, S.85 ff.; Altaner, B. / Stuiber, A.: *Patrologie*, a.a.O., S.58 ff. Unter anderem wurde den christlichen Gemeinden vorgeworfen, in ihren der Öffentlichkeit nicht zugänglichen Versammlungen Kannibalismus zu betreiben – eine offenbar zu wörtliche Interpretation der Eucharistie und von Leib und Blut Christi; vgl. Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.306.

961Timpe, D.: *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, a.a.O., S.85 f.; vgl. 2. Thessalonicher 2,6 [Septuaginta]: „καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ“; sh. auch oben, S.89, Fn. 610. Tertullian, *Apologeticum*, XXXII, 1 (MPL I, Sp. 508b-509a): „Est et alia major necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Ita quae nolumus experiri, ea dum precamur differri: Romanae diuturnitati favemus.“

962Klein, R.: „Das politische Denken des Christentums“, in: *Pipers Handbuch I*, a.a.O., S.605.

963Tertullians Ausführungen zur geschichtstheologischen Bedeutung der biblischen Texte finden sich vielmehr in *Apologeticum*, XVIII-XXI.

964Diefenbach, S.: „'Biblizismus' in der frühchristlichen Apologetik?“, a.a.O., S.90 ff.

965Ebd., S.92, Anm. 96.

966Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.326 f.; Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2, a.a.O., S.159; Brown, P.: *Die letzten Heiden*, Berlin 1986, S.77.

967Campenhausen, H. v.: *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart <sup>5</sup>1983, S.160 ff.

Trotz dieses theologisch begründeten Verzichts auf eine Apotheose des römischen Reiches oder eine Vergötzung des Kaisers wurde das Christentum 380 n. Chr. unter Theodosius I. mit dem Edikt *Cunctos Populos*<sup>968</sup> faktisch zur Staatsreligion erhoben; bestätigt wurde dieser Schritt elf Jahre darauf durch den Verbot der heidnischen Kulte. Dies kann allerdings kaum als eine Revolution, sondern nur als Endpunkt einer Entwicklung bezeichnet werden, die bereits durch Konstantin den Großen (Reg. 306-337, ab 324 als Alleinherrscher) in Gang gesetzt wurde.<sup>969</sup> Auch wenn Tertullian und andere Apologeten die klare Scheidung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt nicht aufgegeben hatten, stellten sie mit der teilweisen Anerkennung des weltlichen Staates und dessen theologischer Indienstnahme einen entscheidenden Schritt zur Ablösung der rigorosen eschatologischen Orientierung der christlichen Gemeinde dar. Die Christen seien, so Tertullian, die besseren Römer, insofern habe sich das Imperium *cum grano salis* an die Kirche anzugleichen, nicht jedoch die Kirche an das Reich.<sup>970</sup> Eine deutliche Distanzierung zum römischen Reich ist hier noch problemlos festzustellen. Erst bei Eusebius von Caesarea, dem konstantinischen Hoftheologen, wandelte sich die religiöse Eschatologie in eine politische Utopie altrömischen Zuschnittes, die nicht mehr in der Zukunft erwartet wurde, sondern sich vielmehr seit Augustus im Imperium Romanum selbst verwirklicht habe.<sup>971</sup> Die Heilsgeschichte jüdisch-christlicher Tradition und das real existierende römische Weltreich wurden hier positiv miteinander verknüpft, so dass unter Konstantin dem Großen – auch wenn er von Eusebius wohl weniger als Person denn als Instrument Gottes betrachtet wurde – die Heilszeit für Kirche und Welt anbrechen sollte;<sup>972</sup> vom Ethos nicht des Bürgers, sondern des Metöken, das die frühere christliche Literatur auszeichnete, konnte wahrlich nicht mehr die Rede sein.<sup>973</sup> Der Einfluss Konstantins, zweifelsohne die zentrale Herrscherfigur bei der Anpassung des Christentums auf die Bedürfnisse des römischen Reiches, auf die theologisch-politische Problemstellung soll im Folgenden nachvollzogen werden.

Am 28. Oktober des Jahres 312 n. Chr. besiegte Konstantin I., einer der vier Kaiser der römischen Tetrarchie, in der Schlacht an der Milvischen Brücke seinen Kontrahenten Maxentius und avancierte somit zum alleinigen Herrscher im römischen Westreich.<sup>974</sup> Über die genauen Umstände herrscht Unklarheit, insbesondere aus dem Grunde, dass sich die beiden wichtigsten historischen Zeugen, Laktanz und Eusebius, in wesentlichen Einzelheiten widersprechen.<sup>975</sup> Doch unabhängig von den Unterschieden bei den zeitgenössischen Chronisten und unabhängig von der tatsächlichen Historizität der Ereignisse lässt sich festhalten, dass Konstantin vor diesem entscheidenden Kampf in einer Vision ein christliches Symbol – sei es Kreuz, Staurogramm oder das aus den griechischen Initialen Christi, *chi* und *rho*, gebildete Christogramm (☩) – erschienen sein soll, das ihm den Sieg auf dem Schlachtfeld verhieß: ἐν τούτῳ νίκα, *in hoc signo vinces*. Konstantin scheint also den christlichen Gott mittels dieser abstrakten Symbolik in Dienst genommen zu haben, um dessen Wirkungsmacht in militärischen Operationen mit jener der alten heidnischen Götter zu messen.<sup>976</sup> Möglicherweise steht dieses Vorhaben in direktem Zusammenhang mit

968Die einleitende Passage des Dreikaiserediktes vom 28. Februar 380 lautet wie folgt: „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse romanis“.

969Brandt, H.: *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, Berlin 1998, S.34; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.187, Fn. 33.

970Diefenbach, S.: „Biblizismus' in der frühchristlichen Apologetik?“, a.a.O., S.88; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.326.

971Peterson, E.: „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums“ [1933], in: Taubes, J. (Hg.): *Der Fürst dieser Welt*, München 1983, S.177 f.

972Rilinger, R.: „Das politische Denken der Römer: Vom Prinzipat zum Dominat“, *Pipers Handbuch 1*, a.a.O., S.566.

973Meeks, W. A.: „Die Rolle des paulinischen Christentums bei der Entstehung einer rationalen ethischen Religion“, in: Schluchter, W. (Hg.): *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt 1985, S.367. Vgl. oben, S.62, Fn. 379.

974Zur historischen Schlacht vgl. Kuhoff, W.: „Ein Mythos der römischen Geschichte“, in: *Chiron* 21 (1991), S.127-174. Der genaue Schlachtverlauf soll an dieser Stelle aber von geringerer Bedeutung sein, wichtig ist vielmehr ihre Wirkung – und da ist die Legendenbildung explizit nicht ausgeschlossen – auf Konstantins Religionspolitik und die Wahrnehmung des christlichen Glaubens im Römischen Reich.

975Leeb, R.: *Konstantin und Christus*, Berlin 1992, S.130 ff. Ausführlicher werden die Unterschiede in den jeweiligen Quellen herausgearbeitet bei Schrörs, H.: *Konstantins des Großen Kreuzerscheinung*, Bonn 1913. Vgl. dazu: Laktanz, *De mortibus persecutorum*, 44,5; Eusebius von Caesarea, VC, I, 28.

976Girardet, K. M.: „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich“, a.a.O., S.71 ff.

dem durch Kaiser Galerius am 30. April 311 herausgegebenen Toleranzedikt von Nikomedia<sup>977</sup>, welches den Kult und damit den Gott der Christen mit den Worten „*ut denuo sint Christiani*“ staatsrechtlich anerkannte, das eigentliche Ende der Christenverfolgungen markierte<sup>978</sup> und den christlichen Gott somit auf höchster Reichsebene als eine Potenz akzeptierte, „mit welcher man als heidnischer Kaiser und *pontifex maximus* politisch-religiös von nun an verantwortlich im Sinne der *salus rei publicae* [...] zu rechnen hatte“<sup>979</sup>. Dass der Kaiser sich der, wie man aus seinem Blickwinkel wohl formulieren müsste, christlichen *Gottheit* klassisch römisch im Rahmen des bekannten *do-ut-des*-Grundsatzes bemächtigte, entsprach zwar keineswegs den einleitend skizzierten theologischen Ansichten der Christen zu einem Reich von dieser beziehungsweise nicht von dieser Welt, lässt sich aber kaum leugnen und anhand der Feierlichkeiten tags darauf sogar bekräftigen. Infolge des durch den Christengott gewährten *beneficium* der siegreichen Schlacht gegen Maxentius löste Konstantin das *officium* ein, indem er auf das traditionelle Dankopfer an Jupiter verzichtete.<sup>980</sup> Mehr noch, auch der Kaiser selbst schrieb in einem Brief an den Heiden Anilinus, in welchem er den ungehinderten Dienst der Kleriker der katholischen Kirche zum Wohle des Staates befahl, den Sieg an der Milvischen Brücke dem Wirken des neu entdeckten göttlichen Verbündeten zu; es sei doch offensichtlich, dass das römische Gemeinwesen durch die Missachtung der Religion in große Gefahr geraten sei, die Wiederherstellung dieses traditionellen Bündnisses dagegen „dem römischen Namen größtes Glück und in alle menschlichen Verhältnisse durch Wirkung der göttlichen Gnade besonderen Segen gebracht“<sup>981</sup> habe.

Die Religionspolitik der römischen Kaiser war grundsätzlich darauf ausgerichtet, einen einheitlichen Staatskult zu schaffen, um sowohl Einheit als auch Wohlfahrt des Imperium Romanum zu gewährleisten.<sup>982</sup> Das war nicht erst unter Konstantin der Fall, bereits seit Augustus waren mit dem Amt des *princeps* und *pontifex maximus* bestimmte Aufgaben (*munera principis*) verbunden, die der Sicherung der *pax deorum* dienen sollten.<sup>983</sup> Die Legitimität der monarchischen Weltherrschaft des römischen Kaisertums ruhte so auf vier Säulen, was sich in der Betitelung des Herrschers widerspiegelte: auf dem republikanischen Ursprung (*princeps*), auf dem Willen des Heeres (*imperator*), auf dem Ruhm der Vorfahren (*Caesar*) sowie auf der göttlichen Weltordnung (*Augustus*).<sup>984</sup> Konstantin I. reihte sich nahtlos in diese Tradition ein, als er zwar nicht die heidnischen Götter, aber den christlichen Gott und die von dem neuen Glauben entwickelte Energie für das Reich nutzbar machen wollte.<sup>985</sup> Dabei assoziierte insbesondere die Doktrin des arianischen Christentums die Struktur des weltlichen Imperiums mit Gott, konzipierte die kosmische Ordnung nach dem politischen Vorbild: Christus wurde als „eine Art Repräsentant eines obersten Gottes, als Caesar eines himmlischen Augustus“<sup>986</sup> betrachtet – eine unverkennbare Ähnlichkeit zum modifizierten Herrschaftssystem der spätantiken Tetrarchie, in welcher der *Caesar* als designierter Nachfolger des *Augustus* protokollarisch gleichermaßen im Rang eines Kaisers stand. An die Stelle des politisch-theologischen Pluralismus, nach welchem der göttliche Monarch zwar herrsche, aber die jeweils nationalen Götter regieren, sollte die Idee eines einzigen Gottes als Analogie der angestrebten Einheit des römischen Reiches treten; diese Tendenz zum Monotheismus hatte sich durch die Rezeption der orientalischen Herrschaftsparadigmen, in der Philosophie der Neuplatoniker und insbesondere Plotins, der alles auf ein einziges immaterielles Grundprinzip zurückführte, oder selbst bei Varro bereits angekündigt.<sup>987</sup> Der christliche Gottesglaube ersetzte so den nicht mehr zeitgemäßen Kaiserkult, das Christentum „wurde selbst zum ideologischen Kitt des Reiches“<sup>988</sup>. Konstantin integrierte die neue, monotheistische Religion und alte,

977Laktanz, *De mortibus persecutorum*, 34,1-35,1.

978Caspar, E.: *Geschichte des Papsttums*, Bd. 1, Tübingen 1930, S.103 ff.

979Girardet, K. M.: „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich“, a.a.O., S.72.

980Ebd., S.78 f.

981Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, X, 7,1: „τῶν Ῥωμαϊκῶν ὀνόματι καὶ σύμπασιν τοῖς τῶν ἀνθρώπων πράγμασιν ἐξαίρετον εὐδαιμονίαν παρεσχέσθαι“.

982Leeb, R.: *Konstantin und Christus*, a.a.O., S.143.

983Girardet, K. M.: „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich“, a.a.O., S.86 ff.

984Demandt, A.: *Der Idealstaat*, a.a.O., S.292.

985Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2, a.a.O., S.259.

986Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.218: « une sorte de représentant d'un Premier Dieu – le César d'un Auguste céleste », eigene Übersetzung.

987Peterson, E.: „Der Monotheismus als politisches Problem“, a.a.O., S.105; Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, a.a.O., S.91.

988Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.329.



polytheistische Kultgewohnheiten.<sup>989</sup> Für die Absicht hinter diesem Unternehmen kann erneut der Kaiser selbst als Quelle angeführt werden, der in verschiedenen Briefen und Edikten unablässig den Zusammenhang zwischen rechtem Kult und Prosperität des Staates betonte und es schließlich auch als seine Pflicht ansah, Streitigkeiten innerhalb der Kirche zu verhindern.<sup>990</sup> Angesichts des Arianischen Streits um die Göttlichkeit, Gottähnlichkeit oder Geschöpflichkeit des in Jesus Christus inkarnierten göttlichen Logos, der eine Spaltung der Kirche zu provozieren drohte, ließ Konstantin im Jahre 325 n. Chr. sogar alle 1.800 christlichen Bischöfe – von denen etwa 300 die Einladung annahmen – zum Ersten Konzil von Nicäa einberufen. Dort sollte eine Vereinheitlichung der Lehre gelingen, ein Ziel, auf welches der Kaiser selbst merklich Einfluss nahm: die *theologische* Frage nach der Gottgleichheit Christi wurde durch einen *politischen* Eingriff Konstantins, nicht kraft seines Glaubens, sondern kraft seines Amtes, entschieden.<sup>991</sup> Dabei dürfte es ihm jedoch weniger um den Wahrheitsanspruch des theologischen Dogmas gegangen sein; schließlich war er immerhin auch bereit, die christliche Trennung von *sacerdotium* und *imperium* weitestgehend zu ignorieren und dieser in seiner Religionspolitik sogar entgegenzuwirken, die kaiserliche Monarchie als Abbild der göttlichen Weltregierung und den Kaiser als *vicarius Christi* und Schutzherr der universalen Ekklesia darzustellen.<sup>992</sup> Vielmehr diene das Ziel der Einheitlichkeit in Glaubensfragen dem Zwecke der politischen Stabilität, welche durch die Einhaltung des bis dahin noch nicht eindeutig ausgestalteten göttlichen Gesetzes gewährleistet werden sollte.<sup>993</sup> Bezeichnend ist dazu Konstantins Brief an den Bischof von Alexandrien und dessen Presbyter Arius, in dem er der theologischen Debatte keinerlei Relevanz zugesteht und der altrömischen Tradition verhaftet bleibt, gemäß welcher die genauen Glaubensinhalte dem Einzelnen überlassen bleiben sollten. Nur eine nach außen geschlossene Kirche vermochte dem Kaiser als einigendes Band des Reiches dienen,<sup>994</sup> diesem Zweck hatten sich ideologische Fragen unterzuordnen:

„Ich sage dies nicht, um euch zu zwingen, in einer so lächerlichen Frage, wie auch immer sie lauten mag, übereinzustimmen. Es ist nämlich möglich, das hohe Gut der Gemeinschaft reinlich unter euch zu bewahren und die Gemeinsamkeiten in allen Dingen zu erhalten, auch wenn bei euch untereinander irgendeine Meinungsverschiedenheit über nebensächliche Fragen, meistens nur in einem Teilbereich, entsteht, da nie alle in allen Dingen dasselbe wollen und auch nie eine Natur oder eine Meinung bei uns vorherrscht.“<sup>995</sup>

Die Rolle des „Kaisers als Bischof“<sup>996</sup> ist nun aber nicht nur einseitig auf Konstantins Machtanspruch zurückzuführen, der gleichwohl sein Amt ganz im Sinne eines *pontifex maximus* zelebrierte, welcher sich um der Friedenssicherung willen um die religiösen Angelegenheiten zu kümmern hatte. Konnten dogmatische Kontroversen nicht diskursiv gelöst werden, so wurden die römischen Kaiser auch häufig durch die Vertreter der Kirche selbst angerufen, um den Zwist durch ein Machtwort zu beenden.<sup>997</sup> So

989Mierau, H. J.: *Kaiser und Papst im Mittelalter*, a.a.O., S.15.

990Leeb, R.: *Konstantin und Christus*, a.a.O., S.143 f.; vgl. u.a. Konstantins Brief an den römischen Bischof Miltiades, in: Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica*, X, 5,20: „ὅποτε μηδὲ τὴν ὑμετέραν ἐπιμέλειαν λανθάνει τοσαύτην με αἰδῶ τῇ ἐνθέσμῳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἀπονέμειν, ὥς μηδὲν καθόλου σχίσμα ἢ διχοστασίαν ἐν τινὶ τόπῳ βούλεσθαί με ὑμᾶς καταλιπεῖν“. („Denn eurer Sorgfalt ist es keineswegs verborgen, welch große Ehrfurcht ich der anerkannten katholischen Kirche zolle und daß ich daher nicht will, daß auch nur eine Spur von Spaltung oder Uneinigkeit an irgendwelchem Orte durch euch belassen werde.“)

991Agnoli, J.: „Von der Pax Romana zur Pax Christiana“, in: Blanke, B. (Hg.): *Systemwandel und Demokratisierung*, Frankfurt 1975, S.97 f.

992Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.330.

993Leeb, R.: *Konstantin und Christus*, a.a.O., S.145.

994Caspar, E.: *Geschichte des Papsttums*, Bd. 1, a.a.O., S.108 f.

995Brief des Kaisers Konstantin an Alexander von Alexandrien und Arius (Urk. 17), 13, [324], in: Athanasius: *Werke*, III/1, Berlin 2007, S.101.

996Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.81; vgl. dazu: Eusebius von Caesarea, VC, I, 44, 2, spricht vom „κοινὸς ἐπίσκοπος“ („Wenn sie untereinander an verschiedenen Orten uneins waren, dann organisierte er wie ein von Gott eingesetzter, allgemeiner Bischof Versammlungen der Diener Gottes“); IV, 24: „Ihr aber seid Aufseher über diejenigen, die innerhalb der Kirche sind, ich aber bin wohl von Gott als Aufseher [*sc. ἐπίσκοπος*] über diejenigen, die außerhalb sind, eingesetzt worden“. Allerdings waren weder Konstantin noch seine Nachfolger befugt, die Sakramente zu spenden. Diese Aufgabe verblieb ausschließlich bei den Priestern „innerhalb der Kirche“, vgl. dazu: Girardet, K. M.: „Das christliche Priestertum Konstantins des Großen“, in: *Chiron* 10 (1980), S.569-592.

997Adam, A.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.71; Erkens, F.-R.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, in: Fried, J. (Hg.): *Weltdeutungen und Weltreligionen*, Darmstadt 2010, S.282.

wurde ihnen ohne weiteres eine Führungsposition, wenn auch nicht der Primat in genuin theologischen Angelegenheiten eingeräumt, was sicher auch auf das Fehlen einer institutionell ausgebildeten Kirche zurückzuführen ist. Dem Kaiser kam also auch eine sazerdotale Dimension zu, wenn er als Priester des göttlichen Logos und Verkünder der Gesetze des Glaubens die Feinde der Wahrheit bekämpfen und seine Untertanen zum ewigen Heil in Christus führen sollte.<sup>998</sup>

Es muss somit für den Vorabend des 24. August 410 zusammenfassend festgehalten werden, dass in der Antike grundsätzlich eine enge Verbindung zwischen dem irdischen Wohlergehen eines Gemeinwesens und dem göttlichen Wirken angenommen wurde, wobei ganz besonders in Rom die Gegenleistungen der Götter, so glaubte man, durch ein entsprechend pietätvolles Verhalten der Menschen in einer sorgfältigen Ausübung des Kultes beeinflusst werden konnten. In dieser Tradition verstanden sich auch die christlichen Kaiser nach Konstantin I., und auch die Etablierung des Christentums als Staatsreligion ist wesentlich als Folge der dem christlichen Gott zugeschriebenen Patronage auf dem Schlachtfeld bei der Milvischen Brücke zu verstehen. Dieses Bündnis setzten letztlich *grosso modo* auch die nachfolgenden Kaiser, sieht man von Julian Apostata einmal ab, fort. Im Jahre 394 erwies sich der Christengott für militärische Unternehmungen scheinbar als besonders geschickt, als in der Schlacht am Frigidus im heutigen Slowenien die Herrscharen Christi unter dem oströmischen Kaiser Theodosius I. die Truppen von dessen weströmischen Kontrahenten Eusebius, die sich unter dem Schutze Jupiters wähnten, vernichtend besiegen konnten. Das Imperium war damit bis zum Tode Theodosius' kurzzeitig zum letzten Mal faktisch geeint, das Heidentum hatte seinen letzten Kampf als politische Macht verloren.<sup>999</sup> Von christlicher Seite wurde diese – theologisch kaum zu rechtfertigende – Indienstnahme Gottes durchaus begrüßt, die Niederlage Eusebius' mithin sogar als Gottesurteil über die Heiden verstanden.<sup>1000</sup> Die durch das Christentum ursprünglich eröffnete Differenz zwischen einer weltlichen und einer spirituellen Sphäre wurde damit endgültig zugunsten einer das altrömische Modell fortsetzenden Herrschaftsidee eingeebnet, Kaiser und Bischöfe vollstreckten gemeinsam den Willen Gottes.<sup>1001</sup> Dennoch: Die christliche Innovation für den politischen Bereich, die Relativierung des weltlichen Wirkens, fiel der nicht zuletzt durch die christlichen Kaiser betriebenen Vermengung der religiösen und der politischen Sphäre keineswegs zum Opfer. Ihre Saat blieb, wenn man so möchte, als „Spaltpilz“ im Verborgenen erhalten, so dass auf diese im Bedarfsfall zurückgegriffen werden konnte. Vorerst vermochte sie sich jedoch nicht durchzusetzen, sie trat nur in einzelnen Anekdoten ans Licht. So wendeten sich bereits die Donatisten gegen die Entscheidungsgewalt Konstantins in theologischen Problemen und fragten, was der Kaiser denn mit der Kirche zu schaffen habe. Und so vertrat Ambrosius im Jahre 390 die Auffassung, die richtige Entscheidung in religiösen Fragen sei der traditionellen staatlichen Ordnung vorzuziehen, erkennt damit ein mögliches Konfliktverhältnis und damit natürlich auch eine Scheidung der beiden Sphären an, die der antiken Vorstellung der komplementären und einander befördernden Gewalten in dieser theoretischen Konsequenz kaum vermittelbar gewesen wäre.<sup>1002</sup> Die Buße, die er dem Kaiser Theodosius I. aufgrund eines befohlenen Massakers in Thessaloniki auferlegte, sollte nun aber dennoch nicht als Versuch einer hierokratischen Überordnung, sondern eher als Ausdruck der seelsorgerischen Verantwortung des Bischofs interpretiert werden. Gleichwohl stellte dies den Kaiser wie jeden anderen Christen auch auf einen Platz *intra*

<sup>998</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.63 f.

<sup>999</sup>Wytzes, J.: *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977, S.149-176; Bloch, H.: „A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.“, in: *HTR* 38 (1945), S.199-244; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.342. Man sollte aber auch in diesem Zusammenhang tunlichst vermeiden, moderne Kriterien zur historischen Einordnung anzulegen. Es handelte sich nicht um einen „Religionskrieg“, in dem fanatische Gläubige sich um ihrer Interpretation Gottes willen bis auf den Tod bekämpften. Nichts wäre falscher als diese Charakterisierung des Konflikts; auf beiden Seiten stritten christliche und heidnische Generäle, Eusebius selbst als „Anführer der Heiden“ war ein moderater, der altrömischen Religion gegenüber toleranter, Christ.

<sup>1000</sup>Vgl. Paulus Orosius, *Historiae adversum paganos*, VII 35,22 [532.5-7]: „Ita caelitus iudicatum est inter partem etiam sine praesidio hominum de solo Deo humiliter sperantem et partem adrogantissime de uiribus suis et de idolis praesumentem.“ („So wurde vom Himmel her geurteilt zwischen der Partei, die auch ohne Schutz von Menschen demütig allein von Gott etwas erhofft, und der Partei, die äußerst anmaßend etwas von ihren eigenen Kräften und den Götterbildern erwartet.“ [1986: II, 209 f.]) Orosius urteilt allerdings aus dem Blickwinkel des Nachgeborenen, seine *Historiae adversum paganos* entwarf er aus apologetischen Gründen nach den Ereignissen des Jahres 410, im übrigen auf Geheiß des Augustinus.

<sup>1001</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.342.

<sup>1002</sup>Ambrosius, *Epistolae Prima Classis*, ep. XL, 11 (MPL 16, Sp. 1105b): „Quid igitur est amplius? disciplinae species, an causa religionis? Cedat oportet censura devotioni.“

*ecclesiam, non supra ecclesiam*.<sup>1003</sup> Dies blieb aber einstweilen lediglich eine Idee, die weder Konsequenzen im Herrschaftsverständnis noch in der Herrschaftsausübung der Kaiser zeitigte; der traditionelle *do-ut-des*-Gedanke lässt sich im ausgehenden vierten und beginnenden fünften Jahrhundert weiterhin erkennen.

Die göttliche Schutzherrschaft musste zweifelsohne auch und gerade Rom als spirituelles Zentrum des Reiches umfassen. Der Ewigkeitsanspruch der Stadt Rom und deren mythische Überhöhung zu einem „metaphysische[n] Ordnungsgebilde“<sup>1004</sup> lässt sich zwar auf Cicero und Vergil zurückführen,<sup>1005</sup> wurde aber parallel zur abnehmenden politischen Bedeutung im vierten Jahrhundert um so nachdrücklicher und beinahe in umgekehrter Proportionalität beschworen. Man flüchtete sich angesichts des wahrgenommenen politischen Niedergangs des Imperium in die Vorstellung von Rom als Idee, gleichermaßen wie man sich in der Obhut eines geheiligten Gebäudes verbarg.<sup>1006</sup> Schon immer berief man sich überdies gerne auf die glorreiche Historie, in welcher sich die *urbs* zur Herrin des *orbis* aufschwingen konnte, und versuchte dieses Resultat durch die Berufung auf einen göttlichen Auftrag zu legitimieren; dieser Vorgang verselbständigte sich mit den Jahren, ganz ohne apologetischen Hintergrund wurde nun die *pax Romana* gepriesen und, mit ihr einhergehend, Frieden, Sicherheit und Wohlfahrt.<sup>1007</sup> Zudem durfte die Stadt Rom auf eine Geschichte unter der wohlmeinenden Obhut der heidnischen Götter zurückblicken, konnte sie doch seit dem Einfall der Gallier im Jahre 387 oder 390 v. Chr. nicht mehr erobert werden. Überdies hingen, trotz des Verbotes der paganen Kulte, sowohl die Bevölkerungsmehrheit im römischen Reich als auch der Großteil der Führungsschicht weiterhin heidnischen Glaubensrichtungen an.<sup>1008</sup> Man fand sich nun also in einer Situation wieder, in der nach beinahe 800 Jahren weltlicher und militärischer Erfolge unter den heidnischen Göttern Roms das Christentum seit gerade einmal dreißig Jahren, einem historischen Wimpernschlag, de facto zur Staatsreligion des Imperiums aufgestiegen war.

Dies alles muss berücksichtigt werden, wenn man die weltgeschichtliche Bedeutung jenes Tages im August 410 eressen will, an dem westgotische Truppen unter Alarich I. in die *urbs aeterna* einfielen und diese drei Tage lang verwüsteten und plünderten.

### **3.1.3 Augustinus' Reaktion auf den Fall Roms: der Beginn der politischen Theologie im Christentum**

#### **3.1.3.1 Die Eroberung Roms – Schuld der Christen?**

Die zeitgenössischen Reaktionen auf die Eroberung der Ewigen Stadt waren, wie man sich aufgrund der zuvor geschilderten Umstände vorstellen kann, entsprechend heftig und bestürzt.<sup>1009</sup> Die Stadt Rom als *caput mundi* hatte ihre Mauern gleichsam transzendiert und war, ungeachtet ihrer weltpolitisch inzwischen deutlich zurückgegangenen Bedeutung, zu einer mythischen Idee<sup>1010</sup> geworden, deren Integrität und deren *dis auctoribus in aeternum* gesetzter Fortbestand das wichtigste Symbol für die politische und kulturelle

<sup>1003</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.64 ff.

<sup>1004</sup>Maier, F. G.: *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955, S.12.

<sup>1005</sup>Ebd., S.45; Demandt, A.: *Der Idealstaat*, a.a.O., S.280 f.

<sup>1006</sup>Klein, R.: *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971, S.100.

<sup>1007</sup>Fuhrmann, M.: „Die Romidee der Spätantike“, in: *HZ* 207 (1968), S.531 f.; Rilinger, R.: „Das politische Denken der Römer“, a.a.O., S.582.

<sup>1008</sup>Girardet, K. M.: „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich“, a.a.O., S.83; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.195.

<sup>1009</sup>Vgl. dazu exemplarisch: Hieronymus, In Ezechielem I, Prologus (MPL 25, Sp. 16): „Postquam vero clarissimum terrarum omnium lumen extinctum est, immo Romani imperii truncatum caput: et, ut verius dicam, in una Urbe totus orbis interiit, obmutui et humiliatus sum, et silui a bonis, et dolor meus renovatus est: concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exarsit ignis“. („Nachdem das hellste Licht unter allen Ländern ausgelöscht ist, ja, das Haupt des Römischen Reiches abgeschlagen ist und, um es richtiger zu sagen, in der einen Stadt der ganze Erdkreis unterging, da verstummte ich und erniedrigte mich und schwieg, ließ ab selbst von guten Worten; doch mein Schmerz bäumte sich auf, mein Herz wurde heiß in mir und in meinem Grübeln entbrannte ein Feuer.“ Übers. wie in Zwierlein, S.49.) Weitere Beispiele in Zwierlein, O.: „Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter“, a.a.O., S.48 ff.

<sup>1010</sup>Klingner, F.: „Rom als Idee“, in: *Die Antike* 3 (1927), S.17 ff.

Kontinuität des Reiches darstellte.<sup>1011</sup> Sie fungierte als eine „irdische Machtordnung“, die „zu einer geistigen Weltordnung erhoben“ worden war;<sup>1012</sup> nicht zuletzt die Vorstellung des römischen Reichs als Katechon des Weltendes steigerte dies zusätzlich. Dieser Glaube wurde durch die Ereignisse des August 410, deren Ausmaße durch die ältere Historiographie vermutlich deutlich realistischer geschildert wurden als durch die modernere,<sup>1013</sup> nachhaltig erschüttert.

Seit der rechtlichen Gleichstellung des Christentums durch das Edikt des Galerius und dessen politischer Nutzung unter Konstantin dem Großen, die schließlich zu der Erhebung des neuen Glaubens zur alleinigen offiziellen Staatsreligion und zu einem Verbot der heidnischen Kulte führen sollte, war die Eroberung Roms nicht der einzige Zwischenfall mit folgenreichen negativen Konsequenzen, die die Überlegenheit des Christengottes zunehmend in Frage stellte. Da politischer Erfolg und Misserfolg in heidnischer Tradition religiös interpretiert wurden, mussten Ereignisse wie die vernichtende Niederlage des römischen Heeres gegen die Westgoten anno 378 bei Adrianopel oder auch die endgültige Reichsteilung in eine westliche und eine östliche Hälfte im Jahre 395 in der öffentlichen Debatte fast zwangsläufig mit einer Abkehr von den alten Göttern begründet werden.<sup>1014</sup> In dem über dreißig Jahre dauernden Streit um die Entfernung des der heidnischen Siegesgöttin Victoria geweihten Altars aus der Kurie des Senats wurde genau in dieser Form argumentiert: Wer wäre denn, so fragte Symmachus als letzter bedeutender Repräsentant der paganen Opposition, den Barbaren so freundlich gesinnt, dass er die Wiedererrichtung des Altars nicht wünschte?<sup>1015</sup> In diesem vermuteten Ursache-Wirkungs-Zusammenhang schien vielen Zeitgenossen auch der Untergang Roms zu stehen, der aufgrund der mythischen Bedeutung der Stadt als Gipfelpunkt dieser negativen Entwicklung gedeutet werden musste. Nichts lag somit näher, als den Christen die Verantwortung für den politischen Niedergang und die schwindende Größe des Imperium Romanum zuzuschreiben.<sup>1016</sup>

### 3.1.3.2 Die Antwort des Augustinus: *De civitate Dei*

Auch dem nordafrikanischen Bischof Augustinus von Hippo, dessen Bestürzung über die Geschehnisse in Latium man noch seinen im Jahre 410 gehaltenen Predigten entnehmen kann,<sup>1017</sup> war diese Argumentation wohl bekannt. So charakterisiert er *De civitate Dei* – ins Deutsche häufig „ungenügend[-], ja geradezu irreführend[-]“<sup>1018</sup> als *Vom Gottesstaat* übersetzt – auch als *opus magnum et arduum*, ein gleichermaßen

1011Fitzgerald, A. D.: *Augustine through the ages*, Grand Rapids 1999, S.93; Horn, C.: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, a.a.O., S.4; Zwierlein, O.: „Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter“, a.a.O., S.47; Demandt, A.: *Der Idealstaat*, a.a.O., S.281.

1012Maier, F. G.: *Augustin und das antike Rom*, a.a.O., S.45.

1013Schlange-Schöningen, H.: „Augustinus und der Fall Roms: Theodizee und Geschichtsschreibung“, in: Goltz, A.: *Jenseits der Grenzen*, Berlin 2009, S.145, Fn. 40.

1014Voegelin, E.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, a.a.O., S.120.

1015Ebd., S.122 f.; Klein, R.: *Symmachus*, a.a.O., S.99 ff. Vgl. rel. III 3: „Quis ita familiaris est barbaris, ut Victoriam non desideret?“, zit. n. ebd., S.101.

1016Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.195. In der zeitgenössischen Historiographie wurde diese Anklage an das Christentum u.a. dokumentiert durch Paulus Orosius, *Historiae adversum paganos*, I, Prolog, 9 [3.8-12]: „qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliuiscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora ueluti malis extra solitum infestatissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant.“ („Obgleich sie nach dem Zukünftigen nicht fragen, das Vergangene aber entweder vergessen haben oder nicht kennen, beschimpfen sie dennoch die Gegenwart, als ob sie allein deswegen über das gewohnte Maß hinaus stark gefährdet sei, weil an Christus geglaubt und Gott verehrt wird, die Götzenbilder aber weniger Verehrung finden.“ [1985: I, 60])

1017Insbesondere ist hier zu nennen: Augustinus, *De urbis excidio sermo*, II, 3 (MPL 40, Sp. 718): „Horrenda nobis nuntiata sunt: strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa“. („Niederlage, Brand, Raub, Mord, Martern. Es ist so. Vieles haben wir gehört. Alles haben wir betrauert, oft haben wir geweint und uns kaum zu trösten gewusst. Ich betone noch einmal: Vieles haben wir gehört von dem Vielen, was in jener Stadt geschah.“ Übersetzung wie Fischer, J.: *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens*, Heidelberg 1948, S.63.)

1018Scholz, H.: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, S.84. Mit *civitas* wird nie der Staat bezeichnet, ein neuzeitlicher schon gar nicht, wie oben ausgeführt wurde. Vgl. dazu auch Horn, C.: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, a.a.O., S.9; Oort, J. v.: „Civitas dei – terrena civitas“, ebd., S.160 f.

großes wie schweres und ambitioniertes Werk, und stellt gleich in der Vorrede des ersten Buches seine Zielsetzung deutlich heraus: „Ich möchte ihn [den ruhmreichen Gottesstaat] verteidigen gegen diejenigen, die seinem Begründer ihre Götter vorziehen.“<sup>1019</sup> Mit der Konzeption seines politiktheologischen Hauptwerkes begann Augustinus vermutlich bereits im Jahre 411, um es schrittweise zu veröffentlichen und im Jahre 426 oder 427 fertigzustellen<sup>1020</sup> – er sah sich unter dem Eindruck der geschilderten Ereignisse und der heftigen Kritik am Christentum dazu veranlasst, „denen zu entgegnen, die die Schuld an den zur Zeit die Welt zerrüttenden Kriegen und zumal der vor kurzem stattgefundenen Plünderung der Stadt Rom der christlichen Religion zuschreiben, die ihnen verbieten, mit frevlem Opferdienst Dämonen zu verehren“.<sup>1021</sup> Diesen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Fall Roms und der Verfassung und Publikation seines Textes bekräftigt Augustinus selbst erneut in seinen *Retractationes*, den Überarbeitungen und Anmerkungen zu seinen Abhandlungen, die etwa 13 Jahre nach Veröffentlichung der ersten Bücher von *De civitate Dei* verfasst wurden. Er kommentiert:

„In der Zwischenzeit wurde Rom durch den Einbruch der brandschatzenden Goten unter der Anführung des Königs Alarich und durch die katastrophale Niederlage zerstört. Die Anbeter einer Vielzahl falscher Götter, jene Menschen, die wir gewöhnlich Heiden nennen, bemühten sich, das Unglück in Zusammenhang mit der christlichen Religion zu bringen und begannen mit ungewohnter Schärfe und Bitterkeit den wahren Gott zu lästern. Das war es, was mich, verzehrt vom Eifer um das Haus Gottes, beschließen ließ, gegen die Lästerungen und Irrtümer die Bücher über den Gottesstaat zu schreiben.“<sup>1022</sup>

Man wird mit der Feststellung nicht übertreiben, dass es für Augustinus um nichts geringeres ging, als den Fortbestand der christlichen Religion zu sichern, deren weltlicher Träger – denn als solcher wurde das Römische Reich in der damaligen Wahrnehmung gesehen – gerade im Begriff war, seine politische Bedeutung und staatliche Integrität einzubüßen.<sup>1023</sup> Angesichts dessen hätte das apologetische Argument alleine, es habe sich unter den christlichen Kaisern nichts zum Schlechteren gewandelt, die heidnischen Gottheiten hätten sich zudem gegenüber dem Christengott als die untauglicheren erwiesen, kaum überzeugen können.<sup>1024</sup> Vielmehr konnte dieser Situation nur mit einer völligen Neuordnung der Verhältnisse begegnet werden: es galt, die ursprüngliche Einheit von Politik und Religion, die so charakteristisch für die antike Vorstellungswelt war, samt ihres diesseitsbezogenen Vertragscharakters auseinanderzureißen, somit der Religion die Verantwortung für das politische Schicksal eines staatlichen Gemeinwesens zu entziehen und die theoretisch im Christentum bereits angelegte Trennung von religiöser und politischer Sphäre, die seit Eusebius so bereitwillig aufgegeben worden war, erneut zu aktualisieren.<sup>1025</sup> Eine ausführliche Diskussion von *De civitate Dei* kann im begrenzten Rahmen dieser Arbeit und unter Berücksichtigung der notwendigen Konzentration auf das vorliegende Untersuchungsthema gleichwohl nicht durchgeführt werden; es sei diesbezüglich auf die einschlägigen Monographien und Aufsätze verwiesen. An dieser Stelle soll stattdessen der Fokus auf die Fundamente des „politischen Augustinismus“<sup>1026</sup> gesetzt werden, der mittels der Antithese zweier Bürgerschaften den Gegensatz zwischen geistlicher und weltlicher Macht geschichtswirksam werden ließ, somit die „Grundlagen der politischen Theorie der Antike“<sup>1027</sup> zerstörte und letztlich gleichermaßen das „Selbstverständnis der westlichen Christenheit“<sup>1028</sup> wie die dadurch getragene und geprägte mittelalterliche Philosophie begründete.

1019CD I, Vorwort. [41977: Bd. I, S.3.]

1020Horn, C.: „Einleitung“, in: ders.: *Augustinus. De civitate dei*, a.a.O., S.6.

1021CD II, 2. [41977: Bd. I, S.61.]

1022Augustinus, Retr. II, 43, 1.2-8: „Interea Roma Gothorum inruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis euersa est. Cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus, in christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius deum uerum blasphemare coeperunt. Vnde ego exardescens zelo domus dei aduersus eorum blasphemias uel errores libros de ciuitate dei scribere institui.“

1023Ehrhardt, A.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 3, Tübingen 1969, S.51.

1024Maier, H.: „Augustin (354-430)“, in: ders. (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. 1, München 2001, S.71 f. Vgl. dazu auch das auf Augustinus' Veranlassung verfasste Geschichtswerk des Orosius, sh. oben, S.136, Fn.1000.

1025Die Ansicht, dass dies den zentralen Beweggrund für Augustinus' Abhandlung darstellte, vertritt auch Perčič, J.: *Religion und Gemeinwesen*, München 2004, S.14 ff.

1026Horn, C.: *Augustinus*, München 1995, S.154.

1027Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, S.44.

1028Seele, P.: *Philosophie der Epochenschwelle*, Berlin 2008, S.99.

Inhaltlich lässt sich *De civitate Dei* in zwei strukturell getrennte Hauptteile untergliedern. Während Augustinus in den ersten zehn Büchern eine kritische Analyse der heidnischen Religion unternimmt, um die gegen das Christentum vorgebrachten Angriffe abzuwehren (*refutatio*), soll in den folgenden zwölf Büchern eine Gesamtdarstellung der christlichen Heilsgeschichte und des dieser zugrunde liegenden Geschichtsbildes vorgelegt werden, welche beweisen sollte (*demonstratio*), dass allein durch ein Leben im Namen des christlichen Glaubens das irdische Dasein weniger demütigend und schändlich gestaltet werden könne. Er teilt die Menschen dazu in zwei Gruppierungen auf, die *civitas Dei* und die *civitas terrena*; dabei bezeichnen die beiden *civitates* allerdings keine Staaten, sondern vielmehr zwei Gemeinschaften, die sich ausschließlich nach ethischen und religiösen Kriterien voneinander unterscheiden lassen. Augustinus beschreibt den Geschichtslauf als Ursprung und Entwicklung der beiden Bürgerschaften, an dessen Ende, am Tage des Jüngsten Gerichts, der Herr diejenigen, die im rechten Glauben vereint sind, zum ewigen Frieden erwählt, diejenigen jedoch, die die falschen Dämonen verehren und nach deren Wertesystem leben, in ewige Verdammnis schickt.<sup>1029</sup> Diese Wahl treffe Gott nach rational nicht einsehbaren Prinzipien, so dass die Zahl der Erwählten auch nicht durch menschliche oder staatliche Maßnahmen zu beeinflussen sei.<sup>1030</sup> Jeder Mensch gehöre dennoch ohne Ausnahme, man mag durchaus die manichäischen Tendenzen aus der Biographie des Augustinus herauslesen, einer dieser beiden *civitates* an; *tertium non datur*. Es liege eine disjunkte Trennung vor, deren genaue Bestimmung das menschliche Erkenntnisvermögen übersteige, die nur durch Gott selbst eindeutig vollzogen werden könne. *In hoc saeculo* handle es sich dagegen um *perplexae atque invicem permixtae civitates*<sup>1031</sup>, um zwei Bürgerschaften, die in dieser Welt ununterscheidbar ineinander verschlungen und miteinander vermischt seien, jedoch in einem mystischen Sinne in den Seelen der Menschen beheimatet seien.<sup>1032</sup> Diese Trennung der beiden *civitates* soll den christlichen Römer aus der durch die Verkürzung der eschatologischen Perspektive entstandenen unheilvollen Identifikation von politischer und religiöser Existenz befreien und ihm stattdessen erneut den im Evangelium enthaltenen Maßstab vor Augen halten, jene paulinische Perspektive, die zwar eine weltliche Ordnungsmacht akzeptiert, aber gleichzeitig das Himmelreich Gottes und dessen Gerechtigkeit zum höchsten Ziel ausruft.<sup>1033</sup>

Anhand der Gliederung seines Werkes wird bereits deutlich, welches Programm Augustinus verfolgte. Es ging ihm nicht nur um eine Apologie des christlichen Glaubens, sondern darüber hinaus darum, die Differenzierung der beiden Bürgerschaften mit dem Vorrang der göttlichen gegenüber der irdischen *civitas* zu ergänzen. Somit sollte also nicht nur das Christentum von der Verantwortung für die politische Desintegration des römischen Weltreichs entbunden werden, sondern gleichzeitig das erst durch den Fall Roms und die zerbröckelnde Romideologie tatsächlich entstehende metaphysische Vakuum mit einer auf dieser Unterscheidung basierenden christlichen Ordnungsvorstellung gefüllt werden.<sup>1034</sup> In diesem Sinne konnte ein romanisiertes Christentum durchaus den Glauben an die *Roma aeterna* konservieren, diesen aber gleichzeitig überbieten, die kulturellen Errungenschaften beibehalten, ohne die Religion mit der Verantwortung für das weltliche Geschehen zu überlasten. Die besondere Stellung der römischen Kirche, aus der sich der Primat des Papsttums ableitete, konnte an diese Rolle Roms als Idee anknüpfen; auch durch den Verweis sowohl auf das Wirken als auch auf die Ruhestätten der Apostel Petrus und Paulus

<sup>1029</sup>Flasch, K.: *Augustin*, Stuttgart <sup>2</sup>1994, S.384 f.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.344 f.; CD I, 35; Retr. II, 43, 1 f.

<sup>1030</sup>Horn, C.: „Augustinus, *De civitate Dei* (ca. 413-427)“, in: Brocker, M. (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt 2007, S.70.

<sup>1031</sup>CD I, 35: „Denn ineinandergeschoben sind die beiden Staaten in dieser Weltzeit und miteinander verwirrt, bis sie beim letzten Gericht getrennt werden“ [1977: Bd. I, S.57.]; „Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur“ [1863: I, 45.32-34]

<sup>1032</sup>Horn, C.: „Einleitung“, in: ders.: *Augustinus. De civitate dei*, a.a.O., S.9; CD XV, I.

<sup>1033</sup>Straub, J.: „Augustins Sorge um die regeneratio imperii“, in: *Historisches Jahrbuch* 73 (1954), S.38 ff.; vgl. neben den bereits passim zitierten Bibelstellen auch: Mt 6, 33 [Elberfeld]: „Trachtet aber zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“, Kolosser 3, 2 [Elberfeld]: „Sinnt auf das, was droben ist, nicht auf das, was auf der Erde ist!“ Diese Aussage richtet sich auch gegen Maier, F. G.: *Augustin und das antike Rom*, a.a.O., S.61, und Kamlah, W.: *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart <sup>2</sup>1951, S.65, die beide Augustinus eine zu kritische Rolle des weltlichen Gemeinwesens unterstellen.

<sup>1034</sup>Maier, F. G.: *Augustin und das antike Rom*, a.a.O., S.46 f.; Seele, P.: *Philosophie der Epochenschwelle*, a.a.O., S.91 ff.

erhob sich die Stadt zum wichtigsten christlichen Wallfahrtszentrum neben Jerusalem.<sup>1035</sup> Eine solche Romanisierung des Christentums musste mit einer Form der Säkularisierung der römischen Zivilisation einhergehen, durch welche die römische Religion aus dem kulturellen Rahmen ausgegliedert wurde.<sup>1036</sup> Damit wandte sich Augustinus nicht nur an die Heiden, sondern gleichermaßen an die zweifelnden Christen, denen die Heimsuchung durch die Westgoten gerade in einem christlichen Staat ebenso unbegreiflich erschien. Die Tatsache, dass die heiligen Gräber der Apostel der Stadt offensichtlich keinen Schutz spenden konnten, erschütterte die römisch-christliche Welt.<sup>1037</sup> Der Kirchenvater betrieb zu diesem Zweck teilweise durchaus eine „Theodizee um jeden Preis“<sup>1038</sup>, die sich noch deutlich in einem der antiken Welt wohlbekannten Argumentationsmuster bewegte.

Doch auch wenn sich Augustinus – sei es in seinem selbst verfassten Text, sei es in den Schriften seines argumentativen Adjutanten Orosius – den der heidnischen Denkstruktur verhafteten Stilmitteln bediente, so präsentierte sich *De civitate Dei* inhaltlich doch als einzige Absage an das vorherrschende Weltbild. Das Imperium Romanum stellte für ihn keineswegs den weltlichen Träger der christlichen Religion oder das bevorzugte Objekt göttlicher Gnade dar, auch wenn es das Christentum zur Staatsreligion erhoben hatte oder unter der Führung eines christlichen Kaisers bestand.<sup>1039</sup> Dem römischen Reich komme demnach keine besondere Würde zu, sein proklamierter providentieller Charakter beschränke sich im Wesentlichen auf die zufällige Synchronität von *pax Augusta* und Christi Geburt.<sup>1040</sup> Denn es sei nicht die diesseitige Welt, sondern die jenseitige, himmlische Polis, welche den eigentlichen Existenzort, die bleibende *civitas* und das eigentliche Ziel des gläubigen Christen repräsentiere. Wer im Schoß der Kirche bereits im Diesseits in dieser wahren Polis lebe, der könne den bloß irdischen Staat überhaupt nicht mehr als letzten Grund des Daseins anerkennen.<sup>1041</sup> Damit wird der Zusammenhang zwischen Religion und politischem Erfolg relativiert, der Glaube entpolitisiert. Augustinus verwirft zwar die Idee einer moralischen Ordnung nicht, spiritualisiert aber deren Grundlagen und entfernt sie aus der diesseitigen Welt.<sup>1042</sup>

1035Boshof, E.: *Europa im 12. Jahrhundert*, a.a.O., S.143; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.224.

1036Cancik, H.: „Augustin als constantinischer Theologe“, a.a.O., S.150.

1037Es kann nicht bezweifelt werden, dass das zeitgenössische religiöse Bewusstsein in solchen Kategorien des – aus der heutigen Sicht – Aberglaubens dachte. Rom wurde der heidnischen Vorstellung zufolge durch das Palladium geschützt. Diese hölzerne Kultstatue (*Xoanon*, ξόανον) der Pallas Athene soll zunächst durch den listenreichen Odysseus aus dem heiligen Tempel Trojas entwendet worden sein, was den Untergang dieser Stadt eingeleitet habe. Später wurde das Kultobjekt, so heißt es, durch Aeneas nach Rom gebracht, wo es im Tempel der Vesta verehrt wurde. Diese Legende wirkte noch bis in die betrachtete Zeit nach, denn angesichts der Plünderung Roms und der Parteinahme für Konstantinopel als „neues Rom“ wurde vielfach argumentiert, das Palladium sei aus Rom in die neue Kaiserstadt am Bosphorus gebracht worden, wo es nun seine Wirkung als Talisman entfalte. Es soll sich dort in einer Gruft unter der Konstantinssäule befunden haben. Diese Säule aus rotem Porphyrt wurde gekrönt durch eine Statue, die Konstantin den Großen als Apollon oder als *Sol Invictus* darstellte. In seiner Hand hielt er den die Weltherrschaft des Römischen Reichs symbolisierenden Globus, der gar ein Fragment des Kreuzes Christi umschließen sollte; auch die wahrhaftigen Nägel von Golgatha wurden mit dieser Statue in Verbindung gebracht. Mag diese bunte Zusammenstellung der Reliquien zur Annahme verleiten, der Stadtgründer habe sich nach allen Seiten absichern wollen, so lässt sich der Wahrheitsgehalt dieser Überlieferungen nicht bestätigen; allein deren Existenz mag aber als wichtiges Indiz für den verbreiteten Volksglauben dienen.

Vgl. dazu: Alföldi, A.: *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford 1948, S.11; Dagron, G.: *Naissance d'une capitale*, Paris 1974, S.30 f.; Weber, G.: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000, S.397; Demandt, A.: *Geschichte der Spätantike*, München 2008, S.360; Acton, J. E. E. D.: „The History of Freedom in Christianity“, a.a.O., S.82; Bojcov, M. A.: „Der Heilige Kranz und der Heilige Pferdezaum des Kaisers Konstantin und des Bischofs Ambrosius“, in: *FMSI* 42 (2008), S.1-69. Als zeitgenössische Quellen vgl. Sokrates Scholastikos, *Historia ecclesiastica* I, 17 (MPG 67, Sp. 120); Gregorii Turonensis Opera. Pars 2: *Miracula et opera omnia*, hg. v. Bruno Krusch (MGH, SS rer. Merov. 1,2, S.41).

1038Schlange-Schöningen, H.: „Augustinus und der Fall Roms“, a.a.O., S.146. Besonders im ersten Buch von *De civitate Dei* lassen sich Belegstellen vorfinden. Der Untergang der Stadt sei durch Gottes Güte gemildert worden (I, 34), dagegen habe selbst dieses Ereignis die sündhaften Römer nicht zu bessern vermocht (I, 33). Ausgesprochen zynisch mutet in diesem Zusammenhang Augustinus' Abhandlung über die stattgefundenen Vergewaltigungen an (I, 16 ff.).

1039Horn, C.: „Einleitung“, in: ders.: *Augustinus. De civitate dei*, a.a.O., S.5.

1040Schindler, A.: „Augustin“, in: ders. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem?*, a.a.O., S.68.

1041Schlier, H.: „Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament“ [1932], in: ders.: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1962, S.3 ff.; vgl. Hebr. 13,14, sh. oben, S.128, Fn. 921.

1042Horn, C.: „Augustinus, *De civitate Dei* (ca. 413-427)“, a.a.O., S.64.

Man sollte nun aber nicht dem Fehlschluss erliegen, der Kirchenvater habe der Politik jegliche Rechtfertigung abgesprochen, wie dies offenbar bei Franz Georg Maier und Wilhelm Kamlah der Fall ist.<sup>1043</sup> Dieses Urteil ist wohl nicht zuletzt auf die zweideutige Textstelle zurückzuführen, die im lateinischen Original wie folgt lautet: „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?“<sup>1044</sup> Je nach Auflösung des *Ablativus absolutus* lässt sich eine konditionale oder kausale Lesart begründen: was seien denn Reiche anderes als große Räuberbanden, fragt Augustinus, wenn oder weil es ihnen an Gerechtigkeit fehle.<sup>1045</sup> Diese Gerechtigkeit lasse nun allerdings nicht durch die Politik selbst legitimieren, sondern sei ausschließlich in der göttlichen Maßgabe zu finden. Folglich müsse jeder staatliche Eingriff in die Lebensumstände dieser Heilsordnung entsprechen, müsse danach bewertet werden, inwiefern er die Möglichkeiten für ein Leben im Sinne der wahren Religion und damit die individuelle Erlösung einschränke.<sup>1046</sup> Wenn auch aus dieser Überordnung der moralisch-religiösen über die pragmatisch-staatlichen Zwecke Eingriffe der geistlichen Gewalt auf die Organisation des Gemeinwesens aufgrund des heilsgeschichtlichen Sonderwissens der Theologen abgeleitet wurden, geht es Augustinus gleichwohl nicht darum, eine christliche Verfassung der Welt zu erarbeiten. Das universelle und unergründliche göttliche Gesetz bezeichnet keine spezifische Gesetzgebung für den politischen Bereich; es würde sich bei allen Staaten der Erde selbst dann um „irdische Staaten“ handeln, wenn sie von christlichen Kaisern regiert und von christlichen Bürgern bewohnt werden. Das weltliche Gemeinwesen sei eine notwendige Organisationsform des *saeculum*, um deren Wohl und um deren friedensstiftende Qualität sich zu kümmern durchaus rechtens wäre.<sup>1047</sup> Zwar tritt das weltliche Dasein in den Hintergrund, wird aber als irdische Pilgerschaft Mittel zu einem gottgefälligen Leben,<sup>1048</sup> wenn auch nicht direkt zur jenseitigen Erlösung. Dementsprechend können sich die Mitglieder der himmlischen *civitas* des durch die weltlichen Staaten vermittelten Friedens bedienen, „soweit es unbeschadet der Frömmigkeit und Religion möglich ist“<sup>1049</sup>. In diesem Sinne wird die durch das staatliche Gemeinwesen gesicherte irdische Friedensordnung in Verbindung mit dem ewigen himmlischen Frieden gesetzt, die Existenz des staatlichen Daseins gewinnt seine Legitimität durch die Schutzfunktion für die Gottesbürgerschaft, die für die Dauer des *saeculum* schließlich nicht vom irdischen Leben gelöst werden kann.<sup>1050</sup> Eine theologische Fundierung dieser Art „führt zu einer Depotenzierung der Politik, die diese zu einer Regelung vorletzter und vorläufiger Dinge“<sup>1051</sup> herabstuft. Unter den defizitären Umständen des diesseitigen Lebens sei die Gerechtigkeit nur in unvollkommenem Maße erreichbar, so wie jede Tugend auf Erden nur eine unzureichende Verwirklichung des himmlischen Ideals darstellen kann; hier akzeptiert Augustinus einen zentralen Punkt der Neuplatoniker um Plotin, nimmt aber eine wesentlich größere Kluft zwischen Urbild und Abbild an.<sup>1052</sup> Durch diese Überzeugung wird deutlich, dass die irdischen Staaten nur ein bloßes Zweckbündnis um eines höheren Zieles willen beschreiben, niemals zum Hort der eigentlichen göttlichen Gerechtigkeit werden können. Nach den eigenen Maßstäben der klassischen römischen politischen Theorie selbst stelle Rom, so argumentiert Augustinus, ohne die Verwirklichung allseitiger Gerechtigkeit nicht nur ein äußerst schlechtes und sittenloses (*pessima ac flagitiosissima*), sondern sogar überhaupt kein Gemeinwesen (*respublica*) mehr

<sup>1043</sup>Vgl. oben, S.140, Fn. 1033.

<sup>1044</sup>CD IV, 4 [1863: I, 132.34-35].

<sup>1045</sup>Für die kausale Variante und die damit einhergehende staats skeptische Deutung plädieren neben den genannten Autoren auch: Deane, H. A.: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963, S.126, 134; Horn, C.: *Augustinus*, a.a.O., S.119; ders.: „Augustinus, De civitate Dei (ca. 413-427)“, a.a.O., S.71. Die konditionale Lesart (kriteriologische Deutung) vertreten dagegen: Reuter, H.: *Augustinische Studien*, Gotha 1887, S.139; Troeltsch, E.: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München 1915, S.38; Thimme, W. in seiner Übersetzung von *De civitate Dei* [1977: Bd. I, S.173: „Was anders sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden?“, sowie explizit Papst Benedikt XVI. in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011. Eine rechtsmoralische Deutung, die für Gerechtigkeit als *conditio sine qua non* jedes Staatsverbandes argumentiert, lässt sich dagegen kaum im Sinne des Augustinus vertreten.

<sup>1046</sup>Dierksmeier, C., in: Gröschner, R. et al.: *Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.82 f.

<sup>1047</sup>Ratzinger, J.: *Die Einheit der Nationen*, a.a.O., S.94 f.; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.361 f.

<sup>1048</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.23.

<sup>1049</sup>CD XIX, 17. [1977: Bd. II, S.562.]

<sup>1050</sup>Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes und seiner Ordnungsidee“, in: *Pipers Handbuch 2*, München 1993, S.179 f.

<sup>1051</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, Stuttgart 2004, S.26 f.

<sup>1052</sup>Horn, C.: „Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus“, in: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 9:2 (2007), S.63.



dar.<sup>1053</sup> Bestenfalls sei es wie zahlreiche andere staatliche Verbände der Geschichte zu beurteilen, könne aber keinesfalls die irdische Verwirklichung einer metaphysischen Ordnung repräsentieren.<sup>1054</sup> Es ist augenfällig, dass sich Erik Peterson bei Augustinus bedienen konnte, wenn er eine Identifikation von göttlicher und weltlicher Monarchie brüsk zurückwies.<sup>1055</sup>

Auch das Bekenntnis zum christlichen Glauben stellt für Augustinus folglich keine Gewähr für weltliches Gedeihen und irdische Prosperität dar. Überdies lasse sich die Qualität der Herrschaft eines christlichen Kaisers nicht anhand dieser traditionellen Kriterien bemessen, sondern einzig und allein an seiner Treue zur göttlichen Offenbarung.<sup>1056</sup> Das Regiment der christlichen Kaiser lasse sich, in klarer Abgrenzung zur altrömischen Vorstellung, wie folgt beurteilen:

„Denn wir preisen manche christlichen Kaiser nicht darum glücklich, weil sie länger regierten oder eines sanften Todes starben und ihren Söhnen die Herrschaft hinterließen, oder weil sie die Feinde des Staates niedergeworfen und bösartige Bürgeraufstände entweder verhütet oder unterdrückt haben. Solche und andere Gnadengaben und Tröstungen dieses sorgenvollen Lebens konnten auch Dämonenverehrer empfangen, die am Himmelreich keinen Anteil haben wie sie; und zwar ist es Gottes Barmherzigkeit, die das so fügt, damit die an ihn Glaubenden dergleichen Erdengüter nicht als Höchstes von ihm begehren. Sondern glücklich nennen wir sie, wenn sie gerecht herrschen, wenn sie trotz aller schmeichlerisch verhimmelnden und kriecherisch unterwürfigen Reden sich nicht überheben und nicht vergessen, daß sie Menschen sind, wenn sie ihre Macht in den Dienst seiner Majestät stellen und die Gottesverehrung so weit wie möglich ausbreiten, wenn sie Gott fürchten, lieben und verehren, [...] und wenn sie dies alles tun nicht aus Gier nach eitler Ruhme, sondern aus Verlangen nach der ewigen Seligkeit, wenn sie auch nicht unterlassen, für ihre Sünden ihrem wahren Gotte das Opfer der Demut, der Klage und des Gebetes darzubringen. Solche christlichen Kaiser nennen wir glücklich, einsteilen nur in Hoffnung, künftig aber voll und ganz, wenn eingetroffen ist, was wir erwarten.“<sup>1057</sup>

Es ist für Augustinus also die Aufgabe des christlichen Kaisers, „dem ewigen Gottesgesetz irdische Anerkennung zu verschaffen“<sup>1058</sup>, das aber nach den oben benannten Einschränkungen. Das antike Denken wird von seiner politischen Rolle befreit, das äußere Gesetz kann nur als Unterstützung für Erkenntnis und Gehorsam gegenüber dem inneren Gesetz dienen; diese Wahrheit aber liege im Menschen selbst.<sup>1059</sup> Diese Erkenntnis der wahren Religion und die Führung eines Lebens nach ihren Vorgaben nicht zu behindern ist nun im Wesentlichen die zentrale Aufgabe des Staates, so dass diesem und seinen Gesetzen zumindest mittelbare Gerechtigkeit zukommen kann. Im Rahmen dieses Ordnungsrahmens werde es dem Menschen ermöglicht, zur Freiheit zu gelangen, das heißt für Augustinus: den Schritt vom Gehorsam gegenüber dem äußeren Gesetz (*sub lege*) zu einer Liebe des inneren Gesetzes (*in lege*) zu gehen.<sup>1060</sup> Da nämlich alle

1053CD II, 21: „Ich werde mich nämlich [...] zu zeigen bemühen, daß nach den Begriffsbestimmungen, in denen Cicero selbst durch den Mund Scipios kurz darlegt, was Staat und Volk sind [...] der römische Staat niemals ein Staat gewesen ist, weil es in ihm niemals wahre Gerechtigkeit gegeben hat. Freilich nach anderen und wohl zutreffenderen Begriffsbestimmungen war er auf seine Weise doch ein Staat und wurde von den älteren Römern besser verwaltet als von ihren Nachfahren. Jedoch wahre Gerechtigkeit gibt es nur in dem Gemeinwesen, dessen Gründer und Herrscher Christus ist [...]“ [1977: Bd. I, S.94 f.]

1054CD XIX, 24; vgl. oben, S.123-123, Fn. 880-883.

1055Sh. oben, Kapitel 2.2.1, S.73-75.

1056Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.209.

1057CD V, 24. [1977: Bd. I, S.273 f.] [1863: I, 208.35-209.28]: „Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia vel diutius imperarunt, vel imperantes filios morte placida reliquerunt, vel hostes rei publicae domuerunt, vel inimicos cives adversus se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt. Haec et alia vitae huius aerumnosae vel munera vel solacia quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti; et hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo ista qui in eum crederent velut summa bona desiderarent. Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent diligunt colunt; [...] et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae, si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo sub vero immolare non neglegunt. Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit.“

1058Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.209.

1059Augustinus, *De vera religione*, I, 39, 72 (MPL 34, Sp. 154): „Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas“.

1060Augustinus, *Enarrationes in psalmos* (En. in Ps.), I, 2 (MPL 36, Sp. 67): „sed aliud est esse in lege, aliud sub lege: qui est in lege, secundum legem agit; qui est sub lege, secundum legem agitur. Ille ergo liber est, iste servus.“

Gerechtigkeit in Gott liegt, *in hoc saeculo* nicht erreicht werden kann, muss das Streben des Menschen zu Gott hin ausgerichtet sein: hienieden bestehe Gerechtigkeit ausschließlich darin, die Vernunft den Leidenschaften gebieten zu lassen und sich in Gehorsam dem Herrn auszuliefern.<sup>1061</sup>

Die beiden augustinischen Bürgerschaften erfüllen insofern die Kriterien des zeitgenössischen *civitas*-Begriffs, als sie erstens durch eine Form von Sozialbindung charakterisierte Gruppierungen (*hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata*<sup>1062</sup>) darstellen, wobei der himmlischen und ewigen Eintracht ein materialer und bloß vorübergehender Konsens auf Erden gegenübersteht. Zweitens handle es sich bei den *civitates* um wohldefinierte, gleichwohl nur aus göttlicher Perspektive lokalisierbare Gebilde, die am Jüngsten Tage endgültig geschieden werden sollten, und drittens unter der Herrschaft je eines Regenten – *civitas Dei* und *civitas diaboli* – stehen.<sup>1063</sup> Auf Erden jedoch müssten die Angehörigen dieser Bürgerschaften trotz der prinzipiell unterschiedlichen Ausrichtungen ihres Strebens miteinander auskommen. Da Augustinus von dem vollkommenen Ausmaß einer jenseitigen Gerechtigkeit gleichermaßen überzeugt ist wie von der Unmöglichkeit, diese unter irdischen Bedingungen zu imitieren, kann er *civitas Dei* respektive *civitas terrena* nicht mit den weltlichen Institutionen Kirche und Staat identifizieren, sondern muss deren vollständige Kongruenz zurückweisen.<sup>1064</sup> Eine Charakterisierung der beiden Bürgerschaften, in der die Kirche als Repräsentantin der *civitas Dei* „das Reich der Einheit und der Eintracht, das Reich des unentzweiten Daseins, der Brüderlichkeit und der Liebe“<sup>1065</sup> bilde und dem Staat als Repräsentant der *civitas terrena* gegenüberstehe, kann also nur schablonenhaft als Näherung dienen, gibt den von Augustinus beabsichtigten Sachverhalt jedoch nicht korrekt wieder. So ist die sichtbare katholische Kirche „zwar die wahre und heilige Kirche Gottes, die allein das göttliche Heil verwaltet und außerhalb derer es kein Heil gibt, andererseits ist aber nicht die ganze sichtbare Kirche heilig, sondern nur ein unsichtbarer und nicht unterscheidbarer Kern“<sup>1066</sup>. Die doppelte Spannung zwischen sinnlicher und geistiger Welt sowie zwischen Diesseits und endgültiger Erlösung im Jenseits bleibt im Denken des Augustinus immer präsent, damit in erster Linie auch die eschatologische Differenz zwischen der jetzigen und der zukünftigen Kirche.<sup>1067</sup> Das Reich Gottes habe bereits im irdischen *saeculum* seinen Anfang, könne sich aber erst am Ende aller Zeiten beziehungsweise im Jenseits vollständig aktualisieren, wenn die wahre Kirche von den ihr nur scheinbar angehörigen Mitgliedern der *civitas terrena* gesäubert sein wird:

„So ist da, wo sich beide Arten von Menschen befinden, die Kirche, wie sie jetzt ist; wo sich aber nur die eine Art befinden wird, die Kirche, wie sie dann sein wird, wenn kein Böser mehr in ihr ist.“

1061CD XIX, 27. Dieses Kapitel über die Unvollkommenheit, die der Friede der Diener Gottes in dieser Welt nur annehmen könne, quillt über vor aufschlussreichen Belegstellen, so z. B.: [41977: Bd. II, S.581] „Ist doch selbst unsere Gerechtigkeit zwar wahr wegen des wahren Gutes, das sie als Ziel erstrebt, aber in diesem Leben nur so armselig, daß sie mehr in Vergebung der Sünden als in Vollendung der Tugenden besteht.“ („Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.“ [1863: II, 351.25-28]), oder [41977: Bd. II, S.582] „Hiernieden also gibt es für jedermann nur eine Gerechtigkeit, nämlich die, daß Gott dem gehorsamen Menschen gebietet, ferner, daß der Geist dem Leibe, die Vernunft aber den Leidenschaften trotz ihres Sträubens gebietet, sie entweder unterwerfend oder sich ihrer erwehrend, und daß man von Gott Gnade zu Verdiensten und Verzeihung für die Sünden erbittet und Dank sagt für die empfangenen Güter. In jenem endgültigen Frieden aber, auf welchen diese Gerechtigkeit abzielt und um deswillen sie geübt werden muß, wird die in Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit genesene Natur keine Leidenschaften mehr kennen und keiner von uns weder mit einem anderen noch mit sich selbst streiten müssen. Da braucht die Vernunft den Leidenschaften nicht zu gebieten, weil es keine mehr gibt, sondern Gott wird über den Menschen gebieten und der Geist über den Leib, und so süß und leicht wird das Gehorchen sein wie das Leben und Herrschen beglückend.“ („Hic itaque in unoquoque iustitia est, ut oboedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo vel resistendo, atque ut ab ipso Deo petatur et meritorum gratia et venia delictorum, ac de acceptis bonis gratiarum actio persolvatur. In illa vero pace finali, quo referenda et cuius adipiscendae causa habenda est ista iustitia, quoniam sanata immortalitate atque incorruptione natura vitia non habebit, nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quippiam repugnabit, non opus erit ut ratio vitiis, quae nulla erunt, imperet; sed imperabit Deus homini, animus corpori, tantaque ibi erit oboediendi suavitas et facilitas, quanta vivendi regnandique felicitas.“ [1863: II, 352.20-33])

1062CD XV, 8. [1863: I, 63.11-12]

1063Horn, C.: „Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus“, a.a.O., S.68; CD XIX, 11-16.

1064CD II, 21; Horn, C.: „Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus“, a.a.O., S.64 f.; Straub, J.: „Augustinus Sorge um die regeneratio imperii“, a.a.O., S.46.

1065Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, a.a.O., S.48 f.

1066Ebd., S.72.

1067Flasch, K.: *Augustin*, a.a.O., S.384 ff.

Also ist auch jetzt die Kirche Reich Christi und Himmelreich. Es herrschen demnach mit ihm auch jetzt schon seine Heiligen, anders freilich, als sie dereinst herrschen werden. Dagegen herrscht nicht mit ihm das Unkraut, obschon es in der Kirche mit dem Weizen wächst.<sup>1068</sup>

Wenn Staat und Kirche als irdische Institutionen jedoch nicht vollständig mit einer der beiden *civitates* korrespondieren, kommt beiden gemeinsam die Aufgabe zu, in ihrem Zusammenwirken den Gläubigen den Weg zum ewigen Heil zu ermöglichen, ihnen also die Teilhabe an der *civitas Dei* nicht zu versperren. Obgleich die politische Herrschaft aus eschatologischer Perspektive nur einen geringen Nutzen oder Schaden bedingen kann, ein nach bestem Wissen herrschender christlicher Regent durch seine unvollkommene Teilhabe an der *vera iustitia* des Gottesreiches folglich bestenfalls für ein erhöhtes Ausmaß an Gerechtigkeit im Diesseits sorgen kann, die Schrift *De civitate Dei* also eine Geschichtstheologie und keine Philosophie der Politik entwickelt, ist dadurch auf indirekte Weise bereits das klassische theologisch-politische Problemfeld skizziert: *wenn das Seelenheil der christlichen Bürger gefährdet ist, rechtfertigt das eine kirchliche Intervention und kann damit einen möglichen Konflikt zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt provozieren.* Für das Verständnis der klassischen Antike stellte dies eine ungeheure Innovation dar.<sup>1069</sup>

Festzuhalten bleibt allerdings, dass sich Augustinus zu diesem die folgenden Jahrhunderte beherrschenden Thema eigentlich kaum äußern wollte. Das Ziel seiner Abhandlung war die Aufhebung der Identifikation von politischem und spirituellem Schicksal und von Imperium Romanum und Christentum, *cum grano salis* die Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt, nicht aber die Überordnung der Kirche über den Kaiser in politischen Fragen.<sup>1070</sup> Er verwarf in seiner „umfassenden christlichen Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis der heidnischen Antike“<sup>1071</sup> den altrömischen und archetypisch bei Varro ausgestalteten Zusammenhang zwischen paganen Kultvorschriften und politischer Prosperität, hob den Gedanken auf, die göttliche Einheit der Welt werde in Person des römischen *princeps* in politische Realität umgesetzt.<sup>1072</sup> Dabei schloss er aber weder an die christliche Panegyrik oder an die Reichstheologie an, durch welche sich das Verhältnis des Eusebius von Caesarea zu Konstantin dem Großen auszeichnete, noch wählte er mit dem Mailänder Bischof Ambrosius den Weg, die Handlungen des Kaisers an die Billigung der *ecclesia christiana* zu binden.<sup>1073</sup> Bedingt durch diesen theologischen Verzicht auf eindeutige Aussagen über die weltliche Organisationsform und daraus resultierende Unklarheiten standen dem Mittelalter somit noch vielfältige Formen der Rezeption des Kirchenvaters offen. Hinsichtlich des Verhältnisses von institutionalisierter Kirche und politischer Herrschaftsorganisation eröffneten sich im Wesentlichen folgende Möglichkeiten: erstens die Relativierung aller weltlichen Institutionen; zweitens die Überordnung der Kirche über den Staat, da schließlich das Seelenheil auf dem Spiel stand und das Urteil darüber nur der priesterlichen Gewalt zustehen konnte; drittens die Disposition religiöser Aufgaben an den Staat oder generell die Überordnung der weltlichen Gewalt, die für die Erhaltung von Recht und Frieden zuständig war und sich diesbezüglich auch der Religion bedienen sollte; oder viertens eine Gleichordnung der beiden Gewalten nebeneinander, in welcher jeder ein eigener Zuständigkeitsbereich mit eigener Entscheidungsgewalt beigemessen wird. Grundsätzlich wurden alle Formen in der mittelalterlichen Diskussion über die gerechte und der göttlichen Maßgabe entsprechende Aufgabenverteilung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt entwickelt.<sup>1074</sup>

1068CD XX, 9. [41977: Bd. II, S.610.] [1863: II, 374.31-375.2]: „Ac per hoc ubi utrumque genus est, ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt; nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in ecclesia cum tritico crescant.”

1069Horn, C.: „Augustinus, *De civitate Dei* (ca. 413-427)“, a.a.O., S.62.

1070Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.37.

1071Horn, C.: „Einleitung“, in: ders.: *Augustinus. De civitate dei*, a.a.O., S.1.

1072Peterson, E.: „Der Monotheismus als politisches Problem“, a.a.O., S.70 ff.

1073Klein, R.: „Das politische Denken des Christentums“, a.a.O., S.611. Zu Ambrosius vgl. oben, Kapitel 3.1.2.3, S.137, Fn. 1003.

1074Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.43; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.224; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.347 ff.

### 3.1.3.3 Zur Beurteilung des Augustinus: das Ende der Antike?

Entscheidend für die Beurteilung des Augustinus in der vorliegenden Untersuchung und generell im abendländischen Denken ist die Tatsache, dass seine politische Theologie das „Christentum von der engen Bindung an das Römische Reich und an die Reiche dieser Welt überhaupt“<sup>1075</sup> gelöst hat. Dabei wurde zunächst, gleichwohl nicht ohne geschichtlichen Druck, die durch die christlichen Kaiser seit Konstantin dem Großen fortgeführte antike Tradition der religiös-politischen Einheit von *princeps* und *pontifex maximus* und die beinahe selbstverständliche Entsprechung einer weltlichen und einer göttlichen Monarchie zumindest in der Theorie abgeschafft.<sup>1076</sup> Doch damit nicht genug, gleichzeitig wurde auch jegliche Sakralisierung der Politik und jede „Theologisierung der Welt“<sup>1077</sup> theoretisch aufgegeben, exemplarisch im siebten Buch von *De civitate Dei*:

„Warum soll sie [die Erde] eine Göttin sein? Weil sie fruchtbar ist? Warum sind dann nicht erst recht die Menschen Götter, die sie durch Kultivierung noch fruchtbarer machen? Nur tun sie das nicht, indem sie zu ihr beten, sondern indem sie sie beackern. Aber, so sagt man, der Teil der Weltseele, der sie durchdringt, macht sie zur Göttin. Als ob nicht viel offenkundiger die Menschen beseelt wären! Daß sie es sind, ist fraglos, und doch werden sie nicht für Götter gehalten [...]“<sup>1078</sup>

Damit dämonisiert Augustinus die Politik zwar nicht, gesteht ihr aber nur insofern Legitimität zu, als sie dem höchsten Ziel – und das ist nunmehr die christliche Hoffnung auf Erlösung im Jenseits, nicht mehr die weltliche Prosperität von Herrscher und Gemeinwesen – zu dienen vermag. Wie ist dieser Schritt, der die bis dahin nicht hinterfragte Kultur als unerlaubte Vergötzung einer existierenden Staatsform deklarierte, nun weltgeschichtlich einzuordnen?

Die Periodisierung der Geschichte in einzelne, voneinander abgetrennte Epochen kann immer nur *ex post* unter Interpretation der Konsequenzen bestimmter Ereignisse erfolgen.<sup>1079</sup> Dabei wird einem solchen Ereignis unter mindestens einem Aspekt eine ausreichende Bedeutung zugeschrieben, die die Behauptung rechtfertigen würde, die Welt sei vor beziehungsweise nach diesem Zeitpunkt eine andere gewesen.<sup>1080</sup> Je nach Blickwinkel kann somit die Vorstellung einer Epochenschwelle mit verschiedenen Ereignissen in Verbindung gebracht und somit unterschiedlich datiert werden. Um das Ende der Antike zu kennzeichnen, haben Historiker, häufig ihrem Forschungsschwerpunkt entsprechend, mannigfaltige Vorschläge unterbreitet. Betrachtet man die staatliche Integrität des Römischen Reiches als der antiken Weltmacht als maßgeblich, so wird das Ende dieser Epoche auf die Schlacht von Adrianopel 378 n. Chr., auf die Reichsteilung 395 n. Chr. oder häufiger auf die Absetzung des letzten Kaisers Romulus Augustulus und den endgültigen Untergang des Weströmischen Reiches im Jahre 476 n. Chr. festgesetzt.<sup>1081</sup> Bisweilen wird in diesem Zusammenhang auch der Tod des oströmischen Kaisers Justinian I. 565 n. Chr. als entscheidendes Datum festgemacht, schließlich handelte es sich um den letzten byzantinischen Kaiser, dessen Politik auf die Wiederherstellung des Reiches in seinen ehemaligen Grenzen (*restauratio imperii*) abzielte.<sup>1082</sup> Legt man den Fokus auf die Kontinuität der griechischen Philosophie als Ausdruck des antiken Weltbildes, so kann man die Epochengrenze auf das Jahr 529 n. Chr. festlegen, in dem eben jener Justinian die Platonische Akademie durch eine Konfiszierung ihres Eigentums indirekt schließen ließ und somit den Untergang der heidnischen Philosophie in ihrer äußerlichen Existenz besiegelte. Doch dieses Jahr schließt nicht nur eine Epoche ab, es lässt auch eine neue beginnen, handelt es sich doch um das Jahr, in dem Benedikt von Nursia auf dem Monte Cassino das erste Kloster gründete, die Institution, die sich zum Zentrum der mittelalterlichen Gelehrsamkeit entwickeln sollte.<sup>1083</sup> Aus dieser Perspektive ließe sich als

1075Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.28.

1076Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.349.

1077Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“, a.a.O., S.19.

1078CD VII, 23. [1977: Bd. I, S.348.] [1863: I, 265.33-266.3]: „cur eam [sc. terram] volunt deam? An quia fecunda est? Cur ergo non magis homines dii sunt, qui eam fecundiores faciunt excolendo; sed cum arant, non cum adorant? Sed pars animae mundi, inquit, quae per illam permeat, deam facit. Quasi non evidentior sit in hominibus anima, quae utrum sit nulla fit quaestio; et tamen homines dii non habentur“.

1079So u.a. auch: Seele, P.: *Philosophie der Epochenschwelle*, a.a.O., S.36.

1080Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, a.a.O., S.435 ff.

1081Horn, C.: „Augustinus als Philosoph einer Epochenschwelle“, in: Seele, P.: *Philosophie der Epochenschwelle*, a.a.O., S. VI; vgl. dazu auch Friedrich Dürrenmatts „ungeschichtliche historische Komödie in vier Akten“ *Romulus der Große*.

1082Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.123 ff.

1083Pieper, J.: *Scholastik*, München 1986, S.19 f.; Verweyen, H.: *Philosophie und Theologie*, a.a.O., S.177.

alternatives Datum einer Epochenschwelle auch das Jahr 554 n. Chr. nennen, als Cassiodor den gotischen Königshof zu Ravenna verließ, um das Kloster Vivarium in Kalabrien zu gründen. Damit „verschwand (...) die weltoffene antike Kultur, als deren letzter Repräsentant Cassiodor bezeichnet werden kann, in der klösterlichen Enge des Mittelalters und sperrte sich in ihr von der Welt ab“<sup>1084</sup>, andererseits wurde so ihr Fortbestand unter kirchlicher Aufsicht sichergestellt.<sup>1085</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt war die Philosophie mit der heidnischen Religion und Kultur assoziiert, von nun an jedoch hatte sie „ihre Stelle in der christlichen Welt“<sup>1086</sup>. Rückt man hingegen die Völkerwanderung als historisches Phänomen, das letztlich die Desintegration des Römischen Reiches zur Folge haben sollte, in das Zentrum der Betrachtung, so kann man den Beginn dieser Periode um 375 n. Chr. oder deren Ende, das sich mit dem Einfall der Langobarden in Oberitalien 568 n. Chr. als letzter großer Migrationsbewegung datieren lässt, in den Rang einer die Antike abschließende Epochenschwelle erheben.<sup>1087</sup> Möchte man sich schließlich über einen eurozentrischen Blickwinkel erheben und die Entstehung einer außereuropäischen Bewegung von weltgeschichtlicher Relevanz in den Vordergrund stellen, das Ende der Antike also mit einer Erweiterung der europäischen Perspektive auf eine orientalische und eine konkurrierende Erlösungsreligion propagierende Weltmacht verbinden, so könnte man wichtige Ereignisse der islamischen Geschichte – sei es die Hidschra<sup>1088</sup> von 622 n. Chr., sei es der Beginn der islamischen Expansion 632 n. Chr. – als das ausschlaggebende Moment für eine Grenzziehung zwischen den Zeitaltern identifizieren.

Man wird also, je nach Blickwinkel, zu gleichermaßen unterschiedlichen wie unterschiedlich plausiblen Datierungen gelangen, wann die Grenze zwischen Antike und Mittelalter zu verorten sei. In den vorangegangenen Kapiteln wurde die Relevanz des Menschenbildes und der Gottesvorstellung für die Beurteilung historischer Ereignisse herausgestellt, und es lässt sich kaum leugnen, dass das antike Weltbild durch *De civitate Dei* endgültig abgelöst und die ursprüngliche Einheit der politischen und der religiösen Sphäre zerbrochen wurde. Im folgenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit soll für die These argumentiert werden, *die moderne liberale Idee sei ohne das Thema des Mittelalters, die Ausbalancierung der gegenseitigen Ansprüche von weltlicher und geistlicher Herrschaft, nicht denkbar*. Dieses Thema, der theologisch-politische Komplex, wurde durch die augustinische Unterscheidung jedoch überhaupt erst ermöglicht; in der Antike gab es dieses Problemfeld im engeren Sinne noch gar nicht, für das Mittelalter dagegen stellte es die entscheidende Herausforderung dar.<sup>1089</sup> Wenn man eine theologisch-politische Perspektive auf das historische Geschehen wählt und sich dabei auf das durch die lateinische Kirche geprägte West- und Mitteleuropa beschränkt – denn aufgrund der Symphonie von Staats- und Kirchenregiment im Byzantinischen Reich einerseits sowie der islamischen Expansion andererseits lässt sich in den anderen Regionen des ehemaligen Imperium Romanum kaum von einer entsprechenden Relevanz dieser spezifischen Problemstellung sprechen<sup>1090</sup> –, so ist es sicher nicht übertrieben, das Ende der

1084Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.62.

1085Die klösterliche Aufsicht unterscheidet die im christlichen Kontext betriebene Philosophie wesentlich von der arabisch-islamischen. Diese Observanz kirchlicher Autoritäten bedingte in der christlich geprägten Philosophie einen vorsichtigeren Umgang mit den Anforderungen der Offenbarung, die Philosophen waren gleichzeitig immer auch in irgendeiner Weise Theologen. Damit ergaben sich zunächst zwar keine radikalen Positionen wie im Averroismus, allerdings wurden die Schriften so gegen die Zerstörung von religiösen Fanatikern natürlich auch geschützt. Vgl. dazu: Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.361 ff.

1086Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: *Werke 19* [1986], S.493. Wenn Hegel zu einer geschichtlichen Periodisierung herangezogen wird, muss selbstverständlich immer dessen Überzeugung berücksichtigt werden, bei Geschichte handle es sich um einen planmäßigen Prozess, in welchem sich der Weltgeist entfalte.

1087Vgl. allgemein: Wickham, C.: *The inheritance of Rome*, London 2010; ders.: *Framing the early Middle Ages*, Oxford 2007. Die einigende Klammer der Epoche zwischen etwa 400 und etwa 800 n. Chr. stelle demnach die Auflösung der imperialen Einheit des Römischen Reiches dar, die durch die germanischen Migrationsbewegungen bewirkt und beschleunigt wurde.

1088Die *hiğra* (هجرة) bezeichnet die Auswanderung des Propheten Muḥammad von Mekka nach Medina und seine Ankunft dort am 24. September 622 n. Chr. beziehungsweise, nach islamischem Mondkalender, am zwölften Tag des Rabīʿ al-awwal (ربيع الأول). Mit dem Beginn der Übersiedlung, dem 16. Juli 622 oder dem ersten Muḥarram (محرم) beginnt die islamische Zeitrechnung.

1089Hölsle, V.: *Moral und Politik*, München 1997, S.47 ff.; Bernheim, E.: „Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins“ [1896/97], in: Kerner, M. (Hg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 1982, S.60.

1090Elm, E.: *Die Macht der Weisheit*, Leiden 2003, S.160; Seele, P.: *Philosophie der Epochenschwelle*, a.a.O., S.100 f.

Spätantike in einen engen Zusammenhang mit Augustinus' *De civitate Dei* und der darin grundgelegten Unterscheidung von politischer und geistlicher Gewalt zu stellen. Für Ernst Troeltsch stellt Augustinus „Abschluß und Vollendung der christlichen Antike“<sup>1091</sup> dar, ein Urteil, das mit demjenigen Ernst Cassirers zusammengefügt werden kann, der Augustinus, an der „Scheidelinie zwischen zwei Epochen“ stehend, in den Stand „de[s] Pionier[s] des mittelalterlichen Denkens“<sup>1092</sup> erhob. Diese Einschätzungen nimmt Kurt Flasch auf, wenn sich für ihn der Übergang von Altertum zu Mittelalter in der intellektuellen Entwicklung von Augustinus selbst vollzieht.<sup>1093</sup> Der Kirchenvater repräsentiere also beide Epochen gleichermaßen, stehe auf der Schwelle zwischen beiden Denkparadigmen. Dementsprechend lasse sich in seiner Biographie und in seiner Person selbst dieser Wandel exemplarisch darstellen.<sup>1094</sup>

## 3.2 Das Mittelalter im Zeichen des theologisch-politischen Problems

### 3.2.1 Eine Bestandsaufnahme

Den historischen Ort, an dem das theologisch-politische Problem erstmals in vielen seiner Facetten theoretisch wie praktisch ausgefochten wurde, stellt ohne jeden Zweifel das europäische Mittelalter dar. Das besondere Setup, das nach Augustinus' Auflösung der antiken Gewissheiten zumindest mittelbar entstand, sei an dieser Stelle noch einmal kurz dargestellt. Nachdem der Glanz des römischen Weltreichs den germanischen Migrationsbewegungen zum Opfer gefallen war, musste um des Fortbestands der christlichen Religion willen mit den überlieferten heidnischen Traditionen gebrochen werden: die antike Einheit von Kult und Politik wurde aufgelöst, der eschatologische Charakter des Christentums wurde revitalisiert, so dass die Religion von ihrem politischen Gewicht entlastet werden konnte. Gleichzeitig vermochte die kirchliche Infrastruktur den germanischen Invasionen besser standzuhalten als das römische Reich in seiner staatlichen Organisationsform; dementsprechend wurden viele weltliche, mehr auf das diesseitige Gemeinwohl als auf das jenseitige Seelenheil gerichtete, Aufgaben durch geistliche Funktionsträger übernommen.<sup>1095</sup> Dazu erteilte Augustinus, wie eingangs gezeigt werden konnte, dem politischen Gemeinwesen keine vollständige Absage. Er ordnete dessen Relevanz zwar eindeutig dem ewigen Frieden im Himmelreich unter, forderte aber keinen grundsätzlichen Rückzug aus der weltlichen Organisation. Somit konnte seine Lehre den sich nun auch um die irdische Gerechtigkeit kümmernden geistlichen Institutionen als theologischer Orientierungsrahmen dienen.<sup>1096</sup> Mehr noch: Die „metaphysische Entmächtigung“ der weltlichen Gewalt musste, auch wenn dies ursprünglich so nicht beabsichtigt war, beinahe den Versuch provozieren, die politische und religiöse Herrschaft gleichermaßen dem geistlichen Einflussbereich zu unterstellen.<sup>1097</sup>

Infolge dieser Entwicklungen konnte sich nun aber auch ein Dualismus zweier Gewalten verfestigen, die jedoch keineswegs trennscharf voneinander geschieden waren. Während in der griechisch-römischen Antike eine Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre nicht festzustellen war, τὰ πολιτικά im Gegenteil auch Kulthandlungen einschlossen und *religio* nur als integraler Bestandteil des öffentlichen Lebens gedacht werden konnte, deren sorgfältige Ausübung das Wohlergehen des Gemeinwesens garantieren sollte, war die christliche Welt des Mittelalters durch das Neben-, Mit- und Gegeneinander von *sacerdotium* und *imperium* beziehungsweise *regnum* geprägt. Dabei bezeichnet *sacerdotium* die priesterliche, geistliche Gewalt, die im Wesentlichen – sieht man von der konziliaren Bewegung im späten 14. und frühen 15. Jahrhundert ab – dem päpstlichen Primat unterstellt war und in Abgrenzung zum weltlichen Machtbereich konzipiert wurde. Dieser wiederum kann durch die Begriffe *regnum* und *imperium* beschrieben werden. Dabei bezieht sich *regnum* auf den Einflussbereich eines Königs, aber auch

1091Troeltsch, E.: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, a.a.O., S.6 f.

1092Cassirer, E.: *Versuch über den Menschen*, Hamburg 1996, S.26 f.

1093Flasch, K.: *Augustin*, a.a.O., S.10.

1094Seele, P.: *Philosophie der Epochenchwelle*, a.a.O., S.5. Für Seele vollzog sich der Übergang von Antike zu Mittelalter „in und durch und über Augustin hinweg“. Ähnlich urteilt O'Meara, J.: *Understanding Augustine*, Dublin 1997, S.31, der Augustinus als Pontifex zwischen der antiken und der mittelalterlichen Welt charakterisiert.

1095Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.224; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.146.

1096Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.348.

1097Maier, H.: „Augustin (354-430)“, a.a.O., S.77 f.; Peterson, E.: „Zeuge der Wahrheit“, a.a.O., S.217 f.

allgemeiner auf das Königtum als Institution inklusive seiner Legitimitätsansprüche, während *imperium* zusätzlich immer den universalen Charakter des Kaisertums beinhaltet.<sup>1098</sup> Eine klare Trennung dieser beiden Begriffe wird aber, insbesondere von den mittelalterlichen Akteuren, nicht ständig beibehalten. Als weltliche Gegenspieler der Päpste, der Oberhäupter der katholischen Kirche, sind dementsprechend in der lateinischen Christenheit zunächst die fränkischen und später insbesondere die römisch-deutschen Kaiser zu nennen; in den folgenden Jahrhunderten traten auch die Herrscher der aufstrebenden Monarchien Englands, Frankreichs und Spaniens, *regna* ohne theoretisch universalen Anspruch, in den Vordergrund. Die Klassifikation als *weltlicher* Herrschaftsbereich mag dabei insofern irreführend sein, als damit nur der Gegenstand der Machtausübung bezeichnet werden kann, nicht jedoch deren Legitimation oder Beurteilungsmaßstab. Denn auch die weltliche Gewalt betrachtete sich zunächst als Instrument göttlichen Wirkens. Es gilt in diesem Kontext immer zu berücksichtigen, dass das Mittelalter „ein religiöses, kein philosophisches Zeitalter“<sup>1099</sup> war. Es wäre somit unangemessen, die moderne Antithese der Institutionen Kirche und Staat – auch und gerade hinsichtlich der jeweils herrschaftsbegründenden Komponente – auf die mittelalterliche Welt zu übertragen, zumal es gerade die geistliche und nicht etwa die weltliche Gewalt war, die sich zunächst in einer staatsähnlichen Form mit arbeitsteiligen Hierarchien und einem, im vormodernen Sinne, souveränen Oberhaupt organisierte und zudem auch mit dem Begriff *status* experimentierte.<sup>1100</sup>

Die augustinische Konzeption, mit der sich fortan alle Fürsten der lateinischen Christenheit arrangieren mussten, darf auch aus Verbote für das Morgenländische Schisma gelten. Zwar wird dieses üblicherweise erst auf das Jahr 1054 datiert, als sich der päpstliche Gesandte Humbert von Silva Candida und Patriarch Michael I. Kerularios in Konstantinopel gegenseitig exkommunizierten, muss aber als faktischer Vollzug eines sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Prozesses betrachtet werden, in dem die unterschiedliche Beziehung zwischen Politik und Religion eine entscheidende Rolle spielte. Das theologisch-politische Problem entfaltete sich nur im „europäischen“ Kontext der Westkirche, nicht jedoch im Byzantinischen Reich.<sup>1101</sup> Dort setzte sich, natürlich ebenfalls mit Einschränkungen und inneren Konflikten,<sup>1102</sup> *grosso modo* eine Konfiguration durch, welche sich idealtypisch durch eine unkritische und gehorsame Haltung der Kirche gegenüber dem Staat auszeichnete, eine Unterordnung der geistlichen

1098Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.7; Struve, T.: s.v. Sacerdotium, in: LexMA 7, Sp. 1220-1222.

1099Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.175.

1100Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.231; Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.192 f.; Wolin, S. S.: *Politics and Vision*, a.a.O., S.127; Ullmann, W.: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1974, S.87. Zum Souveränitätsbegriff vgl. Wilks, M.: *The problem of sovereignty in the later middle ages*; McCready, William D.: „The Papal Sovereign in the ecclesiology of Augustinus Triumphus“, in: *Medieval Studies* 39 (1977), S.107-205. Zur Verwendung von *status* sh. Augustinus [Triumphus]: *Augustini Triumphi Anconitani Catholici Doctoris summa de potestate ecclesiastica* [1320], qu. LXXXVIII, insb. Articulus I, resolutio, Roma: Ferrarius 1584, S.439.

1101Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.352. Diese Feststellung verweist auf die durchaus mehrdeutige Abgrenzung Europas: erstens, als Teil eines größeren Ganzen, zusammen mit dem islamischen Kulturkreis aufgrund der gemeinsamen abrahamitischen Wurzeln und des geteilten hellenistischen Erbes, gegenüber dem Fernen Osten; zweitens eine Aufteilung innerhalb dieser Gruppierung zwischen der Christenheit und dem Islam; drittens innerhalb des Christentums zwischen lateinischer und orthodoxer Auslegung, wobei sich die lateinische Hälfte nach der Reformation einerseits in einen katholischen und einen protestantischen Teil aufspaltete, sich andererseits aber auch kulturell in weite Teile der Welt verbreitete und insbesondere Amerika und Australien „assimilierte“. Vgl. Brague, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, a.a.O., S.17 ff.; ders.: „Orient und Okzident“, a.a.O., S.46 f.

1102Vgl. dazu Aland, K.: „Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz“ [1955], in: Ruhbach, G. (Hg.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, S.50 ff. Der durch Aland getroffenen Nivellierung der Distanz zwischen Ost und West kann jedoch nicht in vollem Umfang zugestimmt werden, wenngleich sicherlich korrekt ist, dass sich Idealtypen im Sinne Max Webers nie durch geschichtlich verwirklichte Realtypen exakt verkörpert werden. Für die hier untersuchte Fragestellung, inwiefern sich die liberale Idee aus dem theologisch-politischen Problemkomplex herausbilden konnte, ist ohnehin eine genaue Analyse der Situation innerhalb der lateinischen Christenheit wichtiger als die Konstruktion von mehr oder weniger weiten Abständen zu den Ostkirchen.

Sphäre unter die weltliche. Ob man nun von „Byzantinismus“<sup>1103</sup> oder von „Cäsaropapismus“<sup>1104</sup> sprechen oder auf eine Kategorisierung dieser Art verzichten sollte, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Auch wenn Justinian in der sechsten Novelle seines *Corpus iuris civilis* eine Aufgabenverteilung von Priestertum (ιερωσύνη) und Kaisertum (βασιλεία) feststellte,<sup>1105</sup> verblieb jenes doch im Dienste von diesem. Entscheidend dabei ist, dass sich neben der weltlichen Gewalt kein unabhängiger Herrschaftsbereich entwickeln konnte, so dass kirchliche Angelegenheiten als „Provinzen der politischen Verwaltung“<sup>1106</sup> der Einflussnahme des Basileus unterstanden.<sup>1107</sup> Da das Oströmische respektive Byzantinische Reich den barbarischen Angriffen in wesentlich schwächerem Ausmaß unterworfen war als sein westliches Pendant und seine staatliche Integrität letztlich sogar bis zur osmanischen Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 aufrechterhalten konnte,<sup>1108</sup> musste es seine aus der Antike übernommene Herrschaftskonzeption nicht neu justieren. Die durch Eusebius entwickelte Reichsidee konnte in Byzanz folglich weiterleben und das religiös-politische Denken nachhaltig beeinflussen. Im Westen mussten dagegen neue Vorstellungen entwickelt werden, die unter Berücksichtigung des augustininischen Konzeptes der beiden *civitates* das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt völlig neu bestimmen sollten.<sup>1109</sup>

Die Rolle des Mittelalters und insbesondere der politischen Theoriebildung dieser Epoche ist insofern entscheidend für die vorliegende Arbeit, als aus dem Verständnis dieses Zeitalters heraus der historische Rahmen rekonstruiert werden soll, in welchem die Aufklärung überhaupt erst einen weltgeschichtlichen Durchbruch darstellen konnte. Der Aufruf zum „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ wäre unter anderen Umständen gewiss auch unterschiedlich rezipiert worden. Während diese Forderung in der antiken Welt kaum verstanden worden wäre, empfände ihn der moderne Mensch *prima facie* als trivial. Doch belanglos kann dieser Appell keineswegs gewesen sein, führte er doch letztlich nicht nur zu einer gewaltsamen Absetzung der herrschenden und ihrem Selbstverständnis nach durch Gott legitimierten Schicht, sondern darüber hinaus zur Ablösung eines ganzen Deutungsschemas für die Rolle des Menschen innerhalb der Welt. Die Konfiguration dieser historischen Situation soll anhand einer Analyse des theologisch-politischen Problemkomplexes entwickelt werden, der sich den Aufklärern noch ganz unmittelbar präsentierte.<sup>1110</sup> Dabei stehen drei Untersuchungsschwerpunkte im Mittelpunkt, die sich thematisch und insbesondere zeitlich durchaus überschneiden und daher hier nicht in streng chronologischer Folge behandelt werden können.

Zunächst soll, erstens, die institutionelle und begriffliche Ausdifferenzierung der geistlichen und der weltlichen Gewalt anhand des Konflikts zwischen *sacerdotium* und *imperium* nachvollzogen werden, der sich im Investiturstreit zuspitzte. Dieser Widerstreit sollte letztlich die Auflösung der *respublica christiana* zur Folge haben, einer heiligen und durch Gott gestifteten Ordnung, die alle Lebensbereiche umfasste.<sup>1111</sup> Dabei darf die sich infolge dieser Auseinandersetzung verfestigende Scheidung der beiden Gewalten nicht

1103Berkhof, H.: „Die Kirche auf dem Wege zum Byzantinismus“ [1946], in: Ruhbach, G. (Hg.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, a.a.O., S.23, definiert Byzantinismus idealtypisch als „die unkritische, gehorsame und segnende Haltung, welche im Ostreich, dem von Byzanz oder Konstantinopel, und seither in Osteuropa, das wichtigste Kennzeichen der Haltung der Kirche dem Staat gegenüber geblieben ist“. Vgl. auch: ders.: *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*, Zürich 1947.

1104Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, II,9,6, a.a.O., S.690, versteht unter Cäsaropapismus „die völlige Unterordnung der der priesterlichen unter die weltliche Gewalt“, die „historisch in ganz reiner Form streng genommen nicht nachweisbar“ ist.

1105Kaiser Justinian, Einleitung zur VI. Gesetzesnovelle [*Corpus Juris Civilis*] vom 16. März 535: „Von der höchsten Güte des Himmels sind den Menschen zwei erhabene Gottesgaben zuteil geworden: das Bischofsamt und die Kaisermacht. Jenes obliegt dem Dienst an den göttlichen Dingen, diese hat die oberste Leitung der menschlichen Angelegenheiten inne und nimmt sich ihrer mit Hingebung an. Beide gehen hervor aus dem einen und selben Urquell, und sie sind die Zierde des menschlichen Daseins.“ Übersetzung zit. n.: Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.299.

1106Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, II,9,6, a.a.O., S.691.

1107Fögen, M. T.: „Das politische Denken der Byzantiner“, in: *Pipers Handbuch 2*, a.a.O., S.66; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.362.

1108Wickham, C.: *The Inheritance of Rome*, a.a.O., S.81 ff.

1109Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.354. Zum Zusammenhang der mittelalterlichen politischen Theoriebildung und den philosophischen Grundanschauungen des Augustinus, vgl.: Bernheim, E.: „Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins“, a.a.O., S.59-79.

1110Vgl. oben, S.38, Fn. 223.

1111Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.94.



als eine Trennung dessen missverstanden werden, was man in modernen Begriffswelten als „Kirche“ und „Staat“ bezeichnen würde; die *libertas ecclesiae*, die durch Gregor VII. schließlich zur Forderung der päpstlichen Verfügungsgewalt auch über den weltlichen Herrscher eskaliert wurde, reklamierte ursprünglich nur „Eigenständigkeit des geistlichen Öffentlichkeitsfaktors im Reiche“<sup>1112</sup> gegenüber zu weitreichenden kaiserlichen Übergriffen. Ebenso herrschte zunächst noch die „Vorstellung der lateinischen Christenheit als einheitlicher, übernationaler Gemeinschaft“<sup>1113</sup> vor, in welcher auch die weltlichen Herrscher ihre Gewalt *intra ecclesiam*, also „im Schoß der Christenheit [...] und zu ihrem Nutzen ausübten“<sup>1114</sup>. Doch selbst wenn sich heiliges und profanes Recht, geistliche und weltliche Gewalt in Personen und häufig sogar in den Institutionen miteinander vermischten, nicht nur bildlich gesprochen der Papst den kaiserlichen Purpur anlegte und seine Tiara mit einer goldenen Krone schmückte, während der König sich päpstliche Schuhe anzog und unter der Krone eine Mitra trug, handelte es sich doch weiterhin um zwei theoretisch voneinander unterschiedene Sphären.<sup>1115</sup> Diese durch Augustinus gelegten Grundlinien standen für die politische Theorie im Kontext der Westkirche bereits weitgehend fest und konnten nur noch in geringem Maße modifiziert werden.<sup>1116</sup> In einem engen Verhältnis zu diesem Prozess stand, zweitens, die Ablösung einer Ordnung, die die Welt als einen „von Gott gestiftete[n], gelenkte[n] und auf ihn hingearbeitete[n] Kosmos“<sup>1117</sup> interpretierte. Dabei wurde die europäische Ideenwelt durch die Wiederentdeckung und Rezeption des römischen Rechts und der aristotelischen Schriften stimuliert, deren systematische Behandlung – wenngleich die Päpste bereits seit dem 4. Jahrhundert durch Anleihen in römischen Rechtsformeln ihren Machtanspruch zu legitimieren versuchten – im 11. und im 12. Jahrhundert einsetzte und insbesondere im Zusammenhang mit den sich durch die Auseinandersetzung von *imperium* und *sacerdotium* ergebenden Notwendigkeiten theoretischer Verarbeitung der jeweiligen Ansprüche entwickelt wurde. Zuletzt soll, drittens, als wesentliches Ergebnis der Diskussionen dieses Zeitalters der Schritt zum autonomen Individuum als Basis jeglicher staatlicher Legitimität untersucht werden, ein Gedanke, der sich am Vorabend der Aufklärung am Horizont erhob und bei den hervorragendsten Denkern dieser geistesgeschichtlichen Bewegung in seinem Zenit stehen sollte. Er lässt sich in seinen wesentlichen Komponenten erstmals in Thomas Hobbes' *Leviathan* erkennen, durch welchen dieser Abschnitt denn auch beschlossen werden soll.

### 3.2.2 Der Konflikt zwischen *imperium* und *sacerdotium*

#### 3.2.2.1 Die politische Rolle der Päpste

Die augustinische Unterscheidung zwischen dem ewigen himmlischen Frieden und seinem hienieden nur unvollkommen zu realisierenden Abbild bedingt eine Auffassung von Herrschaft, die sich an der Gerechtigkeit Gottes orientiert und sich durch christliche Tugenden auszeichnet: die Regenten befehlen ihren Untergebenen schließlich nicht aus Herrschsucht, sondern in dienstwilliger Beihilfe, nicht aus ehrgeizigem Hochmut, sondern aus fürsorglichem Erbarmen.<sup>1118</sup> Denn ähnlich wie im christlichen Kontext das göttliche Gesetz nicht mehr als Selbstzweck dienen kann, sondern nach dessen Vollendung durch Christus nur noch den Rang eines von verschiedenen Mitteln zum Zweck der Erlösung einnimmt, die letztlich aber allein durch die Gnade des Herrn gewährt werden kann, so darf sich auch weltliche Herrschaft wenigstens in der Theorie prinzipiell nicht als kurzschlüssiges Abbild einer von Gott gesetzten Ordnung verstehen.<sup>1119</sup> Es ist dem Menschen von Gott grundsätzlich nur übertragen, über vernunftlose Wesen zu

<sup>1112</sup>Dempff, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.171.

<sup>1113</sup>Paravicini Bagliani, A.: „Die päpstliche Vormachtstellung (1198-1274)“, in: Engels, O. (Bearb.): *Machtgefülle des Papsttums*, Freiburg 1994, S.615.

<sup>1114</sup>Paravicini Bagliani, A. / Vauchez, A.: „Kirche, weltliche Gewalt und Gesellschaft“, in: Engels, O. (Bearb.): *Machtgefülle des Papsttums*, a.a.O., S.663.

<sup>1115</sup>Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, München 1990, S.205; Prodi, P.: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, a.a.O., S.38.

<sup>1116</sup>Mirgeler, A.: *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz 1961, S.109.

<sup>1117</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.19.

<sup>1118</sup>CD XIX, 14 [1863: II, 333.1-3]: „Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: nec principandi superbia, sed providendi misericordia.“

herrschen, nicht jedoch über seinesgleichen.<sup>1120</sup> Untereinander und vor Gott seien sie alle gleich, die Herrschaft von Menschen über Menschen, mithin die Knechtschaft, sei erst aufgrund der Schwäche des menschlichen Geschlechts als Strafe für die sündigen Neigungen und als Regulativ für die Unfähigkeit, bereits auf Erden jenen himmlischen Friedenszustand zu verwirklichen, in die Welt gekommen.<sup>1121</sup> Eine mit Zwangsgewalt versehene Anleitung zum richtigen Leben (*regimen*) erschien also offenbar nicht nur der Realpolitik, sondern auch der theologischen Theorie notwendig.<sup>1122</sup> Über diesen Mechanismus erhält die weltliche Gewalt eine gewisse Würde, die sie allerdings nicht eigenständig, sondern immer nur durch die Orientierung an der *civitas Dei* gewinnt.<sup>1123</sup> Die Ausübung solch instrumenteller Herrschaft ist immer auf die zugrunde liegende *iustitia* verpflichtet, wobei die augustinische Gerechtigkeitsvorstellung zumindest in der Formulierung an römische Prinzipien anschließen kann. Als klassisch darf folgende Definition aus dem *Corpus iuris civilis* gelten: „Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.“<sup>1124</sup> In dieser Formel werden zwar antike Termini aufgegriffen, jedoch in einen anderen hermeneutischen Kontext gestellt: wenn die weltliche Herrschaft um der Gerechtigkeit (*iustitia*) oder um des Gemeinwohls (*communis utilitas*) willen ausgeübt werden soll, so erhalten diese Ziele ihre inhaltliche Gestalt aus dem christlichen Glauben.<sup>1125</sup> Auch wenn das irdische Dasein eines Christen auf das zukünftige Leben ausgerichtet war, lebte er doch in dieser Welt und sollte somit auch hienieden alle Handlungen an der göttlichen Gerechtigkeit ausrichten. Denn einen Eigenwert hatte das Weltliche nicht, es konnte nur dann Sinnhaftigkeit beanspruchen, wenn es einem spirituellen Zweck diene.<sup>1126</sup> Was aber im Detail als gerecht gelten sollte und wer darüber zu entscheiden habe, die Frage des *quis iudicabit?*, war damit noch nicht beantwortet. Doch da sich sowohl weltliche als auch geistliche Gewalt an den ganzen Menschen richteten, die Zielsetzung der beiden unterschiedlichen Ordnungskonzeptionen sich entweder auf die *civitas humana* oder auf die *universalis civitas christiana* erstreckten, musste die Beantwortung dieser Frage den Zweck und das Ziel einer christlichen Gesellschaft klären. Das Mittelalter war durch jene paulinische Grundlage geprägt, welcher durch ihre eschatologische Orientierung ein teleologischer Charakter zukam und die alle Lebensbereiche erfasste, mithin also kaum sinnvoll zwischen Temporalien und Spiritualien unterscheiden ließ: „*Omnes actiones christianorum sunt ordinatae ad consequendam vitam aeternam*“<sup>1127</sup>. Die Gewalt, die über die Gesetze entscheiden konnte, war letztlich diejenige, der die höchste Autorität in der Welt überhaupt zukommen sollte.<sup>1128</sup>

1119Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.148 ff.; vgl. Römer 10, 4 [Schlachter]: „Denn Christus ist das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt.“

1120Grundlegend 1. Mose 1, 26 [EU]: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.“ Ausgearbeitet wird diese Bibelstelle bei Augustinus, CD XIX, 15 [1977: Bd. II, S.557]: „Vernünftig und nach seinem [Gottes] Ebenbild erschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Geschöpfe herrschen, also nicht Mensch über Mensch, sondern Mensch über Tier. Daher wurden die ersten Gerechten mehr zu Hirten über Vieh als zu Königen über Menschen eingesetzt [...] Denn das Los der Knechtschaft ist, wie man einsehen muß, mit Recht dem Sünder auferlegt.“ („Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationalibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt [...] Conditio quippe servitutis iure intellegitur inposita peccatori.“ [1863: II, 333.12-18].)

1121SS Gregorius I Magnus, *Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job*, Pars II, Caput XV (MPL 76, Sp. 203b): „Omnes namque homines natura aequales sumus“; Bernheim, E.: „Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins“ [1896/97], a.a.O., S.62; Kullmann, W.: *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart 1998, S.427 f. Vgl. oben, S.144, Fn.1061, sowie CD XIX, 10-19.

1122Mierau, H. J.: *Kaiser und Papst im Mittelalter*, a.a.O., S.177.

1123Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, in: *Pipers Handbuch 2*, a.a.O., S.191.

1124CICiv, Inst. 1,1,3: „Die Gebote des Rechts sind folgende: Ehrenhaft leben, niemanden verletzen, jedem das Seine gewähren“. Sh. auch. Ulpian, CICiv, D. 1,10,1: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“. Vgl. dazu: CD XIX, 4 [1863: II, 313.23]: „iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere“, Cicero, *De officiis* I, 15 [1865; VIII, S.6]: „in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique“, *De natura deorum* III, 38 [1864; VII, S.103]: „iustitia, quae suum cuique tribuit“.

1125Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart 1978, S.90 f.

1126Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, in: Sivers, P. v. (Hg.): *Respublica Christiana*, München 1969, S.22.

1127Ullmann, W.: „Grundfragen des mittelalterlichen Papsttums“ [1966], in: Kerner, M. (Hg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, a.a.O., S.226.

1128Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.25 ff.

Die Frage nach der Gerechtigkeit war gerade im Christentum – in deutlichem Unterschied zu Judentum oder Islam<sup>1129</sup> – ohnehin ein systemisches Problem: Die Normen für ein gerechtes Verhalten entstammten nicht der eigenen Schöpfung des Menschen, sondern beruhten auf der göttlichen Offenbarung. Da das Christentum allerdings kein für den politischen Bereich geltendes und in eindeutigen Formeln geronnenes Offenbarungsrecht kennt,<sup>1130</sup> galt es entsprechende Handlungsanweisungen interpretativ zu ermitteln.<sup>1131</sup> Die Ableitung von konkreten Gesetzen aus jenen abstrakten Glaubenssätzen erforderte theologisches Wissen (*scientia*) und inhaltliche Legitimation (*auctoritas*), aber auch Zwangsgewalt (*potestas*), um die am göttlichen Willen orientierte gerechte Leitung der Christen in der Welt nicht nur empfehlen, sondern auch durchsetzen zu können.<sup>1132</sup> Eine Identifikation mit dem weltlichen Bereich samt der Haftung für politischen Misserfolg war der geistlichen Macht jedoch nach den antiken Erfahrungen nicht mehr möglich, der Führungsanspruch konnte also nur indirekt über Einflussnahme auf die weltlichen Herrscher und den einzelnen Christen ausgeübt werden. Die theologische Lehrkompetenz und Autorität indes konnte das mittelalterliche Papsttum wie selbstverständlich einnehmen, galten die Päpste doch als Nachfolger des Apostels Petrus, dem durch Christus selbst die Binde- und Lösegewalt auf Erden übertragen worden war:

„Aber auch ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesem Felsen werde ich meine Gemeinde bauen, und des Hades Pforten werden sie nicht überwältigen. Ich werde dir die Schlüssel des Reiches der Himmel geben; und was immer du auf der Erde binden wirst, wird in den Himmeln gebunden sein, und was immer du auf der Erde lösen wirst, wird in den Himmeln gelöst sein.“<sup>1133</sup>

Zum Verständnis dieses im modernen Deutsch kaum gebräuchlichen Begriffs muss angemerkt werden, dass die Binde- und Lösegewalt (*potestas ligandi et solvendi*) exakt den Termini des römischen Rechts entspricht. Diese Verbindung zwischen theologischen und juristischen Ausdrücken ergab sich beinahe zwangsläufig aus der Übersetzung der Bibel vom Hebräischen und Griechischen ins Lateinische. Um die nomokratischen Begriffe verständlich zu übertragen, konnte sich Hieronymus bei der Anfertigung der Vulgata grundsätzlich nur bei den römischen Rechtskodizes bedienen.<sup>1134</sup> Dem Gesetz kam die Kraft des Bindens und des Verknüpfens zu, es kannte auch die Loslösung von einer Verpflichtung. Gemäß dem römischen Rechtsempfinden kam den Päpsten damit echte Regierungsgewalt zu, die auf Erden prinzipiell

1129Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.243 f. Zum Unterschied zwischen *šarī'a* (شرعية) und *fiqh* (فقه) in der islamischen Rechtslehre, vgl.: Tibi, B.: *Euro-Islam*, a.a.O., S.124: „*Fiqh* ist also das, was ein Mensch denkt, wohingegen die *Schari'a* von Gott im Koran offenbart worden ist. Konstruierte Rechtsnormen sind *Fiqh*, wohingegen das, was von Gott selbst stammt, als *Schari'a* gilt. Im Bewusstsein der Mehrheit der Muslime ist diese Vergöttlichung des Rechts in der islamischen Rechtstradition durch die Verwischung der strikten Unterscheidung zwischen *Fiqh* und *Schari'a* nicht verankert. Somit werden beide miteinander verwechselt. Wenn zum Beispiel ein Sakraljurist ein Rechtsurteil auf der Basis des Koran fällt, ist das eine *Fetwa*, also eine menschliche Rechtsinterpretation. Er beansprucht aber dafür die Qualität eines essentiellen Gottesrechts. Wer dem widerspricht, riskiert, als *Kafir*/Ungläubiger aus dem *Umma*-Kollektiv ausgeschlossen und getötet zu werden, eben weil göttliches Recht widerstandslos hinzunehmen ist. Somit ist jedem Ruf nach Anwendung der *Schari'a* Willkür und Diktatur inhärent.“

1130Dieser feine Unterschied scheint dem deutschsprachigen Feuilleton in Auseinandersetzung mit der Papstrede vor dem Deutschen Bundestag im übrigen völlig entgangen zu sein. Denn auf die Feststellung Benedikts XVI., das Christentum habe, im Gegensatz zu anderen großen Religionen, „dem Staat und der Gesellschaft nie ein Offenbarungsrecht, eine Rechtsordnung aus Offenbarung vorgegeben“, entgegnet stellvertretend für viele seiner Kollegen der Leitartikler der Süddeutschen Zeitung, Heribert Prantl, folgendes: „Benedikts Behauptung freilich, das Christentum habe dem Staat und der Gesellschaft nie eine Rechtsordnung aus göttlicher Offenbarung vorgegeben, ist historisch nicht haltbar. Die katholische Rechtslehre unterscheidet spätestens seit der scholastischen Theorie zwischen dem 'Naturrecht' und dem 'positiv-göttlichen Recht', das aus der Offenbarung hergeleitet und auch für das weltliche Recht für verbindlich gehalten wurde.“ (Prantl, H.: „Der grüne, aufgeklärte Papst“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 23.09.2011, online erschienen als: „Der Glaube versetzt – in Rage“.)

1131Vgl. auch: Arquillière, H.-X.: *Saint Grégoire VII*, Paris 1934, S.232: « C'est la loi de Dieu, interprétée et complétée par l'Évangile et l'Église. »

1132Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.22 f.; Ullmann, W.: „Grundfragen des mittelalterlichen Papsttums“, a.a.O., S.226.

1133Mt 16, 18-19. [Elberfeld] Das im Griechischen vorhandene Wortspiel der phonetischen Ähnlichkeit zwischen Petrus, Πέτρος, und dem Felsen, πέτρα, kann im Deutschen kaum adäquat wiedergegeben werden („καγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν“). Vgl. auch: Mt 18, 18 [Elberfeld]: „Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr etwas auf der Erde bindet, wird es im Himmel gebunden sein, und wenn ihr etwas auf der Erde löst, wird es im Himmel gelöst sein.“; Johannes 20, 23 [Schlachter]: „Welchen ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“

1134Ullmann, W.: „Grundfragen des mittelalterlichen Papsttums“, a.a.O., S.212 f.

keiner Kontrolle unterworfen war. Der Bischof von Rom hatte als Stellvertreter des Heiligen Petrus alle Rechte und Pflichten geerbt und sollte das *corpus fidelium* über die Maßgabe gerechter Gesetze anleiten. Diese biblische Textstelle konnte somit die entscheidende Grundlage für den sowohl geistlichen als auch weltlichen Machtanspruch des Papsttums darstellen.<sup>1135</sup>

Der Gedanke, dass das Urteil eines Klerikers maßgeblich für das Handeln eines Kaisers sei, ist nun keineswegs neu; bereits vor der Urkatastrophe für das antike politische Denken im Jahre 410 war es durchaus nicht selten, dass ein Kirchenmann diesbezüglich theologische Autorität ausübte. Als Beispiel mag Ambrosius, Bischof von Mailand, dienen, der dem Kaiser Theodosius I. die Teilnahme an der Eucharistiefeier zu verweigern ankündigte, falls er für das 390 n. Chr. an den Bewohnern von Thessaloniki verübte Massaker nicht die einem Christen angemessene Reue zeigte; dies wurde, wie man einzuschränken verpflichtet ist, diesem allerdings in höflichem Sprachduktus mitgeteilt und unterschied sich nicht von dem generell gegen einen nicht zur Buße willigen Sünder angewandten Verfahren.<sup>1136</sup> Und auch in den Apostolischen Konstitutionen wurde Mitte des vierten Jahrhunderts die bischöfliche Binde- und Lösegewalt thematisiert.<sup>1137</sup> Doch erst Leo I. (440-461), dem nach seinem Pontifikat als erstem Papst der Beiname „der Große“ verliehen wurde, sollte das Felsengleichnis zu einem tatsächlichen Primat der römischen Bischöfe in der Leitung der gesamten Kirche entwickeln, so dass dem Papst die alleinige und verbindliche Entscheidungsgewalt in wesentlichen Fragen der theologischen Lehre und des christlichen Lebens zugestanden wurde.<sup>1138</sup> Dabei erstreckte sich der Zugriff der geistlichen Gewalt auch weit in den weltlichen Bereich hinein, der weltlichen Organisation wurde in der Tradition des Augustinus unter eschatologischen Gesichtspunkten nur eine sehr begrenzte Rolle zuteil, so dass die Rolle des Kaisertums auf den Schutz der Kirche und den exekutiven Vollzug der päpstlichen Beschlüsse über Recht und Unrecht reduziert wurde.<sup>1139</sup> Dem römischen Bischof allein komme hingegen die Vollgewalt (*plenitudo potestatis*) zu, über die Glieder der Kirche als auch über weltliche Autoritäten zu bestimmen.<sup>1140</sup> Unter Bezugnahme auf das Felsenwort teilte Leo dem oströmischen Kaiser Markian mit, dass es gut sei, wenn dieser die päpstlichen Lehrmeinungen anerkenne: „Eine Sache ist die der weltlichen Dinge, eine andere die der göttlichen; denn außer jenem Felsen, den der Herr als Fundament gesetzt hat, wird keine Konstruktion von Dauer sein. Das Eigene zerstört, wer das Unverdiente begehrt.“<sup>1141</sup> Bei seinem Feldzug für die Suprematie des *sacerdotium* konnte Leo der Große insbesondere davon profitieren, dass die kaiserliche Gewalt unter den germanischen Invasionen erodierte und die katholische Kirche als einzige potentielle Klammer und identitätsstiftendes Element im Westreich verblieb.<sup>1142</sup> Die Missionierung dieser Stämme sollte etwa drei Jahrhunderte später die Entstehung einer weltlichen Macht im „Abendland“<sup>1143</sup> zur Folge haben, welcher sich die Päpste fortan in Abkehr vom Byzantinischen Reich – das ja den eigentlichen Rechtsnachfolger des Imperium Romanum darstellte, was sowohl die Selbstbezeichnung seiner Angehörigen als Ῥωμαῖοι, Rhomäer, als auch die Fremdbezeichnung Byzanz' als روم (*rūm*) dokumentieren – zuwenden konnten.<sup>1144</sup>

1135Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.23 ff.; Canning, J.: *A History of Medieval Political Thought*, London 1996, S.29 ff.

1136Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.69.

1137Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.23 f.; vgl. Funk, F. X.: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Bd. 1, Paderborn 1905, S.118.

1138Denzler, G.: *Das Papsttum*, München 2009, S.22 ff.; Caspar, E.: *Geschichte des Papsttums*, Bd. 1, a.a.O., S.423 ff.; Klein, R.: „Das politische Denken des Christentums“, a.a.O., S.622 f.

1139Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.30; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.355. Vgl.: SS Leo I. Magnus, Epistolae 156, 3 (MPL 54, Sp. 1130a): „debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam“.

1140Auch wenn der Begriff *plenitudo potestatis* systematisch erst von Innozenz III. (1198-1216) zur Beschreibung ausschließlich päpstlicher Machtbefugnisse verwendet wurde, geht er auf Leo den Großen zurück; vgl. Ep. 14, 1 (MPL 54, Sp. 671b): „Vices enim nostras ita tuae credimus charitati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.“

1141SS Leo I. Magnus, Ep. 104 (MPL 54, Sp. 995a): „Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum; nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit (Matth. XVI, 18), stabilis erit ulla constructio. Propria perdit, qui indebita concupiscit.“

1142Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.356.

1143Zur Idee des Abendlandes und insbesondere dieser Abgrenzung vgl.: Droit, R.-P.: *Das Abendland*, Darmstadt 2010, S.11 ff.

1144Caspar, E.: *Geschichte des Papsttums*, Bd. 1, a.a.O., S.558.

Doch zunächst war noch der oströmische Herrscher, gerade nach der Absetzung Romulus' durch Odoaker und damit gleichbedeutend dem Ende des Weströmischen Reiches im Jahre 476, der natürliche Adressat der päpstlichen Bemühungen, die *potestas imperialis* und die *auctoritas sacerdotalis* als zwei prinzipiell unabhängige, wenn auch aufeinander bezogene Bereiche zu verankern; gerade der grundsätzliche Vorrang des Religiösen, den die Päpste postulierten, musste dabei der kaiserlichen Religionspolitik widersprechen. Einstweilen schien sich dieser Konflikt jedoch nicht zu aktualisieren. In einem Brief an den oströmischen Kaiser Anastasios I. betont Papst Gelasius I. (492-496) die harmonische Kooperation sowie die generell als gottunmittelbar begriffene Legitimität der beiden Gewalten, womit er die theoretische Grundlage für die mittelalterliche Zwei-Schwerter-Lehre<sup>1145</sup> und damit die „umfassende Ideologie der Epoche“<sup>1146</sup> schuf:

„Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Auktorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester um so schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben. Denn ihr wißt es, allergnädigster Sohn: Wohl überragt Ihr an Würde das ganze Menschengeschlecht; dennoch beugt Ihr fromm den Nacken vor den Amtswaltern der göttlichen Dinge und erwartet von ihnen die Mittel zum Seelenheil. Ebenso erkennt Ihr, daß Ihr beim Empfang der himmlischen Sakramente, wenn sie geziemend ausgespendet werden, nach geheiligter Ordnung eher der demütig Nehmende, nicht aber der Befehlende seid. In diesen Dingen seid Ihr demnach vom Urteil der Priester abhängig und dürft sie nicht Eurem Willen unterjochen wollen. Wenn nämlich im Bereich der staatsrechtlichen Ordnung auch die Vorsteher der Religion willig anerkennen, daß Euch die kaiserliche Herrschaft durch göttliche Anordnung übertragen ist und deshalb auch sie Euren Gesetzen Gehorsam zu leisten haben, um nicht etwa in weltlichen Dingen Eurer einzig maßgeblichen Befehlsgewalt entgegen zu sein – wie freudig, so frage ich Euch, muß man dann denen gehorsamen, die zur Ausspendung der schauervollen Mysterien gesetzt sind?“<sup>1147</sup>

Gelasius setzt mit diesem Dokument eine theoretische Auseinandersetzung fort, die er bereits als Kanzleischreiber von Felix II. (483-492) federführend unterstützte.<sup>1148</sup> Es ist durchaus umstritten, ob diese Botschaft bereits als verschlüsselter Vorbote hierokratischer Bestrebungen gedeutet werden kann; häufig wird versucht, mit einem Verweis auf die verwendeten Begriffe für eine klare Rangabstufung der beiden Gewalten zu argumentieren.<sup>1149</sup> So lasse sich eine Kontinuität des römischen Dualismus von Senat und Volk noch bei Gelasius feststellen, wenn er der geistlichen Gewalt die *auctoritas*, die traditionelle Geltungsmacht als Attribut des Senates, zuschreibe, während er dem weltlichen Herrscher lediglich *potestas*, also die Amtsgewalt ohne tieferen Legitimationsgrund, zubilligt.<sup>1150</sup> Diese Rangordnung mag für den oben zitierten Brief gelten, jedoch kann nicht unbedingt von einer klaren Trennschärfe in Gelasius' Gebrauch des altrömischen Vokabulars ausgegangen werden, schwankt er doch in der Terminologie und bezeichnet in anderen Schriften bisweilen beide Gewalten als *potestates*, charakterisiert bisweilen sogar die weltliche Herrschaftsbefugnis als *auctoritas*. Generell scheint Gelasius gegenüber dem Kaiser für ein arbeitsteiliges Verhältnis der beiden Machtbereiche zu plädieren.<sup>1151</sup> Zwar argumentiert er, der Kaiser beuge

<sup>1145</sup>Sh. unten, Kapitel 3.2.2.4.2.2, S.180-180.

<sup>1146</sup>Agnoli, J.: „Von der Pax Romana zur Pax Christiana“, a.a.O., S.97.

<sup>1147</sup>SS Gelasius I [492-496], Epistolae Et Decretae, Ep. VIII (MPL 59, Sp. 42a-c): „Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra [al. sacrata] pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis [al. exspectas], inque sumendis coelestibus sacramentis, eisque (ut competit) disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse. Noti itaque inter haec, ex illorum te pende e iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae; quo (rogo) te decet affectu eis obedire, qui pro erogandis veneralibus sunt attributi mysteriis?“, zit. n.: Rahner, H.: *Kirche und Staat im frühen Christentum*, a.a.O., S.257, 259.

<sup>1148</sup>Vgl. Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.31 ff.

<sup>1149</sup>So z.B. bei Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.34 ff.; Ullmann, W.: *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, S.32 ff.; Schulze, H. K.: „Monarchie III“, in: *GG 4*, a.a.O., S.162.

<sup>1150</sup>Schmitt, C.: *Politische Theologie II*, a.a.O., S.60.

<sup>1151</sup>Enßlin, W.: „Auctoritas und Potestas“, in: *Historisches Jahrbuch 74* (1955), S.661-669; Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.46. Vgl. Gelasius, Tractatus IV, c.11, in: Epistolae [Thiel, 1867], S.568: „s. „Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit [...]: ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus

fromm den Nacken vor den Priestern und solle sich in deren Belange nicht einmischen, sei als Sohn der Kirche der mütterlichen Entscheidung unterworfen und dieser zum Gehorsam verpflichtet, jedoch schränkt er dieses Subordinationsverhältnis auf die für das Erreichen des Seelenheils notwendigen Sakramente ein. Der Papst spricht hier eindeutig davon, der Kaiser sei „[i]n diesen Dingen“ – und das heißt eben erst einmal: *nur* in diesen Dingen – vom Urteil der Priester abhängig. Die weltliche und die geistliche Gewalt bekämpfen sich nicht, sondern ergänzen einander. *Sacerdotium* und *imperium* werden als die beiden Ordnungsprinzipien irdischer Herrschaft auf eine Ebene gestellt und zu eigenständigen Größen erhoben, deren Legitimität sich direkt zu Gott zurückverfolgen lasse. Während die christlichen Kaiser für die Erlangung ihres Seelenheils der geistlichen Gewalt bedürfen, benötige diese für weltliche Aufgaben den helfenden Arm der staatlichen Macht.<sup>1152</sup> Das Motiv des Gelasius für diesen Brief war wohl letztlich defensiver Natur und wollte cäsaropapistische Bestrebungen des byzantinischen Herrschers abwenden; es lässt sich nicht folgern, der Papst hätte in der Regierung der Welt in Konkurrenz zum Kaiser treten wollen.<sup>1153</sup>

Zum besseren Verständnis der päpstlichen Position zum Verhältnis der beiden Gewalten ist die Analyse einer Idee aufschlussreich, die das frühe Mittelalter geprägt hat: die paulinische Vorstellung der ἐκκλησία als σῶμα τοῦ Χριστοῦ, der *ecclesia* als *corpus Christi*.<sup>1154</sup> Diese funktionale Konzeption konnte an die antike Auffassung einer organischen Gliederung politischer Verbände anknüpfen und ist charakteristisch für den mittelalterlichen Staatsbegriff und Staatszweck bis zum Investiturstreit.<sup>1155</sup>

### 3.2.2.2 Konvergenz von weltlicher und geistlicher Macht: die *corpus-Christi-Idee*

#### 3.2.2.2.1 *Corpus-Christi-Idee und Westorientierung der Päpste*

Augustinus orientierte sich mit seiner Vorstellung der *civitas Dei* stark an der Idee der *ecclesia* als *corpus Christi*. Dabei bezeichnet *ecclesia* nämlich zunächst nicht nur die Amtskirche im engeren Sinne als zur Institution geronnene geistliche Gewalt, sondern vielmehr die christliche Welt, die Bürgerschaft Gottes im Diesseits, die sich an der perfekten Gemeinschaft im Himmel orientieren soll und für Klerus, Herrscher und Volk gleichermaßen verbindlich ist. Dabei ist die Vorstellung des Leibes notwendigerweise mit einem *caput* verbunden.<sup>1156</sup> Das Haupt über die Glieder des *corpus Christi* bilde Christus als *rex et sacerdos* selbst, während die die ganze Christenheit umfassende *ecclesia* sich analog zum menschlichen Körper aus der Seele als edlerem Teil sowie dem Leib, der sein Leben erst durch die Seele empfangt und dieser somit zum Dienst verpflichtet sei, konstituiere. Gleichwohl könne die Seele nicht ohne Körper bestehen, insofern wird der Leib nicht grundsätzlich abgewertet. Diesem Ideal einer gerechten natürlichen Ordnung (*iustus ordo naturae*) entsprechend werden die weltliche Herrschaft mit dem Leib, die geistliche Herrschaft mit der Seele gleichgesetzt. Beide unterstehen dem Haupt und dienen somit grundsätzlich nebeneinander der heilsgeschichtlichen Aufgabe, die Gottesbürgerschaft auf Erden voranschreiten zu lassen und eine der christlichen Offenbarung angemessene weltliche Ordnungsstruktur zu gewährleisten.<sup>1157</sup> In dieser untrennbaren religiös-politischen Einheit bewegte sich gedanklich auch Gelasius I., der die Idee aufnahm, dass die Welt durch das friedliche Zusammenwirken von Kaiser und Papst regiert und zum christlichen Glauben missioniert werden sollte.<sup>1158</sup> Somit sind weltliche und geistliche Gewalt in einem funktionalen

---

indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur“.

<sup>1152</sup>Klein, R.: „Das politische Denken des Christentums“, a.a.O., S.624.

<sup>1153</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.359; Enßlin, W.: „Auctoritas und Potestas“, a.a.O., S.665; Fuhrmann, H.: *Einladung ins Mittelalter*, a.a.O., S.123.

<sup>1154</sup>Vgl. 1. Kor 12, 12 [Schlachter]: „Denn gleichwie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des einen Leibes aber, obwohl es viele sind, als Leib eins sind, so auch der Christus“

<sup>1155</sup>Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.87, 95.

<sup>1156</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.190; Köhler, O.: s.v. *Corpus Christianum*, TRE 8, S.211; Szabó-Bechstein, B.: *Libertas ecclesiae*, Rom 1985, S.47. Es ist anzumerken, dass die Idee des *corpus Christi* in seiner eucharistischen Bedeutung keineswegs nur metaphorisch, sondern als tatsächlich und gegenwärtig gedacht wurde.

<sup>1157</sup>Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.178; Schulze, H. K.: „Monarchie III“, a.a.O., S.162.

<sup>1158</sup>Klein, R.: „Das politische Denken des Christentums“, a.a.O., S.624.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.359.

Sinne zu verstehen, die staatliche Konzeption des Mittelalters bezeichnet nur sekundär eine territorial festgelegte politische Gemeinschaft, sondern vorrangig ein von Gott zu einem bestimmten Zweck übertragenes Regiment.<sup>1159</sup> Die *ecclesia* stellt also den geschichtlich gegebenen Raum dar, in dem sich das ganze irdische Dasein zu entfalten vermag, und macht damit ein harmonisches Nebeneinander der beiden Gewalten möglich.<sup>1160</sup> Dieses sollte für die nächsten Jahrhunderte und genau so lange Bestand haben, bis sich Konflikte um die Reichweite der jeweiligen Kompetenzen und deren Interpretation ergaben.<sup>1161</sup> Der Dualismus der beiden Universalgewalten war so lange unproblematisch wie *sacerdotium* und *regnum* miteinander kooperierten und keine der beiden Mächte die jeweils andere unterzuordnen versuchte.<sup>1162</sup> In der Tat lässt sich eine solche „Konvergenz [...] politischer und religiöser Herrschaft“<sup>1163</sup> für die Epoche des Frühmittelalters feststellen, in welcher noch keine strikt durchgehaltene institutionelle oder personelle Trennung der beiden Gewalten bestand und diese immer aufeinander bezogen waren.<sup>1164</sup> Dies mag sich insbesondere dadurch begründen, dass dem frühen Mittelalter der Staatsbegriff noch völlig unbekannt war, eher in Personenverbänden gedacht wurde. So wurde der Mensch immer ganzheitlich betrachtet, das Recht und die an der göttlichen Gerechtigkeit orientierten Gesetze erfassten alle Lebensbereiche zugleich. Die Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Funktionsbereiche war eine ähnlich fremde Vorstellung wie eine echte Trennung von *temporalia* und *spiritualia*; der Transzendenzbezug ist ein wesentliches Merkmal dieses Zeitalters.<sup>1165</sup> Dennoch kann man nur von einem Zusammenströmen, einer *en détail* unklaren Konzeption oder einer Vermischung geistlicher und weltlicher Herrschaftsaufgaben sprechen, jedoch nicht von deren Verschmelzung oder gar einer Rückkehr zur Antike. Zumindest die grundsätzliche Unterscheidung von *sacerdotium* und *imperium* blieb jederzeit erhalten, verwirklichte sich auf diesem geschichtstheologischen Fundament aber nicht durch eine Separation von profanen und sakralen Bereichen, sondern eher durch die Nebenordnung zweier Ämter innerhalb der einen christlichen *ecclesia*.

Die entscheidende theoretische Änderung der Perspektive vom Oströmischen Reich in den lateinischen Westen erfolgte unter Gregor I. (590-604), der, ebenfalls mit dem Epitheton „der Große“ gewürdigt, daher bisweilen als „wirklicher Gründer des mittelalterlichen Papsttums“<sup>1166</sup> bezeichnet wird. Der zeitgenössischen Vorstellung der umfassenden *ecclesia* entsprechend, richtete sich Gregors Bestreben auf ein harmonisches Zusammenwirken der beiden Gewalten, wobei er die *regna* als weltliche Instrumente zur Konstruktion einer möglichst idealen irdischen *civitas Dei* betrachtete.<sup>1167</sup> Diese Aufgabenverteilung gestaltete sich im Zusammenwirken mit Byzanz als zunehmend schwierig, zumal der Patriarch von Konstantinopel, Johannes IV. Nesteutes, den Titel des *universalis episcopus* beanspruchte; das Wirken Gregors des Großen orientierte sich demnach mehr und mehr an den staatlichen Verbänden auf ehemals weströmischem Territorium und an verstärkter Mission. Dabei betonte Gregor den Führungsanspruch des Papstes deutlich weniger als manche seiner Vorgänger, wie zum Beispiel Leo der Große, oder seiner Nachfolger, wobei insbesondere Hildebrand von Soana zu nennen ist, der sich als Ehrbezeugung den Papstnamen Gregor VII. geben sollte. Wenn Gregor der Große als erster dem Mönchsstand entstammender Pontifex unter Bezugnahme auf ein Herrenwort<sup>1168</sup> den Amtstitel *servus servorum Dei* einführte, so geschah das vermutlich nicht, um daraus einen versteckten Anspruch auf die Führungsrolle innerhalb der Kirche oder auf das hierokratische Prinzip innerhalb der gesamten Christenheit abzuleiten, da derjenige die größte Macht erhalten müsse, der die meiste Verantwortung zu tragen habe,<sup>1169</sup> sondern darf eher als ein Verweis

1159Ladner, G. B.: „Aspects of Mediaeval Thought on Church and State“, in: *The Review of Politics* 9 (1947), S.405 f.; ders.: „The Concepts of 'Ecclesia' and 'Christianitas' and their Relation to the Idea of Papal 'Plenitudo potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII“, in: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rom 1954, S.50 f.

1160Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.93 f.

1161Köhler, O.: s.v. Corpus Christianum, TRE 8, S.213; Pecknold, C. C.: *Christianity and Politics*, Eugene 2010, S.61 ff.

1162Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.7.

1163Erkens, F.-R.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, a.a.O., S.279.

1164Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.190; Struve, T.: s.v. Sacerdotium, in: LexMA 7, Sp. 1220.

1165Ullmann, W.: „Grundfragen des mittelalterlichen Papsttums“, a.a.O., S.226 f.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.355 f.; Gierke, O. v.: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 3, Berlin 1881, S.514 ff.; Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.190 ff.; Brown, P.: „Society and the Supernatural: A Medieval Change“, in: *Daedalus* 104:2, S.140.

1166Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.159: „the real founder of the medieval papacy“, eigene Übersetzung.

1167Klein, R.: „Das politische Denken des Christentums“, a.a.O., S.626.

1168Mk 10, 44 [Schlachter]: „und wer von euch der Erste werden will, der sei aller Knecht“.

1169So aber Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.158.

auf die bischöfliche Brüderlichkeit gedeutet werden.<sup>1170</sup> Dennoch: Die Wendung nach Westen, die durch Gregor begonnen wurde, sollte die nächsten Jahrhunderte prägen und die bereits angedeutete Trennung inmitten der christlichen Zivilisation verfestigen. Bereits im ausgehenden sechsten Jahrhundert erschienen die fränkischen Könige als natürliche Adressaten des päpstlichen Interesses, da unter Chlodwig I. und dessen Nachfolgern das europäische Kernland zumindest nominell unter einem Herrscher organisiert war. Die Briefe Gregors an die merowingischen Könige zeitigten zu seinen Lebzeiten allerdings keine nennenswerten praktischen Konsequenzen, erst knapp einhundertfünfzig Jahre später sollte sich für das Papsttum die Gelegenheit ergeben, das bereits entworfene Programm in die Tat umzusetzen.<sup>1171</sup>

Ab 730 entzündete sich, parallel zu hohen Tributforderungen des oströmischen Kaisers, eine heftige Auseinandersetzung zwischen Papst und dem byzantinischen Herrscher um die Frage, ob und in welchem Ausmaß Ikonen in der Kirche verehrt und als Mittel zur religiösen Erziehung verwendet werden durften (*Byzantinischer Bilderstreit*). Die Päpste lehnten dabei inhaltlich die ikonoklastischen Bestrebungen des Kaisers ab, mussten sich aber insbesondere gegen diese Art der Einflussnahme Leos III. auf Fragen der orthodoxen theologischen Lehre wenden. So wird kolportiert, Leo III. habe in einem Brief an Papst Gregor II. seinen Anspruch kundgetan, er sei gleichzeitig Kaiser (*imperator*) und Priester (*sacerdos*).<sup>1172</sup> Infolgedessen begannen sich die Päpste aktiv an die fränkischen Könige zu wenden, um gemeinsam gegen die Byzantiner vorzugehen und die geistliche Gewalt aus dem oströmischen Einflussbereich zu emanzipieren. Diese Politik sollte ab 751 n. Chr. zu einem Bündnis von *sacerdotium* und *imperium* führen, das dem Rollenverständnis der beiden Gewalten innerhalb des *corpus Christi* vollständig entsprach.<sup>1173</sup>

Zwar herrschten seit dem fünften Jahrhundert die Merowinger über das Frankenreich, aber bereits unter Pippin dem Älteren oder Karl Martell als Majordomus hatte das Geschlecht der Karolinger faktisch die Herrschaftsmacht im Reich inne; im Jahre 751 n. Chr. wurde Pippin der Jüngere durch einen päpstlichen Beschluss schließlich auch de jure in königliche Würden erhoben. Es sei besser, dass „jener König genannt werde, der die Macht innehatte“<sup>1174</sup>, ließ Papst Zacharias dem karolingischen Antragssteller mitteilen und installierte diesen somit statt des Merowingers Childerich III. als König des Frankenreichs. Dies geschah nun nicht ausschließlich unter theologischen Gesichtspunkten, da sich der Konflikt mit Byzanz immer auch militärisch auswirken konnte und die römischen Besitztümer der Kirche zudem unter ständiger Bedrohung durch die Langobarden standen, der Papst somit des Schutzes eines mächtigen Verbündeten bedurfte.<sup>1175</sup> Doch wie aufgezeigt werden konnte, waren die Päpste im Rahmen der *ecclesia*-Vorstellung immer auf das Zusammenwirken mit den weltlichen Herrschern bestrebt und arbeiteten nunmehr seit anderthalb Jahrhunderten auf die Errichtung eben dieser Allianz mit den fränkischen Königen hin. Es lässt sich keinerlei theologischer Bruch erkennen, wenn die irdisch-politische Herrschaftsgewalt als Hilfsmittel – wenn auch ohne einen ausschließlich aus ihr selbst begründeten Zweck, sondern immer eingebettet in die umfassende Heilsordnung der *ecclesia* – betrachtet wurde, um die in Sünde verstrickte Menschheit zu der von Gott gewollten Ordnung zurückzuführen. In diesem Sinne steht die Erhebung Pippins zum König völlig im Einklang mit der kirchlichen Auffassung, mag sie für die aktuelle politische Lage auch noch so zweckmäßig gewesen sein.<sup>1176</sup> Besonders die Begründung des päpstlichen Beschlusses erscheint diesbezüglich aufschlussreich, lautet sie doch: „ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri“<sup>1177</sup> – damit also die *ordo* nicht gestört werde, mögen *nomen regis* und *regalis*

<sup>1170</sup>Denzler, G.: *Das Papsttum*, a.a.O., S.26 f.; Klein, R.: „Das politische Denken des Christentums“, a.a.O., S.626.

<sup>1171</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.156 ff., 174 f. Dagegen zweifelt Theodor Schieffer an, dass die Initiative zu der Auflösung des engen Verhältnisses von Rom und Byzanz von den Päpsten ausging, vgl.: Schieffer, T.: „Das karolingische Großreich (751-843)“, in: Schieder, T. (Hg.): *Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. I*, Stuttgart 1996, S.569.

<sup>1172</sup>Dagron, G.: *Emperor and priest*, Cambridge 2003, S.158; Wickham, C.: *The Inheritance of Rome*, a.a.O., S.265.

<sup>1173</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.156 ff, 173 f.

<sup>1174</sup>ARF 799: „ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat“.

<sup>1175</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens, Bd. 2,2*, a.a.O., S.46 f.

<sup>1176</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.191; Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.74; Büttner, H.: „Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens“, a.a.O., S.86 f.; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.175.

<sup>1177</sup>ARF 799.



*potestas* in Pippin dem Jüngeren zusammenfallen.<sup>1178</sup> Auch diese Terminologie verweist direkt auf die augustiniische Vorstellung.<sup>1179</sup> *Ordo* bezeichnet folglich keine rein zeitliche Umgebung, sondern die „von Gott gesetzte Weltordnung, die jedem Ding den ihm gebührenden Platz gibt“<sup>1180</sup>. Diese galt dadurch als gestört, dass das Königtum seine Funktion innerhalb des christlichen Orientierungsrahmens mangels Herrschaftsgewalt nicht mehr erfüllen konnte.<sup>1181</sup>

Auch die fränkischen Könige legitimierten ihre Machtposition traditionell durch eine Verbindung zu einer übernatürlichen Sphäre; das „Königsheil“ sollte von militärischem Erfolg über innere Stabilität bis hin zu reichen Ernten verschiedene Aspekte der germanischen Lebenswirklichkeit positiv beeinflussen.<sup>1182</sup> Diese Grundlage wurde seit Chlodwig I. durch die Abstammung ersetzt und das merowingische Geschlecht in eine direkte Linie zu Gott gestellt, so dass für die Herrschaft der Karolinger eine andere und zudem der christlichen Vorstellung angemessenere Legitimationsgrundlage geschaffen werden musste. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass sich kein theologisch reines Christentum in das fränkische Reich vermitteln ließ. Die fortschreitende Christianisierung der germanischen Stämme hatte ohnehin einen Synkretismus aus Christentum und heidnischen Vorstellungen zur Folge,<sup>1183</sup> der durch die päpstliche Unterstützung in – nicht zuletzt infrastrukturell bedingter – Ermangelung effektiver theologischer Kontrollmechanismen zumindest nicht gehemmt wurde. Die christliche Religion wurde gewissermaßen rearchaisiert, wenn das tugendhafte Handeln Strafen vermeiden und den gerechten Lohn garantieren sollte; über die Institutionen des Eides und des Gottesurteils (*ordalium*) spiegelte sich dieses Prinzip auch in der frühmittelalterlichen Rechtsprechung wider. Die biblischen Texte kennen diesen kurzschlüssigen Tun-Ergehen-Zusammenhang aus dem Alten Testament, durch das Christentum, das die Vergebung der Sünden auf die Gnade Gottes, nicht auf Leistung oder Gehorsam zurückführte, wurde er dagegen zumindest theoretisch überwunden. Gleichwohl hinderte dies bereits die römischen Kaiser nach Konstantin wie beschrieben keineswegs, den christlichen Gott in das aus dem Polytheismus übernommene *do-ut-des*-Prinzip einzugliedern, und auch die fränkischen Herrscher orientierten sich diesbezüglich eher an den alttestamentarischen Königen.<sup>1184</sup> An eine Rückkehr zu der äußerst stark am politischen Erfolg ausgerichteten spätantiken Indienstrafe Gottes war nach Augustinus allerdings, dies muss noch einmal betont werden, nicht mehr zu denken. Auch dem tugendhaften Menschen konnte ein unglückliches Schicksal zuteil werden, *vice versa* war dies natürlich ebenso möglich.<sup>1185</sup> Die in allen Handlungen wirksame göttliche Vorsehung (*providentia*) konnte somit nicht ohne weiteres inhaltlich exakt bestimmt werden, die Interpretation war ohnehin nur dem theologisch geschulten Experten möglich.<sup>1186</sup> So ließ sich die grundsätzlich eschatologische Jenseitsorientierung des orthodoxen Augustinismus zwar im germanischen Kontext nicht vollständig umsetzen, die Notwendigkeit einer Interpretation des unergründlichen göttlichen Wirkens in den tatsächlichen Erscheinungen relativierte den Tun-Ergehen-Zusammenhang gleichwohl. So lässt sich denn auch der *Trost der Philosophie* verstehen, den Boethius auch vor dem Hintergrund der eigenen Biographie als zum Tode Verurteilter in seinen letzten Lebensjahren im Kerker fand: Alle providentiellen Fügungen, mögen sie freundlich oder rau erscheinen, seien gerecht, nützlich und daher auch gut, da sie einerseits die Guten entweder belohnen oder prüfen, andererseits die Schlechten entweder strafen oder bessern sollen.<sup>1187</sup> Wenn das Schicksal dem Menschen auch nicht

<sup>1178</sup>Schulze, H. K.: „Monarchie III“, a.a.O., S.146.

<sup>1179</sup>Vgl. oben, S.86, Fn.579.

<sup>1180</sup>Büttner, H.: „Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens“, a.a.O., S.83.

<sup>1181</sup>Schulze, H. K.: „Monarchie III“, a.a.O., S.159 f.

<sup>1182</sup>Ebd., S.158; Büttner, H.: „Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens“, a.a.O., S.86.

<sup>1183</sup>Sundermeier, T.: „Religion, Religionen“, a.a.O., S.414 ff. Zum folgenden Absatz ausführlich: Bohnenkamp, L.: „Regino von Prüm und die religiöse Bedeutung der Geschichtsschreibung im Frühmittelalter“, in: *Concilium medii aevi* 14 (2011), S.289-317, insb.: S.292-295.

<sup>1184</sup>Angenendt, A.: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S.23; ders.: „'Gesta Dei' – 'gesta hominum'“, in: Scharer, A. (Hg.): *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994, S.45 f., 50 ff., 62; Werner, K. F.: „Gott, Herrscher, Historiograph“, a.a.O., S.103.

<sup>1185</sup>Vgl. dazu das Buch Job im Alten Testament sowie, bezogen auf die römischen Kaiser, CD V, 21-26, sh. oben, S.143, Fn. 1057.

<sup>1186</sup>Werner, K. F.: „Gott, Herrscher, Historiograph“, a.a.O., S.94.

<sup>1187</sup>Boethius: *Trost der Philosophie* [De Consolatione Philosophiae], IV, 7, 2-6 [2006: 152 f.]: „Daß alles Glück, sagte sie, zum Guten neigt. [...] da alles Glück, ob freundlich ob rau, um einerseits die Guten zu belohnen oder zu prüfen, andererseits die Schlechten zu strafen oder zu bessern, verhängt wird, so ist alles, weil es gerecht oder nützlich ist, auch gut.“

unmittelbar verständlich ist, so erfüllt es doch eine pädagogische Aufgabe, um den Gläubigen an die Vorläufigkeit des Diesseits zu erinnern und damit auf sein eigentliches Ziel vorzubereiten.<sup>1188</sup>

Das Papsttum war wie gesagt durchaus – wenn man nach modernen Aspekten differenzieren möchte: sowohl aus politischen als auch aus theologischen Gründen – an der Unterstützung Pippins interessiert, und dessen Krone konnte durch die Erhebung des weltlichen Herrschers in ein sakrales Amt innerhalb der *ecclesia* verbunden mit religiösen Sanktionen am effizientesten gesichert werden. Die Implikationen einer theokratischen Monarchie des Kaisers, die schließlich zu einer Sprengung der religiös-politischen Einheitswelt des Mittelalters beitragen sollten, lagen zwar auf der Hand, bezeichneten aber Mitte des achten Jahrhunderts noch nicht die entscheidende Sorge für die geistliche Gewalt. Im Vordergrund standen der Schutz der Kirche und die Ausbreitung des christlichen Glaubens, für die eine starke weltliche Hand benötigt wurde. Das Reich wurde somit als das weltliche Schwert Gottes und als die „Missionsanstalt der Kirche“<sup>1189</sup> betrachtet und durch diese gerade deswegen, aber auch immer nur unter dieser Vorgabe unterstützt. Zudem wurde der fränkische König durch die aktive Unterstützung der Päpste in die Schuld der Kirche gestellt.<sup>1190</sup> In diesem Kontext erscheint auch die Königssalbung nicht als die bloße Übernahme priesterlicher Gebräuche, sondern in der Tat als Ausdruck einer sakralen Funktion. Vollzogen wurde dieser Akt vermutlich erstmals bei Pippin, obgleich in jüngerer Vergangenheit ernsthafte Zweifel an diesem scheinbaren Faktum vorgebracht wurden. Doch unabhängig von der tatsächlichen Historizität dieses Ereignisses ließ sich in den folgenden Jahrzehnten eine Intensivierung der Herrschersakralität feststellen, die auch weniger auf den Salbungsakt gegründet war als vielmehr auf die herausragende Rolle, die der weltliche Herrscher innerhalb der religiösen Größe des *corpus Christi* einnahm.<sup>1191</sup> Die christliche Reichsidee wies einen starken Einheitsgedanken auf: wie es nur einen Gott und nur eine Kirche gebe, so müsse auch ein Imperium unter der Führung eines Monarchen, Christus, existieren. Zu diesem Zwecke, der faktisch auch unter territorialen Gesichtspunkten natürlich nie vollständig verwirklicht werden konnte, fielen dem Kaiser Funktion und Titel eines *rector totius christianae religionis* zu.<sup>1192</sup>

Den eigenen Anspruch auf die Führungsrolle und damit auch einen Schutzschild gegen mögliche despotische Übergriffe des weltlichen Herrschers auf die Kirche versuchten die Päpste durch eine der bekanntesten und folgenreichsten Fälschungen der Geschichte zu untermauern: die Konstantinische Schenkung (*Donatio Constantini ad Silvestrum I papam*). Dieses Dokument wurde im achten Jahrhundert erstellt und als der Feder Konstantins des Großen selbst entstammend<sup>1193</sup> präsentiert; es sollte bis ins fünfzehnte Jahrhundert dauern, bis kurz nacheinander Nikolaus von Kues und Lorenzo Valla die Fälschung nachweisen konnten. Die Urkunde greift die Legende auf, nach welcher Papst Silvester I. den römischen Kaiser vom Aussatz geheilt habe und dieser infolgedessen zum christlichen Glauben konvertiert sei. Zum Dank habe Konstantin den Papst nicht nur zum höchsten Bischof auf Erden und damit über die vier anderen Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria, Antiochien und Jerusalem erhoben, sondern darüber hinaus dem Nachfolger Petri auch die kaiserliche Herrschaftsgewalt samt allen Insignien buchstäblich zu Füßen gelegt und nicht nur treuhänderisch anvertraut, sondern vielmehr für alle Zeiten übertragen.<sup>1194</sup> Damit habe der Kaiser dem Papst auch alle Provinzen der Stadt Rom und Italiens sowie des westlichen Reichsteiles

---

(“Omnem, inquit, bonam prorsus esse fortunam. [...] cum omnis fortuna vel iucunda vel aspera tum remunerandi exercendive bonos, tum puniendi corrigendive improbos causa deferatur, omnis bona, quam vel iustam constat esse vel utilem.”)

1188Fichte, J.: „Providentia – Fatum – Fortuna“, in: *Das Mittelalter* 1,1 (1996), S.12; Goetz, H.-W.: „Fortuna in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung“, in: *Das Mittelalter* 1,1 (1996), S.76.

1189Agnoli, J.: „Von der Pax Romana zur Pax Christiana“, a.a.O., S.100.

1190Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.175 f.

1191Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.110 f.; ders.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, a.a.O., S.282.

1192Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.145.

1193CC, c. 20: „Huius vero imperialis decreti nostri paginam propriis manibus roborantes“.

1194Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.44; CC, c. 12: „Atque decernentes sancimus, ut principatum teneat tam super quattuor praecipuas sedes Antiochenam, Alexandrinam, Constantinopolitanam et Hierosolymitanam, quamque etiam super omnes in universo orbe terrarum dei ecclesias“, no. 11: „et amplius, quam nostrum imperium et terrenum thronum sedem sacratissimam beati Petri gloriose exaltari, tribuentes ei potestatem et gloriae dignitatem atque vigorem et honorificentiam imperialem“. Die Bezeichnung Konstantinopel überführte das Dokument letztlich bei Lorenzo Valla, da die Stadt zu Zeiten der angeblichen Verfassung noch als Βυζάντιον oder Νέα Ρώμη bezeichnet wurde.

überantwortet, während er selbst seinen Herrschaftssitz im Osten errichten wolle.<sup>1195</sup> Silvester habe Konstantin nun zwar großzügig die irdische Herrschaftsgewalt zurückerstattet, doch wurde deutlich, dass diese nur noch von des Papstes Gnaden ausgeübt werden konnte; es stand ihm von nun an folglich jederzeit frei, sie einem weltlichen Herrscher zu entziehen und einem anderen anzuvertrauen oder den Anspruch auf diese Territorien mitunter auch selbst auszuüben. Grundsätzlich sollte man die Konstantinische Schenkung wohl weniger als dreisten Betrug deuten, sondern vielmehr als ein zeitgenössisch durchaus übliches Element, um die päpstliche Ideologie auch in rechtlichen Begriffen auszudrücken und sozusagen nachträglich zu kodifizieren. Denn neu gesetztes Recht stellte für die mittelalterliche Welt ein Oxymoron dar, ein „hölzernes Eisen“. Recht galt als schlechthin nicht veränderbar, dementsprechend musste auch neuen Gedanken die Patina des Alten gegeben werden, indem auf antike Autoritäten oder zumindest auf das Gewohnheitsrecht verwiesen wurde.<sup>1196</sup> Pippin, der sich offenbar in der Tat als in der Schuld des römischen Bischofs stehend betrachtete, griff die Inhalte des Dokumentes denn auch auf und akzeptierte diese als legitime Forderung der Päpste. Nachdem er Papst Stephan II. (752-757) gegen die Langobarden zu Hilfe geeilt war, übereignete er die in erfolgreichen Feldzügen eroberten Gebiete eben jenem – und nicht etwa dem Byzantinischen Reich. Die Pippinischen Schenkungen begründeten damit das Territorium des Kirchenstaates.<sup>1197</sup> Mit der Ernennung Pippins zum *Patricius Romanorum*, zum Schutzherrn der westlichen Christen, anno 754 in der Königspfalz Quiercy „begann die institutionell-rechtliche und machtpolitische Verklammerung des Papsttums mit dem fränkischen Königtum“<sup>1198</sup>. Dabei bedienten sich die Päpste einerseits traditioneller römischer Rechtsbegriffe – das Recht, Patrizier und Konsuln zu ernennen, war in der Konstantinischen Schenkung urkundlich dem Heiligen Stuhl übertragen<sup>1199</sup> –, transzendierten durch deren Anwendung auf die *Romani* statt auf die *respublica Romana* aber gleichzeitig das römische Reich und festigten somit die Rolle des Papsttums als von Byzanz unabhängiges politisches Gebilde *sui generis*, das sich nicht in die traditionellen Kategorien des öffentlichen Rechts einordnen ließ.<sup>1200</sup>

### 3.2.2.2 Die fränkischen Herrscher nach Karl dem Großen

Jedoch schien bereits Pippins Sohn und Nachfolger als fränkischer König eine Unterordnung unter das Papsttum nicht mehr zu akzeptieren. Karl der Große (\*747/8, 768-814) war ohne jeden Zweifel seinen Vorgängern und Nachfolgern an imperialer Befähigung und Charisma deutlich überlegen, konnte damit gleichermaßen an das traditionelle germanische Königsheil anknüpfen wie seine Stellung als sakraler Herrscher untermauern. Das Königtum Karls des Großen trägt durchaus Züge der im Alten Testament bezeugten Theokratie unter König David;<sup>1201</sup> architektonisch äußerte sich diese Auffassung im Aachener Kaiserdom, in dessen Pfalzkapelle Karl sowohl Hauptaltar als auch Kaiserthron errichten ließ. Auch die Zeitgenossen erkannten dies deutlich, als Paulinus von Aquileia dem fränkischen König die Attribute zuerkannte, die eigentlich Christus allein vorbehalten waren: „sit Dominus et Pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator“<sup>1202</sup>. Der Kaiser beschränkte sich nicht nur auf die Verteidigung der Reinheit des Glaubens und den Schutz vor den Angriffen der Heiden, sondern konnte sich zum *rector et defensor ecclesiae* in einem Sinne erheben, der ihn zum mildtätigen und tatkräftigen Regenten über Kirche und Reich gleichermaßen befähigte – immer in Zusammenarbeit mit Papst und Bischöfen zwar, jedoch selbst über die Ausgestaltung dieser Kooperation entscheidend.<sup>1203</sup> So ließ sich Karl

1195CC, c. 17, 18.

1196Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.176 f. Vgl. dazu auch unten, Kapitel 3.2.3.1, S.194 ff. sowie Sprandel, R.: „Über das Problem neuen Rechts im früheren Mittelalter“, in: *ZRG KA* 48 (1962), S.119, der Fälschungen nachweist, in welchen neu geschaffenes Recht nachträglich mit jener Autorität der Tradition ausgestattet wurde.

1197Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.178.

1198Denzler, G.: *Das Papsttum*, a.a.O., S.36.

1199CC, c. 15

1200Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.42 f.; Schieffer, T.: „Das karolingische Großreich (751-843)“, a.a.O., S.545.

1201Schulze, H. K.: „Monarchie III“, a.a.O., S.160.

1202Paulinus Aquileiensis Patriarcha, *Libellus Sacrosyllabus Contra Elipandum* (MPL 99, Sp. 166b).

1203Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.192 f.; Dhondt, J.: *Das frühe Mittelalter*, Frankfurt 1968, S.82 ff.; Staubach, N.: „'Cultus divinus' und karolingische Reform“, in: *FMSt* 18 (1984), S.550 f.; Tellenbach, G.: *Libertas*, Stuttgart 1936, S.73 ff.; Fichtenau, H.: *Das karolingische Imperium*, Zürich 1949, S.64 ff.

der Legende zufolge aus *De civitate Dei* vorlesen und richtete seine Herrschaft an der augustinischen Vorstellung aus; dementsprechend stellen in diesem Zusammenhang politische Formulierungen wie *imperium Christianum* oder *rector populi christiani* Schlüsselbegriffe für die Herrschaftslegitimation und Herrschaftspraxis Karls des Großen dar.<sup>1204</sup> Als Schutzherr der Kirche konnte er sich zudem auf die fränkischen Bischöfe stützen, die zwar theoretisch Rom unterstellt, aber praktisch der Einflussnahme des Kaisers ausgesetzt waren – dass sich eine *potestas verbalis* von einer *potestas realis* unterscheidet, mussten die Päpste mithin bereits vor Bonifaz VIII. erfahren.<sup>1205</sup> Die sakrale Funktion des Kaisers bot dem lokalen Klerus zudem einen willkommenen Vorwand, eine enge Verbindung mit der Monarchie einzugehen.<sup>1206</sup> Somit hatte sich innerhalb weniger Jahrzehnte auch im lateinischen Westen eine für das Papsttum höchst unerwünschte Situation ergeben, die dem Verhältnis zum byzantinischen Osten, der Karl dem Großen durchaus als Vorbild diente, ähnelte.

Nachdem Papst Leo III. (795-816) anno 799 einem Überfall des stadtrömischen Adels knapp entging, der ihn aufgrund dessen umstrittenen Lebenswandels blenden und ihm die Zunge abschneiden wollte, und sich nur durch die Unterstützung Karls des Großen auf dem Stuhl Petri halten konnte, schien das Gewaltverhältnis zwischen *sacerdotium* und *imperium* endgültig aus der Balance geraten zu sein. Zwar durfte der Papst von niemandem gerichtet werden, dennoch behielt sich Karl vor, über das weitere Schicksal Leos zu entscheiden.<sup>1207</sup> Dem Papsttum verblieb im Wesentlichen nur noch ein spirituelles Mittel, um seine theologische Autorität über den karolingischen Herrscher erneut bestätigen zu können: die Erneuerung des abendländischen Kaisertums.<sup>1208</sup> Mit der Kaiserkrönung Karls des Großen im Petersdom am Weihnachtstag des Jahres 800 – nach der im Römischen Reich verwendeten Rechnung des Julianischen Kalenders der Beginn eines neuen Säkulums, da die Jahreswende noch auf den 25. Dezember, den Tag der Wintersonnenwende, festgesetzt war – versuchte Leo III., an den in der Konstantinischen Schenkung dokumentierten Anspruch des Papstes auf den Kaisertitel anzuschließen, den dieser verleihen und erst damit den Herrscher rechtmäßig in sein Amt einsetzen könne. Die Krönung fand dabei aber keineswegs mit der Zustimmung des designierten Kaisers statt, Karl wurde von dieser vielmehr überrascht und hätte, so heißt es, die Kirche zu diesem wichtigen religiösen Fest nicht einmal betreten wollen, wenn er von des Papstes Absicht gewusst hätte.<sup>1209</sup> Denn einerseits wollte Karl keine Konflikte mit der byzantinischen Kaiserin Irene<sup>1210</sup> provozieren, für die der Akt der Kaiserkrönung einen Affront und die unrechtmäßige Usurpation eines oströmischen Titels darstellen musste,<sup>1211</sup> andererseits wollte er sich nicht dem Papst unterordnen und sich in ein Abhängigkeitsverhältnis zu diesem begeben. Seiner eigenen Einschätzung nach war Karl der Große kein Stellvertreter des Papstes, der nach dessen Maßgabe ausgewählt und auch wieder

1204Anton, H. H.: „*Solium imperii* und *Principatus sacerdotum* in Rom“, in: Erkens, F.-R. (Hg.): *Von Sacerdotium und Regnum*, Köln 2002, S.241; Classen, P.: *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz*, Sigmaringen 1985, S.48 ff.; Favier, J.: *Charlemagne*, Paris 1999, S.528 ff.

1205Vgl. unten, Kapitel 3.2.2.4.5, S.193, Fn. 1433.

1206Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, New York 1994, S.179.

1207Fuhrmann, H.: *Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI.*, München 2005, S.101 f.

1208Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.180.

1209Einhard, Vita Karoli Magni, 28 (MGH, SS rer. Germ. 25, S.32): „Quo tempore imperatoris et augusti nomen accepit. Quod primo in tantum aversatus est, ut adfirmaret se eo die, quamvis praecipua festivitas esset, ecclesiam non intraturum, si pontificis consilium praescire potuisset.“ Die neuere Forschung äußert allerdings Zweifel an der Realitätstreue von Karls Biographen, vgl. Schieffer, R.: *Die Karolinger*, Stuttgart 2006, S.103; Fuhrmann, H.: *Die Päpste*, a.a.O., S.103; Beumann, H.: „Studien zur Kaiseridee Karls des Großen“ [1958], in: ders.: *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters*, Darmstadt 1962, S.86 ff.

1210Nach dem Tode ihres Gemahls Leo IV. anno 780 wurde Irene von Athen Mitregentin neben ihrem noch minderjährigen Sohn Konstantin VI. Dieser gelangte nach seiner Volljährigkeit und einem Aufstand des Militärs gegen seine Mutter zur Alleinherrschaft. Nach einer weiteren Rebellion, diesmal von Irenes Verbündeten, wurde der Sohn durch die Mutter geblendet; nach dessen Tod infolge der Verletzungen wurde Irene von 797 bis 802 zur βασίλισσα – entgegen der Legende trug sie diesen Titel weitaus häufiger als die männliche Form des βασιλεύς (sh. James, L.: „Men, Women, Eunuchs: Gender, Sex, and Power“, in: Haldon, John F. (Hg.): *The social history of Byzantium*, Chichester 2009, S.45 f.). Dass mit Irene von Athen eine Frau über das Byzantinische Reich herrschte, öffnete das *window of opportunity* für die Päpste: der Kaiserthron galt dem Westen fortan als verwaist.

1211Nach dem Ausgleich mit Byzanz im Jahre 813 verzichtete Karl der Große auch auf den Rombezug im Titel und bevorzugte es, von einem *imperium occidentale* und einem *imperium orientale* zu sprechen, sh. MGH, Epp. 4, Nr. 37, S.556. Vgl. dagegen den im Kaisertitel enthaltenen Anspruch, das Imperium Romanum zu regieren, in Fn. 1213. Zum Problem der Doppelkaisertums vgl.: Ohnsorge, W.: *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter*, Hildesheim 1947.

abgesetzt werden konnte.<sup>1212</sup> Er wollte im Gegenteil, und das scheint wohl auch die herrschende Meinung seiner Zeitgenossen gewesen zu sein, die Kaiserkrönung nicht als eine durch den Papst durchgeführte *translatio imperii* gemäß der Prophezeiung Daniels, mithin als konstitutiven Akt verstanden wissen, sondern betrachtete sein imperiales Königtum als bereits durch Gott unmittelbar dem Frankenkönig übertragen, was nur noch im Sinne eines offiziellen Aktes durch Leo III. bestätigt werden sollte.<sup>1213</sup> Dem Selbstverständnis Karls des Großen entsprach eher die Art und Weise, wie er selbst im Jahre 813 in der Aachener Kaiserpfalz, das byzantinische Zeremoniell nachahmend, ohne Beteiligung des Papstes seinen Sohn Ludwig zum Mitkaiser erhob.<sup>1214</sup> Demnach intensivierte die Kaiserkrönung zwar die Sakralität Karls, änderte aber substantiell an seinem Regiment wenig.<sup>1215</sup> Das *imperium christianum*, das Karl der Große und dessen theologischer Berater Alkuin anstrebten, war als ein abendländisch-christliches, aber nicht zwangsläufig als ein römisches zu verstehen. Das Frankenreich erstreckte sich dabei in seiner weitesten Ausdehnung von den Pyrenäen bis zum Balkan, kontrollierte somit territorial große Teile der lateinischen Christenheit. Es war ein *christliches* Reich und wollte ein solches auch bewusst sein, konnte damit den in der Weltordnung vorgesehenen Universalcharakter, der Byzanz nicht mehr zugestanden wurde, in einem Maße erfüllen, das weder durch Karls unmittelbare Nachfolger noch durch die römisch-deutschen Kaiser jemals wieder erreicht werden sollte. Wenn Alkuin in einem Brief die Rolle des Papstes innerhalb der arbeitsteiligen Organisation der *ecclesia* auf eine ausschließlich spirituell-sakramentale Funktion beschränkte und dieser die königlichen beziehungsweise ab 800 n. Chr. kaiserlichen Aktivitäten zum Schutze der Kirche nach innen und außen durch sein Gebet unterstützen sollte, so darf dies als Ausdruck dessen verstanden werden, dass Karl den Krönungsakt als Apotheose seiner Position als einzig verbliebener Führer des Christentums interpretierte und sich der päpstlichen Autorität keineswegs unterzuordnen gedachte.<sup>1216</sup> Zwar unterstützte er nach außen, also sowohl gegen Byzanz als auch gegen die römische Nobilität, den Papst, war aber offenbar dennoch der Ansicht, die herausragende Verantwortung für die *ecclesia* zu tragen. Eine Subordination akzeptierte Karl der Große nur hinsichtlich der im engeren Sinne theologischen Lehrautorität des Papstes.<sup>1217</sup>

Nun war ein Herrscher mit dem Charisma – wobei dieser Begriff durchaus in Kontext zum germanischen Königsheil gesetzt werden darf – Karls des Großen keineswegs der Regelfall; er stellte eine außergewöhnliche Figur im Frankenreich und im gesamten Mittelalter dar, insofern lässt sich sein Regiment nicht zu einer allgemeinen karolingischen Herrschaftstheorie erweitern. Er war der Prototyp des *rex et sacerdos*, der an eine christliche und germanisch-heidnische Heilsordnung zugleich anschließen konnte, und als solcher geschichtlich einzigartig, hatte aber dennoch zumindest für das Selbstverständnis der nachfolgenden Kaiser seine Nachwirkungen.<sup>1218</sup> Wenn aber Alkuin das *regnum* Karls gleichberechtigt

<sup>1212</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.142 f.; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.180 f.; Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, in: Lieber, H.-J.: *Politische Theorien*, a.a.O., S.51; Stickler, A. M.: „Imperator vicarius Papae“, in: *MIÖG* 62 (1954), S.189.

<sup>1213</sup>Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.146. Die Einsetzung durch Gott selbst in das heilsgeschichtlich relevante Kaisertum legt auch der vollständige Titel nahe, den Karl der Große ab 800 trug, vgl. MGH, DD Kar. 1, Nr. 197, S.265: *Karolus serenissimus Augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam dei rex Francorum atque Langobardorum*.

<sup>1214</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.143.

<sup>1215</sup>Folglich ist es irreführend, wenn Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.178, davon spricht, Karl habe die Implikationen seiner Salbung ernst genommen. Das theokratische Regiment im Stile eines König David führte der Herrscher bereits vor dem Weihnachtstag des Jahres 800 und vertrat diese Auffassung auch theoretisch, wie gleich dokumentiert werden soll, vgl. die in Fn. 1216 zitierten Briefe.

<sup>1216</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.143; Classen, P.: *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz*, a.a.O., S.49; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.181 f.; Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.145. Vgl. Alcuinus, Epistolae, ep. XCVI (MPL 100, Sp. 304b, Alkuin an Karl den Großen, 799): „O dulcissime decus populi Christiani! o defensio ecclesiarum Christi! consolatio vitae praesentis! Quibus tuam beatitudinem omnibus necessarium est votis exaltare, intercessionibus adjuvare, quatenus per vestram prosperitatem Christianum tueatur imperium, fides catholica defendatur, iustitiae regula omnibus innotescat.“ Sh. auch: Alcuini Epistolae, Nr. 93 (MGH, Epp. IV, S.137, Karl der Große an Leo III., 796): „Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam [...]“.

<sup>1217</sup>Szabó-Bechstein, B.: *Libertas ecclesiae*, a.a.O., S.59 f.; Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.193 f.

<sup>1218</sup>Bosl, K.: „Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter“, in: Grundmann, H. (Hg.): *Gebhardt: Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 1*, Stuttgart 1970, S.778.

neben das päpstliche *sacerdotium* und das byzantinische *imperium* setzte, bei diesen beiden aber die jeweiligen legitimen Amtsinhaber wie Konstantin VI. von den eigenen Verwandten abgesetzt oder wie Leo III. in ihrer Macht beschnitten wurden und somit dem fränkischen König die Führung der Christenheit zukommen müsse, so blieb dies zunächst auf die Person Karls des Großen und die gegebenen historischen Umstände beschränkt. Dessen Nachfolger entwickelten jedoch nicht diese politische Brillanz, dementsprechend konnte die päpstliche Ideologie mit abnehmender tatsächlicher Herrschaftsmacht der fränkischen Könige stärker an Einfluss gewinnen.<sup>1219</sup>

Die Konsequenzen des Jahres 800 wurden folglich erst bei den karolingischen Königen nach Karls Tod sichtbar. Sowohl die Papalisierung der Kaiserkrönung als auch die Verpflichtung des Kaisers auf den Schutz der römischen Kirche sind Ausdruck des starken Rombezugs des abendländischen Kaisertums. Besonders signifikant für das Zusammenspiel von *regnum* und *sacerdotium* präsentiert sich die Herrschaft von Ludwig dem Frommen (\*778, fränkischer König 814-840, römischer Kaiser 813-840), jenem Sohn Karls des Großen, der von seinem Vater eigenhändig zum Mitkaiser gekrönt wurde. Traditionell wurde die Thronfolge im fränkischen Reich nach dem Prinzip einer gleichmäßigen Aufteilung des gesamten Territoriums unter den Söhnen des Herrschers organisiert. Die Einheit des Reiches, die nunmehr nicht nur eine machtpolitische, sondern vielmehr eine theologisch fundierte Forderung<sup>1220</sup> darstellte, könnte so aber bloß zufällig erhalten werden. Ludwig installierte daher 817 eine neue Reichsordnung (*ordinatio imperii*), in welcher, die christliche Einheitsidee verwirklichend, prinzipiell ausschließlich der älteste Sohn zur Thronfolge berechtigt war; unter Ludwigs Söhnen sollte das Reich noch ungleichmäßig aufgeteilt werden, eine weitere Aufspaltung in den folgenden Generationen wurde aber untersagt. Es ist durchaus verständlich, dass sich in den folgenden Jahren innerhalb der karolingischen Dynastie Widerstand regte, der zu gewaltsamen Auseinandersetzungen führte, in welchen der Kaiser auch seinen Verwandten gegenüber gegen das christliche Liebesgebot verstoßen hatte und welchen des Kaisers Neffe, Bernhard von Italien, zum Opfer fiel. Die anschließende Überwindung der Zerwürfnisse sollte auch religiös manifestiert werden, deshalb fand sich Ludwig der Fromme im Jahre 822 in der Kaiserpfalz von Attigny zu einem öffentlichen Bußakt ein.<sup>1221</sup> Dieses Ereignis darf nun aber nicht unter einem modernen Blickwinkel fehlinterpretiert werden als Vorläufer von Canossa, als hierokratische Tendenz der geistlichen Gewalt, der sich der weltliche Herrscher nur widerwillig gefügt hätte. Im Gegenteil, die Buße von Attigny stellt den Schlüssel zum Verständnis der engen Verwobenheit von *regnum* und *sacerdotium* im Mittelalter und insbesondere bei den karolingischen Nachfolgern Karls des Großen dar.<sup>1222</sup> Das kaiserliche Bekenntnis der in den bewaffneten Konflikten begangenen Sünden wurde von einem Bußakt der anwesenden Bischöfe begleitet und sollte dazu dienen, das zwangsläufig bei der Herrschaftsausübung anfallende Unrecht zu sühnen.<sup>1223</sup> Diese Forderung ergab sich unmittelbar aus dem theologisch begründeten Herrschaftsverständnis. Sie darf also nicht als schmachvolle Demütigung des Kaisers gelten, sondern vielmehr als die wirkungsvolle Ausübung seiner Leitungsaufgaben, indem er als Mittler zu Gott und als *rector totius christianae religionis* Buße für die begangenen Sünden erbat und damit das Reich mit Gott versöhnen wollte. Die christliche Demut, die Ludwig in Attigny unter Beweis stellte, galt im Rahmen der spirituellen *ordo*-Vorstellung mitnichten als Zeichen von Schwäche.<sup>1224</sup> Der Kaiser handelte gemeinsam mit den Priestern innerhalb einer Verantwortungsgemeinschaft, die eine christliche Ordnung im Sinne der *civitas Dei* bei aller menschlichen Schwäche auch auf Erden verwirklichen sollte. Demnach bezeichnen die Ereignisse des Jahres 822 keinen

<sup>1219</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.182. Vgl. Alcuinus, *Epistolae*, ep. XCV (MPL 100, Sp. 301b-302a, Alkuin an Karl den Großen, 799): „Nam tres personae in mundo altissimae hucusque fuerunt: [id est], apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet. Quid vero in eo actum sit, qui rector praefatae sedis fuerat, mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. Alia est imperialis dignitas, et secundae Romae saecularis potentia. Quam impie gubernator imperii illius depositus sit, non ab alienis, sed a propriis et concivibus, ubique fama narrante crebrescit. Tertia est regalis dignitas, in qua vos Domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi Christiani disposuit: caeteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus Ecclesiarum Christi inclinata recumbit.“

<sup>1220</sup>Vgl. oben, S.160, Fn. 1192.

<sup>1221</sup>Schieffer, R.: *Die Karolinger*, a.a.O., S.121.

<sup>1222</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.146 f.

<sup>1223</sup>MGH, Capit. I, Nr. 174, S.357.

<sup>1224</sup>MGH, SS 2, Kap. 35, S.626.

Tiefpunkt der imperialen Macht, sondern zeigen ganz im Gegenteil das sazerdotale Wirken Ludwigs des Frommen in seinem deutlichsten Ausmaß.<sup>1225</sup>

Als Ludwig im Jahre 823 ein weiterer Sohn, der spätere römische Kaiser Karl der Kahle, geboren wurde, revidierte der Herrscher die zuvor getroffene Nachfolgeregelung und provozierte damit den Aufstand der älteren Söhne. Infolge dieser Auseinandersetzungen wurde Ludwig der Fromme zwischenzeitlich faktisch, nachdem ihn sein Heer 833 am „Lügenfeld“ zu Colmar verlassen hatte, seiner Regierungsmacht enthoben und musste 833 in Soissons, in Anschluss an das bischöfliche Gericht von Compiègne, erneut Kirchenbuße leisten. Anders als in Attigny elf Jahre zuvor stellte Ludwig nun nicht mehr den seiner Verantwortung um das Reich bewussten Kaiser dar, sondern erschien als abgesetzter Herrscher, der um das eigene Seelenheil fürchten musste. Dennoch lassen sich eindeutige Parallelen zwischen beiden Ereignissen feststellen, sie entstammten beide derselben Logik des weltlich-geistlichen Synergismus des früheren Mittelalters. Vor das bischöfliche Gericht gestellt wurde Ludwig – befördert durch die machtpolitischen Interessen seines Sohnes und Kontrahenten Lothar, der den Vater als Herrscher unmöglich machen wollte – in erster Linie aufgrund seiner Aufhebung der Thronfolgeordnung von 817 und der damit verbundenen Aufteilung des Reiches. Die Reichseinheit war nun aber, aus einer modernen Perspektive häufig missverstanden, gerade kein politisches, sondern ein theologisches Ziel. Sie stellte die notwendige Voraussetzung für eine Durchdringung aller Lebensbereiche mit der christlichen Gesinnung dar, ohne sie war die Schaffung einer gerechten göttlichen Ordnung nicht möglich, das Seelenheil aller Untertanen galt somit als gefährdet. Dies betonte insbesondere Erzbischof Agobard von Lyon (769-840), der die politische Teilung des Karolingerreiches als dem christlichen Glauben widersprechend betrachtete, da die Einheit der Christenheit im irdischen Reich die Vorstufe der noch zu verwirklichenden spirituellen Einheit des *corpus Christi* darstelle.<sup>1226</sup> Es stellt insofern auch keine Entwertung der weltlichen Gewalt dar, wenn Gregor IV. im Zuge der Auseinandersetzungen am „Lügenfeld“ die fränkischen Bischöfe im Gefolge Ludwigs des Frommen ermahnt, dass das *sacerdotium* mit seiner Verantwortung für die Seelen der Menschen immer über der imperialen Herrschaft stehe.<sup>1227</sup> Aus diesem Verständnis heraus lassen sich denn auch keine ausgeprägten hierokratischen Tendenzen feststellen, in welchen das *sacerdotium* die Rechte und Pflichten des Kaisertums bei Soissons angezweifelt oder gemindert hätte. Die Übergriffe richteten sich ja gerade gegen Ludwig den Frommen als abgesetzten Kaiser, sozusagen als Person, der seine von Gott übertragenen Pflichten nicht angemessen erfüllt habe; sie richteten sich aber keineswegs gegen das *imperium* als solches. Man griff somit zwar den fehlgeleiteten Amtsinhaber an, trat aber gleichzeitig für die Institution des Kaisertums ein, deren Relevanz für die Verwirklichung der sakralen Ordnung völlig anerkannt wurde. Bei dieser „loyale[n] Revolution gegen den Kaiser“<sup>1228</sup> handelte man nicht *contra cæsarem*, sondern im Gegenteil *pro cæsare*.<sup>1229</sup>

### 3.2.2.2.3 Kleines Zwischenfazit: eine religiös-politische Einheitswelt?

An dieser Stelle gilt es Ernst-Wolfgang Böckenfördes Urteil über die angebliche „religiös-politische Einheitswelt“<sup>1230</sup> des frühen Mittelalters zu diskutieren. Dieses charakterisiert das Verhältnis zwischen *sacerdotium* und *regnum* als Ausprägungen einer universalen *ecclesia* wie folgt:

„Diese Ordnung war nicht nur 'christlich' bestimmt in der Weise, daß das Christentum anerkannte Grundlage der politischen Ordnung war, sie war in sich selbst, in ihrer Substanz, sakral und religiös geformt, eine heilige Ordnung, die alle Lebensbereiche umfaßte, noch ganz ungeschieden nach 'geistlich' und 'weltlich', 'Kirche' und 'Staat'. Das 'Reich' lebte nicht aus römischem

<sup>1225</sup>Generell zu diesem Absatz: Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.148 f.; Staubach, Nikolaus: „Cultus divinus' und karolingische Reform“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S.546-581, hier: S.558 f.

<sup>1226</sup>Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.76 ff.; vgl. insbesondere MGH, Epp. 5, IV (Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae), Nr. 3 (Adversus legem Gundobadi), S.158-164; Nr. 15 (Flebilis epistola de divisione imperii Francorum inter filios Ludovici imperatoris), S.223-226.

<sup>1227</sup>Gregor IV. an die fränkischen Bischöfe [833], MGH, Epp. 5, IV, Nr. 17, S.228: „Neque ignorare debueratis maius esse regimen animarum, quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale.“

<sup>1228</sup>Schieffer, T.: „Das karolingische Großreich (751-843)“, a.a.O., S.590.

<sup>1229</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.149 f.

<sup>1230</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.96.

Kaisererbe, wenngleich es daran anknüpfte, sondern aus christlicher Geschichtstheologie und Endzeiterwartung, es war das Reich des *populus christianus*, Erscheinungsform der *ecclesia*, und als solches ganz einbezogen in den Auftrag, das 'regnum Dei' auf Erden zu verwirklichen und den Ansturm des Bösen im gegenwärtigen Äon aufzuhalten (kat-echon). Kaiser und Papst waren nicht Repräsentanten der geistlichen oder der weltlichen Ordnung, beide standen vielmehr *innerhalb* der *ecclesia* als Inhaber verschiedener Ämter (*ordines*), der Kaiser als Vogt und Schirmherr der Christenheit ebenso eine geweihte, geheiligte Person (*Novus Salomon*) wie der Papst: in beiden lebte die *res publica christiana* als religiös-politische Einheit. Das politische Geschehen war so von vornherein eingebun[d]en in das christliche Geschichtsbild, erhielt von ihm aus seine Richtung und seine Legitimation.<sup>1231</sup>

Dieser Diagnose ist zunächst im Wesentlichen zuzustimmen, da man im Mittelalter in der Tat von der *ecclesia* als religiös-politischer Handlungsgemeinschaft sprechen muss, in welche Kaiser und Episkopat gleichermaßen eingegliedert waren und, gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis und auch aus der Perspektive ihres jeweiligen Gegenüber, eine theologisch legitimierte Funktion ausüben sollten. Von einer „Einheitswelt“ kann man also insofern sprechen, als alle Ereignisse innerhalb dieses ideengeschichtlichen Kontextes interpretiert werden müssen und von rein politischen oder rein religiösen Handlungen in diesem ganzheitlichen und spirituell-eschatologischen Bezugsrahmen kaum sinnvoll gesprochen werden kann.<sup>1232</sup> Die Bußakte von Attigny und Soissons, die man unter einem modernen Blickwinkel völlig falsch verstehen würde, dienen diesbezüglich als klarer Nachweis. Das Reich erhielt seine Legitimation nicht aus sich selbst, sondern war Mittel zum Zweck: es sollte den Tag des Jüngsten Gerichtes aufhalten und gleichzeitig den göttlichen Willen auf Erden vollstrecken. Um den angemessenen Rahmen für die irdische Pilgerschaft zu schaffen, sollte der Frieden gewahrt und Gerechtigkeit geübt werden; wie letztere jedoch genau auszugestalten sei und welches Organ über diese letztverbindlich zu entscheiden habe, blieb immer eine potentiell konfliktträchtige Streitfrage.<sup>1233</sup>

Böckenförde verschärft sein Urteil allerdings noch und präzisiert, das Christentum habe „bald nach seiner Emanzipation durch Kaiser Konstantin die Funktion und Stelle der antiken Polis-Religion übernommen, war zum öffentlichen, die Lebensordnung bestimmenden Kult des Reiches geworden“<sup>1234</sup>. Diese Aussage mag der oben<sup>1235</sup> vertretenen These zweier grundsätzlich unterschiedener Sphären widersprechen, daher muss diese genauer untersucht werden. Einerseits schloss der christliche Glaube funktional tatsächlich an das altrömische Prinzip des synallagmatischen Leistungsaustausches zwischen Götterwelt und Menschenwelt an; andererseits wurde diese enge Verbindung spätestens mit dem Einfall der Westgoten in Rom und durch Augustinus' Abhandlung über die beiden *civitates* aufgehoben. Diese aktualisierte Differenzierung zwischen einem diesseitigen und einem jenseitigen Bereich im Allgemeinen und die Idee des eschatologischen Vorbehalts im Besonderen wurden nicht rückgängig gemacht, die Eigenständigkeit der beiden Gewalten und die Vorstellung der universalen *ecclesia* wurden im Gegenteil sogar auf dem Fundament dieser Entscheidung konstruiert. Sowohl Mittelalter als auch Antike zeichneten sich durch eine „religiös-kultische Durchformung des gesamten Daseins“<sup>1236</sup> aus. Daher ist zunächst kaum von der Hand zu weisen, dass die mittelalterliche *res publica christiana* von außen betrachtet das Bild eines nicht zu entwirrenden Geflechts von sakralen und weltlichen Aufgaben bot, das durchaus an die ursprüngliche politisch-religiöse Einheit der antiken Vorstellungswelt erinnerte. Doch auch wenn sich *sacerdotium* und *regnum* im Mittelalter teilweise bis zur Unkenntlichkeit miteinander vermischten und ohnehin immer aufeinander bezogen waren,<sup>1237</sup> so lässt sich doch *nur* in der Antike eine wirkliche Verschmelzung beziehungsweise eine ursprüngliche Einheit der Gewalten konstatieren. Unter Umständen schien die Differenzierung zwischen weltlichem und geistlichem Aufgabenbereich zwar in der Interpenetration der beiden Gewalten unterzugehen, insbesondere unter der Ägide von charismatischen und politisch ungemein erfolgreichen Herrschern wie Karl dem Großen, doch hörte sie zumindest theoretisch nicht auf fortzubestehen und konnte somit immer wieder reaktiviert und tatsächlich aktualisiert werden. Rémi

<sup>1231</sup>Ebd., S.94 f.

<sup>1232</sup>Vgl. auch oben, Kap.3.2.2.1, S.152, Fn. 1127.

<sup>1233</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.377.

<sup>1234</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.95.

<sup>1235</sup>Sh. S.151, Fn.1115 sowie S.155, Fn. 1147.

<sup>1236</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.95.

<sup>1237</sup>Borst, A.: „Der Streit um das weltliche und das geistliche Schwert“, in: ders.: *Barbaren, Ketzer und Artisten*, München 1988, S.99.



Brague formuliert die im Christentum aktualisierte Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre noch deutlicher:

„Le politique et le religieux sont deux instances indépendantes qui se sont croisées et décroisées, sans jamais cependant se confondre; et ce, en dépit de tentatives pour les mettre en accord, au profit tantôt de l'une, tantôt de l'autre. S'il y a eu coopération, il n'y a jamais eu confusion.“<sup>1238</sup>

Dazu trug zweifelsohne auch die Tatsache bei, dass sich das Christentum gegen die bereits bestehende politische Macht des römischen Imperium behauptet hatte und sich in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz gegen Unterdrückung und Verfolgungen erwehren musste.<sup>1239</sup> Es hatte sich des Staates also über den Umweg der Gesellschaft erst zu einem Zeitpunkt bemächtigt, als sich eine gegenüber der politischen Gemeinschaft und dem Diesseits skeptische Einstellung bereits in den theologischen Fundamenten herausgebildet hatte. Die Religion hatte sich außerhalb und in Konkurrenz zu einem weltlichen Träger entwickelt, „Kirche“ und „Staat“, um sich den modernen begrifflichen Schablonen zu bedienen, waren also von Anfang an nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch getrennt.

Die beiden Gewalten konnten nur so lange in einem friedlichen Miteinander koexistieren oder sich im Idealfall sogar komplementär ergänzen, wie die Interpretation *beider* Seiten über die Reichweite und die jeweiligen Kompetenzen des eigenen wie des anderen Amtes übereinstimmten. Denn beide Gewalten waren wechselweise der jeweils anderen in einem bestimmten Aufgabenbereich unterworfen, die „christlichen Kaiser sind für das ewige Leben auf die Päpste und die Päpste für die zeitlichen Dinge auf den Gebrauch der kaiserlichen Anordnungen verwiesen. [...] Die priesterliche Gewalt ist auch für das Seelenheil der Kaiser vor Gott verantwortlich, die Kaiser sind nur der moralischen Jurisdiktion unterworfen, die geistlichen Vorsteher aber auch dem kaiserlichen Willen *ad ordinem disciplinae* unterstellt und den irdischen Gesetzen im Gehorsam verpflichtet, weil auch das Imperium [...] durch göttlichen Willen übertragen ist“<sup>1240</sup>. Das *regimen christianum*, das eine zielgerichtete und lenkende Herrschaftsfunktion um der Verwirklichung einer *civitas Dei* willen beschreibt, benötigte zu diesem Zwecke zwei aufeinander zugeordnete und insofern einer Einheit zugehörige Gewalten. Doch gerade dieser Einheitscharakter impliziert die Unterscheidung, beinhaltet die Abgrenzung der Aufgabengebiete beider Sphären untereinander, über die hinweg die Zuordnung vollzogen werden sollte.<sup>1241</sup> Solange man sich auf eine Gleichordnung oder zumindest ein Nebeneinander einigen konnte, ähnelte die Situation phänotypisch der Antike. Doch genotypisch ging das Mittelalter nicht hinter die paulinische oder augustinische Unterscheidung zurück, was die Möglichkeit einer Rangordnung der beiden Gewalten und damit auch die Gefahr von Konflikten, die die phänotypische Einheit auseinanderreißen konnten, latent fortbestehen ließ. Allein die Möglichkeit, dass politische und kultische Ziele einander widersprechen und nicht komplementär aufeinander bezogen sein könnten, war sicherlich kein antiker Gedanke.<sup>1242</sup> Die Differenzierung und das Spannungsverhältnis zwischen *regnum* und *sacerdotium* blieb, an dieser Stelle muss Böckenfördes Urteil widersprochen werden, im Mittelalter zumindest unter der Oberfläche immer präsent. Schließlich konnten sich erst durch die Existenz einer solchen Unterscheidung diejenigen Konflikte entzünden, die vom Investiturstreit bis zu den Konfessionskriegen dieses Zeitalter prägen sollten. Die Deutungshoheit über eine gottgemäße und gerechte Ordnung, die es auf Erden zu verwirklichen galt, stellte zudem eine Arena des möglichen Widerstreits dar, da beide Gewalten sich zu deren Interpretation befugt ansahen. Diese Überschneidung der Aufgaben war der antiken politischen Gemeinschaften unbekannt, die sich weitgehend auf die Einforderung der Teilnahme an öffentlichen Kulthandlungen beschränkten. Insofern sollte die mittelalterliche religiös-politische Einheitswelt von derjenigen der Antike deutlich unterschieden werden.

---

1238Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.429 f.

1239Ebd., S.70 f.

1240Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.141 f.

1241Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.6 f.

1242Vgl. oben, S.136, Fn. 1002.

### 3.2.2.3 Von einer Nebenordnung zur Hierarchie

Grundsätzlich war sich das Mittelalter als „in seinen Wertkategorien vollends verchristlichte[s] Zeitalter“<sup>1243</sup> der Eigenständigkeit von *sacerdotium* und *regnum* immer bewusst, empfand diesen Dualismus aber nicht als schroffen Gegensatz von Staat und Kirche, sondern eingebettet in die universale Bestimmung der *ecclesia*. Wenn sich die geistliche Gewalt also nach dem Tode Karls des Großen aus der Umklammerung des weltlichen Herrschers befreien wollte, so wurde damit nicht grundsätzlich angezweifelt, dass diesem von Gott die Kirche zu Leitung und Schutz übergeben worden sei. Es lässt sich also nicht von einem „ersten Investiturstreit“<sup>1244</sup> sprechen, wenn sich beispielsweise Abt Wala von Corbie um eine deutlichere Bestimmung der jeweiligen Aufgabenbereiche bemühte; noch das Konzil von Yütz hielt 844 urkundlich fest, dass den karolingischen Herrschern die Leitung der *ecclesia* zustehe.<sup>1245</sup> Der „Versuch einer begrifflich klaren Abgrenzung“<sup>1246</sup> der beiden Gewalten sollte unter explizitem Rückgriff auf die gelasianische Lehre erstmals bei der Synode von Paris des Jahres 829 und in dessen Folge bei Jonas von Orléans unternommen werden, der die Akten des Konzils anschließend redigierte.<sup>1247</sup>

Insbesondere verfestigte sich auf dem Fundament einer hierarchisch strukturierten gerechten Ordnung die Auffassung, dass die weltliche Herrschaft dem Kaiser von Gott als Dienst (*ministerium*) anvertraut sei. Während die literarische Gattung der Fürstenspiegel grundsätzlich das normgerechte Verhalten des Herrschers behandelte und an dessen individuelles Gewissen appellierte, ein christliches und barmherziges Regiment zu führen, geht die Betonung des Amtscharakters von Herrschaft einher mit einer deutlicheren Formulierung der imperialen Pflichten.<sup>1248</sup> Besaß die weltliche Herrschaft ohnehin keinen Eigenwert unabhängig von der universalen Ordnung, in welche sie eingefügt war, so wird nun deutlich, dass sich der Besitz des *regnum* nicht allein durch die kaiserliche Würde rechtfertigt. Vielmehr entstehe diese Legitimität erst durch eine gute, der Dienstverpflichtung gegenüber dem Herrn angemessene Herrschaftspraxis, also durch die Eignung (*idoneitas*) zum Amt. Damit kann das Herrschaftsamt anhand der Erfüllung der mit ihm verbundenen Aufgaben beurteilt und letztlich auch davon abhängig gemacht werden.<sup>1249</sup> Erst durch diese Differenzierung zwischen dem Kaiser als Person und dem Kaisertum als Institution, die bereits auf die Unterscheidung der zwei Körper des Königs (*body natural* und *body politic*) hinweist<sup>1250</sup>, wird die Anklage von Soissons *pro cesare et contra cesarem* verständlich.<sup>1251</sup>

Gleichwohl lassen sich aus dem neu gewonnenen bischöflichen Selbstbewusstsein bereits erste Tendenzen erkennen, die im weiteren Geschichtsverlauf zu der hierokratischen Überordnung des *sacerdotium*, der Entsakralisierung des *regnum* und damit zur Auflösung des mittelalterlichen Miteinander der beiden Gewalten führen sollten. Das Pariser Konzil erhielt seine besondere Brisanz durch den kurz zuvor abgehaltenen Reichstag von Worms, auf welchem Ludwig der Fromme entgegen der *ordinatio imperii* von 817 eine veränderte Thronfolgeregelung zugunsten seines Sohnes Karl erließ, damit die Reichseinheit gefährdete und, wie oben<sup>1252</sup> gezeigt werden konnte, in den Augen der Bischöfe seine Pflicht als *rector totius christianae religionis* vernachlässigte. Denn darüber, was im christlichen Sinne als angemessen empfunden werden durfte, konnten nur die Inhaber der priesterlichen Gewalt, die vor Gott schließlich auch

<sup>1243</sup>Schieffer, T.: „Das karolingische Großreich (751-843)“, a.a.O., S.569.

<sup>1244</sup>So aber Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.155.

<sup>1245</sup>Vgl. MGH, Conc. 3, Nr. 6, c. 1, S.30: „ecclesia vobis ad gubernandum commissa, pro qua ex ministerio regali reddituri estis regi regum rationem in die iudicii“.

<sup>1246</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.195.

<sup>1247</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.53 f.; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.150 f. Vgl. dazu MGH, Conc. 2,2, Nr. 50D, S.605-680, insb. c. 3, S.610: „De qua re Gelasius Romanae sedis venerabilis episcopus ad Anastasium imperatorem ita scribit: [...]“

<sup>1248</sup>Kern, F.: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1970, S.46 ff.

<sup>1249</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.195 f.; Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.55; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.148.

<sup>1250</sup>Vgl. dazu: Kantorowicz, E.: *The King's Two Bodies*, Princeton 1957.

<sup>1251</sup>Der katholischen Kirche ist dieser Amtscharakter selbstverständlich auch bekannt, so zum Beispiel in dem sich über ein Millennium erstreckenden Donatistenstreit und der damit verbundenen Frage, ob bereits das priesterliche Amt oder allein die persönliche Heiligkeit zur Spende der Sakramente befähigen soll. Vgl. dazu: Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.51; Schindler, A.: s.v. Afrika I, TRE 1, S.665 ff. Die Amtsheiligkeit des Papsttums unabhängig von persönlichen Verdiensten des jeweiligen Papstes betont später Gregor VII. in Satz 23 des *Dictatus papae* (Reg. II 55a).

<sup>1252</sup>Sh. Kapitel 3.2.2.2.2, S.165.

für das Seelenheil der weltlichen Herrscher verantwortlich zeichneten, entscheiden. Als Interpret des göttlichen Willens trat die *persona sacerdotalis* der *persona regalis* sichtbar gegenüber, auf dem „Lügenfeld“ zu Colmar wandte sich zuletzt auch Papst Gregor IV. gegen Ludwig den Frommen und betonte seinen Bischöfen gegenüber die höhere Würde des *sacerdotium*.<sup>1253</sup> Damit wurden erste theoretische Schritte unternommen, dem Königtum lediglich die Rolle eines ausführenden Organs zuzugestehen, dessen Existenzberechtigung mit der Zustimmung der geistlichen Gewalt stehe und falle.

Ähnlich äußert sich Hinkmar von Reims (845-882), der eine strikte Aufgabenverteilung der beiden Gewalten postuliert, dabei aber die Höherwertigkeit des *sacerdotium* aus der alleinigen Befugnis der Bischöfe zur Königssalbung ableitet.<sup>1254</sup> Es erscheint aus einer modernen Perspektive durchaus paradox: gerade ein Akt, der den weltlichen Herrscher in eine sakrale Sphäre erhob, machte diesen nicht etwa gottgleich oder enthob ihn jeder Verantwortung, sondern band ihn im Gegenteil deutlich stärker an die Vorgaben einer anderen Gewalt. Hinkmars Programm lässt sich pointiert in der folgenden Mahnung an den westfränkischen König Karlmann (\*866, König des Westfrankenreichs 879-884, Alleinherrschaft ab 882) zusammenfassen:

„König wirst du sein, wenn du recht handelst, wenn du nicht recht handelst, wirst du kein König sein.“<sup>1255</sup>

Offensichtlich wurde Hinkmars Vorstellung eines idealen Königtums aus verschiedenen historischen Quellen gespeist. Hier greift er merklich auf Isidor von Sevilla zurück, der mit seiner Unterscheidung zwischen *rex* und *tyrannus* nur dem gerecht handelnden König die Legitimität im Namen des Herrn zugestehen wollte.<sup>1256</sup> Dementsprechend verdiene nur derjenige Herrscher Gehorsam, der den Weisungen Gottes folge; wer die dafür notwendigen Tugenden jedoch nicht besitze, dem könne das Königsamt nicht legitim zukommen. Diese Auffassung korrespondierte auch durchaus mit der des frühmittelalterlichen „Staates“, welcher sich eher als ein von einem Geflecht personaler Beziehungen bestimmter „Personenverband“ charakterisieren lässt; dieser Personenverband wiederum wurde weitgehend mit der Person des Herrschers gleichgesetzt. Der König repräsentierte in dieser durch die germanische Tradition geprägten Vorstellung Volk und Staat nicht nur, er verkörperte diese und war mit ihnen gleichsam identisch.<sup>1257</sup> Das Königshaus galt als das Zentrum politischer Ordnung, der Staat als Institution war gemeinhin noch unbekannt, Herrschaft konnte dementsprechend vorerst nur monarchisch konzipiert werden.<sup>1258</sup> Es verwundert somit nicht, wenn die frühmittelalterlichen politischen Theorien die richtige Herrschaftsausübung thematisierten und sich weniger an die Einrichtungen oder gar die Verfassung des Gemeinwesens richteten. Dazu passend entwickelte Hinkmar seine Überzeugung anhand der Debatte über die Ehestreitigkeiten des lotharingischen Königs Lothar II. (\*um 835, König von 855-869) und der Frage nach der Rechtmäßigkeit der Scheidung von dessen Gattin infolge einer kinderlos gebliebenen Ehe.<sup>1259</sup> Die Bischöfe seien für das Seelenheil der Könige verantwortlich, besäßen somit auch einen Strafanspruch gegenüber der weltlichen Gewalt<sup>1260</sup> – eine Sanktion, die theoretisch auch den Angriff auf die königlichen

1253Szabó-Bechstein, B.: *Libertas ecclesiae*, a.a.O., S.62. MGH, Epp. 5, S.228: „Neque ignorare debueratis maius esse regimen animarum, quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale.“ Zu den Begriffen *persona sacerdotalis* und *persona regalis*, vgl. Fn.1247, MGH, Conc. 2,2, Nr. 50D, S.610: „Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem [...] divisum esse novimus.“

1254Erkens, F.-R.: *Herrschaftsakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.152 ff.; MGH, Fontes iuris, 3, insb. Kap. I-III, S.38-55.

1255Hincmarus Rhemensis Episcopus, Ad Episcopos Regni Admonitio Altera (MPL 125, Sp. 1016d): „*Rex eris, si recte facias: si non facias rex non eris.*“

1256Isidor von Sevilla, Etymolog., IX, 3, 4 (MPL 82, Sp. 342ab): „*Reges a regendo vocati.* [...] Unde et apud veteres tale erat proverbium. *Rex eris, si recte facies, si non facias, non eris.*“; IX, 3, 19 (Sp. 344ab): „[...] apud veteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat, ut: Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni. Fortes enim reges tyranni vocabuntur; nam tiro fortis, de quibus Dominus loquitur: *Per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram.*“ Die Herleitung des Begriffes *rex* von *regere* wurde durch Augustinus in die christliche Literatur eingeführt, vgl. CD IX, 12.

1257Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.189; ders.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.87 f.

1258Fried, J.: „Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. zwischen 'Kirche' und 'Königshaus'“, in: HZ 235 (1982), S.41 f.; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.21.

1259Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.199.

1260Hincmarus Rhemensis Episcopus, De Divortio Lotharis Regis Et Tetbergae Reginae (MPL 125, Sp. 757ab): „Et apostolica auctoritas commonet, ut et reges etiam obediant praepositis suis in Domino, qui pro animabus eorum invigilant, ut nun cum tristitia hoc faciant (Heb. XIII).“ Im Folgenden wird auch hier die Abhandlung explizit in die Tradition der

Würden beinhalten konnte, da sich dessen Legitimität ja nicht aus der Institution als solcher, sondern aus der rechtmäßigen Ausübung der Herrschaft im Sinne der christlichen Moral ergab. Eine endgültige Entscheidung über Lothar II., seine Ehefrau Theutberga und seine Mätresse Waldrada blieb im übrigen aus, nachdem der Herrscher auf der Rückreise von einer speziell diese Frage behandelnden Audienz bei Papst Hadrian II. verstarb, und damit Papst Nikolaus I. (858-867) nur um zwei Jahre überlebte, der im Bewusstsein seiner *plenitudo potestatis* als Stellvertreter Gottes auf Erden die Kirchenstrafe gegen den imperialen Sünder zumindest mehrfach angedroht hatte.<sup>1261</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Frankenreich selbst die Sakralität des Herrschers zwar noch nicht ernsthaft angetastet wurde; allerdings gewann das Aufsichtsrecht des Klerus an Gewicht, so dass sich die Waagschale zugunsten des *sacerdotium* zu neigen begann. Insbesondere die inzwischen reale Möglichkeit, den christlichen Herrscher nach bischöflicher Maßgabe abzusetzen und vor ein Gericht zu zwingen, sollte langfristige Nachwirkungen haben.<sup>1262</sup> Grundsätzlich aber blieben die Abhandlungen über das rechte Verhältnis von *sacerdotium* und *regnum* vorrangig theoretischer Natur, der Konflikt aktualisierte sich vorerst nicht. Die Beziehungen zwischen den Päpsten und den weltlichen Herrschern waren durch die Vorstellung einer friedlichen Koexistenz geprägt, man ließ einander gewähren.<sup>1263</sup> Dies lag vermutlich nicht zuletzt am politischen Niedergang der beiden Gewalten. Zunächst büßte das fränkische Reich im neunten und zehnten Jahrhundert die Fähigkeit zum wirksamen Schutz der lateinischen Christenheit ein und zerfiel infolge mehrerer Teilungen zu kleineren Einheiten.<sup>1264</sup> So beurteilte Regino von Prüm das zu einem käuflichen Titel (Chron., 877) degenerierte Kaisertum Karls III., des Dicken (\*839, römischer Kaiser 881-888), als eine vergängliche, rein irdische Größe und sprach diesem jede heilsgeschichtliche Qualität ab.<sup>1265</sup> Doch auch dem Papsttum, das die christliche Reichseinheit als Nachfolger der kaiserlichen Autorität zu gewährleisten schien, dräute der Verfall. Beginnend mit dem Mord an Papst Johannes VIII. (872-882) begann ein „dunkles Jahrhundert“, in welchem sich das Papsttum nicht nur durch sittliche Verderbtheit, sondern bisweilen sogar durch Kapitalverbrechen befleckte, und als Marionette der Interessen des römischen Stadtadels seine Universalgewalt nur noch theoretisch formulieren konnte.<sup>1266</sup> Als Tiefpunkt und Illustration dieser Entwicklung mag die „Leichensynode“ von 897 gelten, ein bizarr-makaberes Schauspiel, als die bereits verwesende Leiche des verstorbenen Papstes Formosus (891-896) von seinen Gegnern ausgegraben wurde und ihm, auf den päpstlichen Thron drapiert und in das pontifikale Ornat gehüllt, posthum der Prozess gemacht wurde.<sup>1267</sup> Erst nach der Erneuerung des abendländischen Kaisertums mit der Krönung Ottos des Großen im Jahre 962 konnte sich wieder eine erfolgreiche Monarchie mit universalem Anspruch etablieren, so dass unter der Dynastie der Salier, die den Liudolfingern respektive Ottonen nachfolgte, der lange schwelende Konflikt zwischen *imperium* und *sacerdotium* eskalieren sollte.<sup>1268</sup>

gelasianischen Lehre gestellt.

<sup>1261</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.195 f.; Denzler, G.: *Das Papsttum*, a.a.O., S.37.

<sup>1262</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.195 f.; Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.54; Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.181 f.; Fried, J.: „Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh.“, a.a.O., S.30 ff.; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.150 f.

<sup>1263</sup>Schramm, P. E.: *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt 1962, S.226.

<sup>1264</sup>Moraw, P.: „Reich I-III“, in: *GG 5*, a.a.O., S.433; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.153 f.

<sup>1265</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.201; Löwe, H.: „Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit“, in: *Rheinische Vierteljahresblätter* 17 (1952), S.151-179; Bohnenkamp, L.: „Regino von Prüm und die religiöse Bedeutung der Geschichtsschreibung im Frühmittelalter“, in: *Concilium medii aevi* 14 (2011), S.289-317, insb. S.303 ff., 314 f.; Moraw, P.: „Reich I-III“, a.a.O., S.434; MGH, SS rer. Germ., 50 (Reginonis Abbatis Prumiensis Chronicon), Nr. 877, S.112 f., Nr. 888, S.128-131. Dabei ist allerdings herauszustellen, dass nicht der Geschichtsverlauf als solcher aus dem theologischen Interpretationskontext entlassen wurde. Reginos *fortuna*-Begriff steht in engem Zusammenhang mit der göttlichen *providentia* und ist nicht gleichbedeutend mit der *fortuna* ohne tieferen heilsgeschichtlichen Zweck, von der Machiavelli später sprechen sollte. Gleichwohl konnte das Karolingerreich aufsteigen und wieder verfallen, ohne dass dies den Fortbestand der Welt gefährden würde.

<sup>1266</sup>Denzler, G.: *Das Papsttum*, a.a.O., S.38 ff.; Dhondt, J.: *Das frühe Mittelalter*, a.a.O., S.84 f.; Moraw, P.: „Reich I-III“, a.a.O., S.433; Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.166 f.; Zimmermann, H.: *Das dunkle Jahrhundert*, Graz 1971, S.76 f.; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.197.

<sup>1267</sup>Fried, J.: *Das Mittelalter*, München 2008, S.112.

<sup>1268</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.374 ff.; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.213 ff.

### 3.2.2.4 Der Investiturstreit und die päpstliche Revolution

#### 3.2.2.4.1 Ideengeschichtliche Vorläufer

Der sich bereits ankündigende Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht brach schließlich offen im Investiturstreit (1076-1122) aus und entzündete sich vordergründig an der Frage, ob der Papst oder der König beziehungsweise Kaiser die Befugnis haben sollte, Geistliche innerhalb der territorialen Grenzen des Reichs in ihre Ämter einzusetzen. Dabei handelte es sich keineswegs um ein Problem, das sich ausschließlich auf theologischer Ebene klären ließe, beinhaltete das Bischofsamt im Reich doch neben der Seelsorge auch weltliche Aufgaben, fungierte selbst als Lehen innerhalb des mittelalterlichen Feudalsystems.<sup>1269</sup> Diese pyramidale Feudalordnung ging einher mit einer Fragmentierung der monarchischen *potestas*, die unmittelbare politische, ökonomische und militärische Herrschaftsgewalt wurde von den lokalen Fürsten und Lehnsherren ausgeübt, zu denen auch die kirchlichen Amtsträger gehörten.<sup>1270</sup> Der König war somit auf die Loyalität seiner ursprünglich ein geistliches Amt ausübenden Vasallen angewiesen, da die Bischöfe als mächtige Landesherren eine der wichtigsten Säulen für eine funktionierende weltliche Organisation darstellten. Dementsprechend wurden die Ämter nicht in erster Linie infolge theologischer Eignung, sondern aufgrund der größtmöglichen Treue zum weltlichen Herrscher vergeben.<sup>1271</sup> Es ist durchaus nachvollziehbar, dass diese Praxis der Laieninvestitur – also der durch nicht dem Klerus zugehörige Laien vollzogenen Einsetzung von Geistlichen in deren geistliche Stellungen, was die Ausstattung mit den bischöflichen Insignien beinhaltete und damit eine rein formale Übertragung der einem Bistum zugehörigen weltlichen Besitztümer deutlich überstieg – bei den Päpsten als inakzeptable Kompetenzerweiterung der weltlichen Gewalt tief in den priesterlichen Aufgabenbereich und insbesondere in die kirchliche Hierarchie (*ordo episcopalis*) hinein empfunden werden musste. Überdies übte diese Verflechtung von geistlichen und weltlichen Aufgaben einen negativen Einfluss auf die Lebensführung des Klerus aus. Ämterkauf (Simonie) und Vetternwirtschaft jeglicher Couleur waren an der Tagesordnung; so waren im übrigen auch die Forderung des Zölibates und das Verbot der Priesterehe (Nikolaitismus), die im Zusammenhang mit der Lateransynode des Jahres 1059 propagiert wurden, ursprünglich nicht zuletzt gegen die beim Klerus verbreitete Praxis gerichtet, ein nepotistisches Regime zugunsten der eigenen Verwandten zu führen.<sup>1272</sup> Doch gleichzeitig war das Eigenkirchensystem ein Grundpfeiler der Herrschaft der ottonischen und salischen Könige im Reich, auf das die weltlichen Herrscher nicht einfach verzichten konnten, wenn sie nicht ein wichtiges Element der staatlichen Organisation aufgeben und dieses gleichzeitig einer auswärtigen Macht – denn auch der Papst war als Herrscher über den Kirchenstaat kein rein spiritueller Fürst – übereignen wollten.<sup>1273</sup> Zudem begriff sich der Kaiser dank seines Amtes innerhalb der *ecclesia* als *corpus Christi* als sakraler Funktionsträger, zu einer Laieninvestitur im engeren Sinne als Einsetzung der Bischöfe durch profane Honoratioren wurde der Akt also erst im Rahmen der päpstlichen Ideologie. Das Dilemma um die Investitur in geistliche Ämter stellte somit das Schlachtfeld dar, auf welchem eine schon länger theoretisch drohende Überschneidung der beiden Universalgewalten stattfand, die sich nicht mehr kooperativ und harmonisch lösen ließ – und die auch nicht durch den Tod eines der Protagonisten vorzeitig beendet wurde.<sup>1274</sup>

Angesichts dieser Verwahrlosung der Sitten und des äußerst unchristlichen Lebenswandels der Geistlichen entstand im 10. Jahrhundert, insbesondere vom burgundischen Benediktinerkloster Cluny ausgehend und

<sup>1269</sup>Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.152; Adam, A.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.75.

<sup>1270</sup>Strayer, J. R.: „Feudalism in Western Europe“, in: Coulborn, R. (Hg.): *Feudalism in History*, Princeton 1956, S.13; Duby, G.: *Guerriers et Paysans*, Paris 1973, S.179 ff.

<sup>1271</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.213 f.; Dawson, C.: *Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur*, a.a.O., S.208; Adam, A.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.75.

<sup>1272</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.60; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.391 f. Selbst vor der päpstlichen Würde machte die Simonie nicht halt, so erkaufte sich Papst Gregor VI. (1045-1046) das Amt von seinem Patenkind Papst Benedikt IX., vgl.: Denzler, G.: *Das Papsttum*, a.a.O., S.41. Zum Problem des Nepotismus äußert sich Papst Benedikt VIII. (1012-1024) bereits auf der Synode von Pavia anno 1022, sh. MGH, Const. 1, Nr. 34, S.71 f.

<sup>1273</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.87; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.213 f.

<sup>1274</sup>Vgl. dazu oben, S.170, Fn. 1261.

unter der theologischen Führung der Äbte Odilo und Hugo dem Großen, eine Reformbewegung, die sich für eine spirituelle Erneuerung und Rückbesinnung auf die christlichen Tugenden im Klerus und eine allgemeine Stärkung der Religiosität in der Gesellschaft insgesamt einsetzte.<sup>1275</sup> Dabei wandte sich dieses Bestreben aber nicht gegen die weltliche Gewalt als solche, sondern sollte vielmehr in Kooperation mit dieser „unter der Ägide des Kaisertums“<sup>1276</sup> vollzogen werden. Insbesondere der zweite Salierkaiser Heinrich III. (\*1017, Römisch-deutscher König 1039-1056, Kaiser ab 1046), ein „Mönch in weltlichem Gewand“<sup>1277</sup> und den „Höhepunkt der sakralen Komponente“<sup>1278</sup> im Selbstverständnis der römisch-deutschen Herrscher markierend, war tief religiös und galt als Anhänger des cluniazensischen Ideals. Angesichts der Vorstellung des *corpus Christi* als Ordnungsprinzip musste dies aber keineswegs mit einem Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten einhergehen, vielmehr erlaubte es dem Kaiser, seine sakrale Funktion direkt auszuüben; der Eingriff der weltlichen Macht in die Befugnisse der geistlichen Gewalt, der eine wesentliche Grundlage der ottonischen und salischen Herrschaft darstellte, war somit nicht nur organisatorischer Natur. Beseelt von seinem spirituellen Auftrag wirkte Heinrich III. sogar auf die Besetzung des apostolischen Stuhls selbst ein, als die Amtsführung der Päpste seinen strengen moralischen Maßstäben nicht entsprach. So setzte er auf der Synode von Sutri anno 1046 kurzerhand die drei konkurrierenden und gleichzeitig in Rom regierenden Päpste ab und erhob seinen eigenen Gefolgsmann Suidger – durch Heinrich III. im Jahre 1040 bereits zum Bischof von Bamberg ernannt – zum Oberhaupt der Kirche.<sup>1279</sup> Die Wahl seines Papstnamen Clemens II. kündigt die beabsichtigte Rückkehr zu den kirchlichen Wurzeln an, orientiert dieser sich doch an Clemens I., der Ende des ersten Jahrhunderts als Bischof von Rom fungierte. Infolge dieser kaiserlichen Eingriffe bildete sich in der Tat, insbesondere unter Leo IX. (1049-1054), einem Vetter zweiten Grades Heinrichs III., und seinen Nachfolgern, ein Papsttum heraus, das neue Würde erlangte, eine theoretisch fundierte kirchliche Doktrin entwickelte und sich schließlich von der Rolle einer reaktiven Autorität emanzipieren sollte.<sup>1280</sup> Spätestens Gregor VII. (1073-1085) gedachte, die theoretisch beanspruchte Vorherrschaft der römischen Kirche auch aktiv auszuüben; in einer durch und durch religiös geprägten Welt, die von der heilsnotwendigen Bedeutung insbesondere des Papsttums überzeugt war, ließ sich diese alte Forderung nun auch praktisch durchsetzen.<sup>1281</sup> Paradoxerweise lässt sich das wirksam gewordene Selbstverständnis des *sacerdotium* und damit der Auslöser des Investiturstreits also in wesentlichen Teilen durchaus auf die Intervention der weltlichen Gewalt zurückführen, die mit Art und Weise der Ausübung der von Gott übertragenen Herrschaft durch die Päpste nicht einverstanden war.

Neben den Bestrebungen, die Befugnisse von *regnum* und *sacerdotium* stärker voneinander abzugrenzen, stand in den intellektuellen Bewegungen der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts insbesondere die Betonung des Führungsanspruchs der römischen Kirche innerhalb der gesamten Christenheit im Vordergrund. Dabei war der Ruf nach der *libertas ecclesiarum* allerdings zunächst defensiver Natur und richtete sich, man achte hier auch auf die Pluralbildung von *ecclesiae*, gegen eine als zu massiv empfundene Verstrickung der einzelnen reichskirchlichen Institute in weltliche Belange; offenbar mangels eines klaren Blickes auf die Notwendigkeit dieses Systems in die gesamte Feudalorganisation des Reiches wurde der Kaiser selbst als Garant dieser Freiheit verstanden.<sup>1282</sup> So war in der Lehre eines moderaten Reformers wie Petrus Damiani (um 1006-1072) die Vorstellung des Gehorsams gegenüber dem Papsttum auf theologische Lehrfragen beschränkt, existierte vorerst noch im Rahmen der paulinischen Tradition eines harmonischen Verhältnisses der beiden göttlich legitimierten und organisch durch das *corpus Christi*

1275Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.218 ff.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.393 f.; Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.191 f.; Krause, H. G.: *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*, Rom 1960, S.48.

1276Krause, H. G.: *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*, a.a.O., S.47.

1277Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.220: „monk in worldly garb“, eigene Übersetzung.

1278Parisse, M. / Kłoczowski, J.: „Die christlichen Reiche in Auseinandersetzung mit der Kirche“, in: Engels, O. (Bearb.): *Machtfülle des Papsttums*, a.a.O., S.108.

1279Struve, T.: s.v. Sutri, Synode von 1046, in: LexMA 8, München 2003, Sp. 335-336. Clemens II., der im Dom zu Bamberg beigesetzt wurde, ist übrigens bis heute der einzige Papst, der nördlich der Alpen begraben liegt.

1280Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.221; Erkens, F.-R.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, a.a.O., S.283 f.; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.194.

1281Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.197 f.

1282Szabó-Bechstein, B.: *Libertas ecclesiae*, a.a.O., S.78 f.; Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.60.

verbundenen Gewalten, die zwar durch unterschiedliche Aufgaben (*officia*) voneinander geschieden waren, sich aber in ihrem Wirken wechselseitig unterstützen sollten.<sup>1283</sup> Angesichts dieser starken Betonung des harmonischen Miteinander ist Damianis Lehre rückblickend nicht vollkommen stringent: Zwar sei jede Einmischung in den Kompetenzbereich der anderen Seite als eine Verwirrung der göttlichen Ordnung zu sehen, wobei die *spiritualia* eindeutig über den *temporalia* anzusiedeln seien.<sup>1284</sup> Gleichzeitig empfand er als Vertreter einer neuen Frömmigkeit das ordnende Eingreifen Heinrichs III. in den päpstlichen Sündenpfuhl aber auch als vorbildlich. Im Notfall müsse der Papst auch das weltliche Gesetz anwenden, während der König unter den gegebenen Umständen sogar in Glaubensangelegenheiten entscheiden dürfe. Grundsätzlich betrachtete Damiani die Funktionen von König und Papst als Konsequenz dieses Entwurfs durchaus als austauschbar, der päpstliche Primat war damit nicht als absolut zu verstehen.<sup>1285</sup>

Auf eine strikte Trennung der beiden Sphären war dagegen das Bestreben des Humbert von Silva Candida (1006/1010-1061) ausgerichtet, der den Einfluss des Königs respektive Kaisers auf den geistlichen Bereich zurückdrängen wollte und nicht nur den Ämterkauf, sondern beinahe jede Einmischung von Laien in kirchliche Belange als Simonie und damit als Häresie brandmarkte. Mit zeloschem Eifer vertrat dieser Benediktiner seine Position, kündigte nicht nur in der Sache, sondern auch in der Sprache das harmonische Verhältnis der beiden Gewalten auf, wenn er die weltlichen Fürsten mit den Tempelschändern aus der Heiligen Schrift gleichsetzte.<sup>1286</sup> In diesem Zusammenhang betrachtete er selbst den gesalbten Herrscher als Laien, sofern es sich um Fragen der Investitur handelte, und sprach diesem jede Berechtigung zur Einflussnahme ab.<sup>1287</sup>

„Was geht Laien die Spendung der kirchlichen Sakramente an, was kümmert sie die Austeilung der bischöflichen oder priesterlichen Weihe? Was geht sie der Krummstab und der Ring an, mit welchen die Bischofsweihe durchgeführt wird?“<sup>1288</sup>

Eine solch eindeutige Scheidung der beiden Gewalten, welche in lexikalischer Ordnung der beiden *ordines* dem Türhüter als niedrigstem kirchlichen Weihegrad mehr sakramentale Macht zugestand als dem ungeweihten weltlichen Herrscher, musste zwangsläufig einen Bruch nicht nur mit dem Reichskirchensystem, das wie gesagt eine zentrale Rolle in der Organisation der weltlichen Herrschaft einnahm, sondern darüber hinaus mit dem gesamten Selbstverständnis der Epoche zur Folge haben. Denn Humbert blieb nicht bei einer Abgrenzung der Kompetenzen im Sinne einer Nebenordnung wie in Gelasius' Zwei-Gewalten-Lehre oder in einer sanften und um Ausgleich bemühten Hierarchie wie Petrus Damiani, sondern forderte unter konsequenter Verfolgung des päpstlichen Primats die völlige hierarchische Unterordnung der weltlichen Herrschaft unter päpstliche Oberhoheit. Den Königen komme die Rolle der Beschützer und Verteidiger der Kirche (*tutores et defensores ecclesiae*) zu, dabei sei diese Funktion aber nicht als sakral oder mit eigener Legitimität ausgestattet zu verstehen, sondern sei ihnen nur durch die

<sup>1283</sup>Vgl. Petri Damiani Liber Gratissimus (MGH, Ldl 1, S.31): „Regnum namque et sacerdotium a Deo cognoscitur institutum“.

<sup>1284</sup>Carlyle, R. W. / Carlyle, A. J.: *A History of Medieval Political Theory in the West. Vol. IV*, London 1950, S.45 f. Vgl. Petrus Damianus, Opusc. XXIII, 1 (MPL 145, Sp. 474a): „papa [...] tanquam rex regum, et princeps imperatorum, cunctos in carne viventes honore, ac dignitate praecellit.“

<sup>1285</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.217 ff.; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.255. Das Wirken Heinrichs III. als sakraler Führer der Christenheit war gleichwohl nicht unumstritten. Als er Widger von Ravenna absetzte, weil dieser ohne reguläre Bischofsweihe die Liturgie in vollem episkopalen Ornat abhielt, wurde dies durch Wazo von Lüttich nicht aus inhaltlichen Gründen kritisiert, sondern deswegen, weil das Urteil über dieses Vergehen im päpstlichen Verantwortungsbereich liege. Der Kaiser hingegen stehe eine Sanktion nur zu, falls der Erzbischof seine Treuepflicht verletzt habe. Vgl. dazu: Parisse, M. / Kłoczowski, J.: „Die christlichen Reiche in Auseinandersetzung mit der Kirche“, a.a.O., S.109; vgl. MGH, SS 7, Nr. 58, S.224.

<sup>1286</sup>Brackmann, A.: „Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert“, in: *HZ* 149:2 (1934), S.232. Vgl. Humberti Cardinalis Libri III Adversus Simoniacos, Praef. (MGH, Ldl 1, S.102): „Defende, o liberrime omnium Deus et domine coequalis per omnia atque coaeterna Deo Patri et Filio, tuam singularem libertatem a sacrilegis negotiatoribus [...]“ Man beachte die Gebetsform dieses Anliegens.

<sup>1287</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.219; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.255 f.

<sup>1288</sup>Humbertus Silvae Candidae Episcopus, Adversus Simoniacos Libri Tres, III, 6 (MPL 143, Sp. 1149a): „Quid enim ad laicas pertinet personas sacramenta ecclesiastica, et pontificalem, seu pastorem gratiam distribuere, camyros scilicet baculos et annulos quibus praecipue perficitur, militat, et innititur tota episcopalis consecratio?“

Priester zur Erfüllung dieses genau definierten Zweckes verliehen worden.<sup>1289</sup> Das augustinische *civitas-Dei*-Konzept aufgreifend und zuspitzend schlussfolgert Humbert, dass die weltliche Gewalt in einer perfekten Welt ohne Sünde demnach überflüssig wäre, sie sei nur zur Abwehr des Bösen erforderlich und somit rein „negativer Art“<sup>1290</sup>. Diesen zunehmend radikalen Ideen schloss sich schließlich auch Papst Nikolaus II. (1059-1061) an, wenn er Ostern 1059 in der Bulle *In Nomine Domini* ein Papstwahldekret verabschiedete, das den Verzicht auf die Mitwirkung des weltlichen Herrschers beinhaltete, diesem aber zumindest ein Bestätigungsrecht zubilligte.<sup>1291</sup>

Die religiöse Reformbewegung des elften Jahrhunderts richtete sich natürlich nicht nur auf die private Frömmigkeit, sondern setzte diese in Verbindung mit dem für die weltliche Organisation des *regimen christianum* konstitutive Ziel. Um die Wiederkunft Christi, die nun über ein Jahrtausend ausgeblieben war, überhaupt erst zu ermöglichen, so die Theoretiker der päpstlichen Revolution, musste diese Welt zunächst zu einem der Parusie überhaupt erst würdigen Ort umgestaltet werden. Inhaltlich setzte sich also im elften Jahrhundert die Auffassung durch, dass es „die Welt dringend zu christianisieren galt, auf daß sie fähig werde, ihre ethischen und eschatologischen Ziele zu erreichen“<sup>1292</sup>. Aus diesem grundlegenden Gedanken einer religiösen Erneuerung wurde kurzschlüssig die Einflussnahme auf die Welt selbst im Namen des letzten Ziels aller Individuen, nämlich dass deren Seele errettet werde, abgeleitet; die Heilsbotschaft klammerte die Welt schließlich nicht aus oder überlasse sie sich selbst.<sup>1293</sup> Um nun die weltliche Ordnung direkt strukturieren zu können, musste das Papsttum, das über jeden Zweifel an seiner Interpretationshoheit über deren richtige Ausgestaltung selbstverständlich erhaben war, die unumschränkte Herrschaftsgewalt (*plenitudo potestatis*) auch praktisch beanspruchen.<sup>1294</sup> Diese Ansicht sollte letztlich auch zu einem gewissen Eigenwert der irdischen Welt führen, wie sich etwa zwei Jahrzehnte nach dem Investiturstreit in der Schrift *Cur Deus homo* widerspiegelt, in welcher Anselm von Canterbury (um 1033-1109) die Frage zu beantworten sucht, wieso Gott in Christus Mensch geworden sei. Dabei steht das Thema der Erbsünde im Mittelpunkt: Gott sollte die durch den Menschen aufgeladene Schuld nicht einfach übergehen, der Mensch hingegen war zu schwach, um diese Genugtuung leisten zu können. Dadurch, dass Christus aufgrund seiner Doppelnatur Wiedergutmachung für die Erbsünde gleichermaßen leisten konnte wie sollte, sei die Errettung der Menschheit bereits vollzogen, das Heil keine bloße Hoffnung mehr. Wenn die Erbsünde aber vollständig abgetragen ist, gelte es für den Menschen nur noch die in seinem Leben begangenen Sünden zu büßen, notfalls auch nach dem Tode im Fegefeuer, um der jenseitigen Erlösung teilhaftig werden zu können. Damit gewinnt das menschliche Handeln auf Erden zumindest mittelbar an Wert.<sup>1295</sup> Eben an dieser Textstelle dürfte auch erstmals archetypisch die Unterscheidung von Sein und Sollen formuliert sein, welche der antiken Welt und dem Frühmittelalter grundsätzlich unbekannt war. Mit der Qualität des Guten wird nicht das identifiziert, was ist, sondern das, was sein soll. Der Mensch schuldet Gott gerechtes Verhalten, welches aber, aufgrund der menschlichen Schwäche, nicht identisch mit dem Sein ist.<sup>1296</sup>

Bevor der Investiturstreit als eigentlicher Höhepunkt des Konfliktes zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt dargestellt wird, soll an dieser Stelle der grundlegende Neuheitscharakter des kirchlichen Machtanspruchs zusammenfassend und vorausblickend nachvollzogen werden. Dabei handelte es sich um eine inhaltliche wie begriffliche Modifikation des paulinischen *ecclesia*-Bildes. Wie ausführlich gezeigt werden konnte, unterschied die mittelalterliche Welt nicht streng zwischen *ecclesia* und *mundus*. Der irdischen Welt kam kein Eigenwert zu, sie erhielt ihre Legitimität ausschließlich aus dem heilsökonomischen Kontext und der eschatologischen Orientierung, die eine christliche Weltordnung bieten konnte: der *mundus* war auf dem Fundament der *ecclesia* konstruiert.<sup>1297</sup> Innerhalb dieses Ordnungsmodells

<sup>1289</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.220.

<sup>1290</sup>Ullmann, W.: *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, a.a.O., S.395.

<sup>1291</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.404; Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.216 f. Zum Text des Papstwahldekrets, sh. MGH, Const. 1, Nr.382 f., S.538-546.

<sup>1292</sup>Nemo, P.: *Was ist der Westen?*, a.a.O., S.49.

<sup>1293</sup>Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.10. Vgl. Augustinus, *De vera religione*, I, 3, 4 (MPL 34, Sp. 125): „Si ad hoc percipiendum, diligendum, perfruendum ut anima sanetur“.

<sup>1294</sup>Nemo, P.: *Was ist der Westen?*, a.a.O., S.50.

<sup>1295</sup>Ebd., S.52 ff.; vgl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, II, 18-19.

<sup>1296</sup>Brague, R.: „Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Sein und Sollen“, in: Buchheim, T. (Hg.): *Die Normativität des Wirklichen*, Stuttgart 2002, S.27 f.

<sup>1297</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.206.



erfüllten beide Gewalten, *imperium* und *sacerdotium*, grundsätzlich eine dem göttlichen Willen entstammende Aufgabe – unabhängig davon, ob diese im Einzelfall nun als direkt durch Gott oder als vermittelt durch den Papst übertragen betrachtet wurde. Als sich die ursprünglich pneumatische Einheit der Abendmahlsgemeinschaft unter Anleihen am römischen Recht allmählich institutionell zu einer hierarchisch gegliederten Amtskirche verfestigte, entwickelte sich parallel dazu eine veränderte Interpretation des *corpus Christi*.<sup>1298</sup> Denn während die *ecclesia* als *corpus Christi* zunächst gleichermaßen *imperium* wie *sacerdotium* umfasste, wurde *ecclesia* nun mit der Anstaltskirche, also mit der institutionell geronnenen sazerdotalen Gewalt, identifiziert. In einer durchaus erstaunlichen Entwicklung – „*un curieux chassé-croisé*“<sup>1299</sup> – wurde der Begriff des *corpus mysticum*, der eigentlich die geweihte Hostie bezeichnete, auf die körperschaftlich organisierte Kirche übertragen, während die Hostie gleichzeitig den paulinischen *corpus-Christi*-Begriff als *corpus verum* erhielt. Damit wurde auch die Rolle des Stellvertreters Christi, die bis dato jeder Priester kraft seines sakramentalen Amtes und der damit einhergehenden Verantwortung für das *corpus mysticum*, die Hostie, beanspruchen konnte, beim Papst monopolisiert, der alleine an der Spitze der körperschaftlich verfassten Kirche stand.<sup>1300</sup> In diesem Sinne konnte Bonifaz VIII. mit der Kirche als mystischem Leib argumentieren, dessen Haupt – ganz in der Tradition der ursprünglichen *corpus-Christi*-Vorstellung – Christus darstelle, der wiederum mit Petrus die Päpste als irdische Sachwalter seiner Herrschaftsgewalt eingesetzt habe.<sup>1301</sup> Der weltliche Herrscher war aus dieser direkten Beziehung zu Christus damit ausgegliedert, allein der Papst konnte sich fortan als *vicarius Christi* titulieren.<sup>1302</sup> So konnte die innerkirchliche Autorität, welche die römische Kirche für sich in Anspruch nahm, auf das Verhältnis der beiden Gewalten übertragen werden, und zu dem *corpus Christi* konnte schließlich nur *unum caput* gehören.<sup>1303</sup> Es ist allein aus dieser Vorstellung zu verstehen, dass die eher theokratische Orientierung am göttlichen Vorbild selbst, die den Königen nach dem Verlust der christologischen Deutung noch offenstand, politisch zu einem Verlust der Legitimationsgrundlage und der Sakralität führen sollte: zwar beanspruchten die weltlichen Herrscher eine entfernte Ähnlichkeit mit dem unsichtbaren Vater, in ein Verhältnis zum menschengewordenen Gott, der letztlich ja das irdische Dasein mit einem *telos* anreicherte und auch der *ecclesia* im traditionellen Verständnis des *orbis christianus* präsidierte, konnten sich aber nur noch die Priester setzen.<sup>1304</sup> Damit wurden die weltlichen Fürstentümer durch die Kirche absorbiert.<sup>1305</sup> Waren sie der klassischen Auffassung zufolge heilsökonomisch nicht außerhalb des Kontextes einer *sacerdotium* und *imperium* gleichermaßen umfassenden und mit Sinn ausstattenden *ecclesia* vorstellbar, erhielten sie nun ihre Rechtfertigung durch die juristisch verfasste Kirche, die sich aus der alten *ecclesia* herausgelöst und an deren Stelle gesetzt hatte.<sup>1306</sup> Das *corpus Christi*, in welchem Seele und Körper nebeneinander und miteinander den Leib bilden, wurde also gedanklich dahingehend umgeformt, dass Körper und Seele gleichermaßen undifferenzierbar im Leib aufgehen und dieser schließlich mit dem identifiziert wurde, was zuvor noch ausschließlich den seelischen Teil darstellte. Analog zu dem Maße, in welchem ursprünglich der tatsächlich existierende *mundus* der die ganze Christenheit umfassenden und mit

1298Die Substitution des Pneuma durch Autorität und Amt charakterisiert Ernst Troeltsch als die eigentliche Säkularisierung der Kirche, vgl. Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, S.87: „Das ist die eigentliche Verweltlichung der Kirche, die Materialisierung und Veräußerlichung des religiösen Zentralpunktes, die Selbstauslieferung an die Bedingungen weltlicher Organisationskunst.“

1299Lubac, H. d.: *Corpus mysticum*, Einsiedeln 1969, S.88.

1300Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.78.

1301Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.207 f.

1302Zu *vicarius Christi* als päpstlichem Titel vgl.: Maccarrone, M.: *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom 1952, S.106-129.

1303Köhler, O.: s.v. Corpus Christianum, TRE 8, S.211; Szabó-Bechstein, B.: *Libertas ecclesiae*, a.a.O., S.143.

1304Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.111 f. Anders übrigens noch Ende des 8. Jahrhunderts, als Cathwulf gegenüber Karl dem Großen anno 775 dessen Funktion als Stellvertreter Gottes betonte, der den Bischöfen als Stellvertreter Christi übergeordnet sei und dem somit die Leitung der *ecclesia* zukomme, vgl. Cathwulf (MGH, Epp. 4, S.503): "Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est."

1305Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.206.

1306Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.95: „Die Träger des geistlichen Amtes beanspruchten alles Geistliche, Sakrale, Heilige für sich und die von ihnen gebildete 'ecclesia'. Diese *ecclesia* löste sich als eigene, sich juristisch verfassende, sakramentalhierarchische Institution aus der umfassenden Einheit des *orbis christianus* – der alten *ecclesia*“.

einem heilsökonomischen Zweck ausstattenden *ecclesia* untergeordnet war, was die bestmögliche Annäherung der *civitates permixtae* an das Ideal einer irdischen *civitas Dei* gewährleisten sollte, so war nun der mit der weltlichen Herrschaft gleichgesetzte *mundus* dem *corpus Christi mysticum*, das jetzt mit der institutionellen *ecclesia* im engeren, körperschaftlichen Sinne identifiziert wurde, unterstellt.

### 3.2.2.4.2 Der Konflikt zwischen Heinrich IV. und Gregor VII.

#### 3.2.2.4.2.1 Der *Dictatus papae* von 1075

Die Konfrontation zwischen *regnum* und *sacerdotium* spitzte sich zu, als 1073 mit Hildebrand von Soana unter dem Papstnamen Gregor VII. ein sogar im eigenen Lager als „heiliger Satan“<sup>1307</sup> betitelter und „als Ideologe unübertroffener“<sup>1308</sup> Geistlicher auf den Heiligen Stuhl gewählt wurde – in seiner spontanen Inthronisation im Zuge der Begräbnisfeierlichkeiten Alexanders II. im übrigen gegen das Papstwahldekret von 1059 verstoßend, das die Mitwirkung zumindest der Kardinäle verlangte.<sup>1309</sup> Programmatisch lässt sich das Pontifikat Gregors VII. mit den 27 im *Dictatus Papae* ohne eine deutlich erkennbare Systematik aneinandergereihten Forderungen zusammenfassen. Dieses Dokument des Jahres 1075 muss als wahrhaft revolutionär gelten, auch wenn es an sich nur bereits bestehende kirchenrechtliche Traditionen zusammenstellte, um den päpstlichen Machtanspruch zu begründen. Doch gerade in dieser Zusammenstellung und in dem gegebenen historischen Kontext sollte es eine unerreichte praktische Wirkung entfalten und konnte als Fanal einer neuen Zeit dienen.<sup>1310</sup>

Es war gemeinhin als Folge der augustinisch-paulinischen Vorstellung des *corpus Christi* unstrittig, dass dem weltlichen Staat kein Eigenwert zukomme und das irdische Geschehen unter dem eschatologischen Vorbehalt stehe, dem jenseitigen Heil insofern nur indirekt förderlich oder schädlich sein könne. Gregor VII. verstand *ecclesia* nun allerdings nicht mehr im traditionellen Sinne als gleichbedeutend mit der *sacerdotium* und *regnum* gleichermaßen umfassenden irdischen Pilgerschaft der Christenheit, sondern konstruierte *ecclesia* – ganz im Sinne der eben beschriebenen *neuen* Auffassung der *ecclesia* im engeren Sinne – als Gegenbegriff zu *regnum* und *imperium*. So lässt sich die klassische Vorstellung von *ecclesia* im weiteren Sinne in den Briefen Gregors nur ein einziges Mal nachweisen, bezeichnenderweise ganz zu Beginn seines Pontifikats.<sup>1311</sup> Ebenso wie der Papst unumstritten das *caput* der Amtskirche darstellte, so musste er bei dieser begrifflichen Übertragung nun formallogisch auch das Oberhaupt der *ecclesia* darstellen.<sup>1312</sup> Der weltliche Herrscher konnte dieser, früher mit dem *sacerdotium* identischen, Kirche nur noch in seiner Eigenschaft als Christ, nicht aber als sakrale Figur angehören. Grundsätzlich diente der bei Gregor VII. formulierte Ruf nach der *libertas ecclesiae* dazu, die römische Kirche – man beachte den Singular<sup>1313</sup> – gegenüber dem Einfluss der weltlichen Sphäre abzuschließen. Diese Forderung wurde

<sup>1307</sup>Petrus Damiani an Gerhard von Florenz und an Hildebrand, Juni-Dezember 1058, MGH, Briefe d. dt. Kaiserzeit 4,2, Nr. 57, S.167: „Sed hoc ego sancto Sathanae meo respondeo [...]“.

<sup>1308</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.256: „unsurpassed as an ideologist“, eigene Übersetzung.

<sup>1309</sup>Fuhrmann, H.: *Einladung ins Mittelalter*, München a.a.O., S.89; Tellenbach, G.: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S.132. Die Beteiligung des römisch-deutschen Königs an der Papstwahl war umstritten, sh. oben, S.174, Fn. 1291, sowie allgemein zum „Königsparagraphen“ (MGH, Const. 1, Nr.382, §6, S.540): Stürmer, W.: „Salvo debito honore et reverentia“. Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059“, in: *ZRG KA* 54 (1968), S.1-56.

<sup>1310</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.61; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.408; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.259. Anders in Walther, H. G.: *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität*, München 1976, S.33, der nicht von einer Revolution sprechen will: „Gregors VII. Programm bedeutete seinem ideologischen Inhalt nach keine Neuerung. Es war wirklich nur Reform: Gemäß seiner These, daß Christus allein *veritas* schätze, nicht jedoch *consuetudo*, galt es, die Wahrheit über das Verhältnis der beiden Gewalten wieder hervorzuholen.“

<sup>1311</sup>Gregor VII. an Rudolf von Schwaben [1073], Reg. I, 19 (MPL 148, Sp. 302c): „Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus (sc. sacerdotio et imperio) in pura religione concordantibus corpus Ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur.“ Vgl.: Szabó-Bechstein, B.: *Libertas ecclesiae*, a.a.O., S.138 f.

<sup>1312</sup>Gregor VII. an Herzog Gottfried [1074], Reg. I, 72 (MPL 148, Sp. 346b): „Sed quia quod beato Petro promisisti non implevisti, nos licet indigni, qui vicarii ejus dicimur [...]“.

<sup>1313</sup>Vgl. im Unterschied dazu oben, S.172, Fn. 1282.

begrifflich ähnlich bereits bei Humbert von Silva Candida formuliert,<sup>1314</sup> durch den veränderten Bedeutungsinhalt von *ecclesia* in ihrer Reichweite aber deutlich erweitert. Während sich der weltliche Herrscher zuvor nur nicht in den Aufgabenbereich des *sacerdotium*, das heißt im Wesentlichen: in die Spende der Sakramente und die Investitur der Bischöfe mit ihren kirchlichen Insignien, einmischen sollte, bedeutete dieselbe Aussage nun, dem Kaiser jede heilsgeschichtliche Funktion und damit auch die Grundlage seiner Herrschaft abzusprechen.<sup>1315</sup> Da Gregor VII. die politische Macht nicht aktiv ausüben, das weltliche Schwert, wie man später sagen sollte, nicht selbst führen wollte,<sup>1316</sup> sollte ein weltlich-geistlicher Synergismus durchaus weiterhin aufrechterhalten werden, allerdings mit einer deutlichen Verschiebung der Gewichte zugunsten des *sacerdotium*, genauer: des Papsttums. Dem Kaiser blieb lediglich die Rolle des *caput laicorum*.<sup>1317</sup> Als Laie war der weltliche Herrscher der priesterlichen Strafgewalt unterworfen, er erhielt seine Würde nur indirekt über Vermittlung des Heiligen Stuhls.<sup>1318</sup> Die Freiheit der Kirche bezeichnete in diesem Verständnis „das, was der Kirche gerechterweise zukommt, also das Freisein von staatlichen Leistungen und Beeinflussungen, aber ebenso die Ausübung ihrer Mission, also auch die Leitung der Welt“<sup>1319</sup>.

Es ist sicher nicht von der Hand zu weisen, dass Gregor VII. grundsätzlich die Umsetzung religiöser Überzeugungen erstrebte und nicht Machtpolitik unter bloß instrumentellem Einsatz seines Glaubens betrieb. Der religiöse Impetus kommt auch in einer Bemerkung Gregors VII., die er noch kurz vor seinem Tode in der Verbannung formulieren sollte, deutlich zum Ausdruck:

„Die christliche Religion, der wahre Glaube, wie er unseren Vätern vor dem Sohn Gottes gelehrt wurde, ist so tief gesunken, daß er zum Gespött nicht nur des Teufels, sondern sogar der Juden, der Sarazenen und der Heiden geworden ist. Jene haben Gesetze, denen sie treu ergeben sind, obwohl sie ihnen kein Heil bringen. Wir aber, geblendet durch unsere Liebe zur Welt, haben das wahre Gesetz verraten. [...] Seit dem Tage, da die Kirche mich auf den Thron des Apostels setzte, geht mein ganzes Wünschen und das Ziel all meines Strebens dahin, daß die Heilige Kirche, die Braut Gottes, unsere Herrin und unsere Mutter, ihre Ehre wieder gewinne und frei und keusch und katholisch bleibe.“<sup>1320</sup>

Doch selbst wenn die Forderungen Gregors VII. in erster Linie einer grundsätzlich unpolitischen Erneuerung der Kirche dienen sollten, so kann dieses Vorhaben doch nur als hierokratische „Herrschaft der Kirche über die Welt“<sup>1321</sup> charakterisiert werden. Dies ist dem eigenkirchlichen System im Reich geschuldet, so dass jeder Ruf nach der Freiheit der Kirche von weltlichen Einflüssen, konsequent verstanden, letztlich direkte hierarchische Auswirkungen auf die eigentlich dem *regnum* zugestandene politische Organisation haben und damit eine hochpolitische Brisanz gewinnen musste. Der *Dictatus papae* als schriftliches Dokument eines radikalen politischen Augustinismus konnte sich also im Sinne eines außerhalb der *ecclesia* unüberwindbaren Dualismus zwischen *civitas terrena* und *civitas Dei* nicht nur auf spirituelle Fragen beschränken, sondern musste auch massiven Einfluss auf weltliche Fragen nehmen.<sup>1322</sup> Zwar war die *ecclesia* begrifflich enger gefasst, doch sie blieb mit unveränderter Reichweite und unverändertem Auftrag ausgestattet.

Während einige Lehrsätze eher allgemeiner Natur waren – so zum Beispiel, dass die römische Kirche vom Herrn allein gegründet wurde (c. 1) und nur der römische Bischof universal genannt werden dürfe (c. 2) – und sich andere Prinzipien auf innerkirchliche Belange konzentrierten – man denke hier an die alleinige Entscheidungsgewalt in kirchlichen Streitfragen (c. 21) und die päpstliche Unfehlbarkeit in Interpretationsfragen der Heiligen Schrift (c. 22) –, so lassen sich auch tief in den weltlichen Bereich

1314Vgl. oben, S.173, Fn. 1288.

1315Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.408.

1316Vgl. Gregor VII. an Hugo von Cluny [1074], Reg. I, 62 (MPL 148, Sp. 338a-339a).

1317Vgl. Gregor VII. an Bischof Rainald von Como [1073], Reg. I, 20 (MPL 148, Sp. 303c).

1318Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.198 f.; Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.221 f.

1319Tellenbach, G.: *Libertas*, a.a.O., S.231. Vgl. oben, Kapitel 2.1.3, S.67, Fn. 418.

1320SS Gregorius VII [1073-1085], Epistolae Extra Registrum Vagantes, LXIV (MPL 148, Sp. 709ab), zit. n.: Dawson, C.: *Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur*, a.a.O., S.205 f.

1321Caspar, E.: „Gregor VII. in seinen Briefen“, in: *HZ* 130 (1924), S.11.

1322Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.221 f.; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.260; Agnoli, J.: „Von der Pax Romana zur Pax Christiana“, a.a.O., S.104 f.

wirkende Forderungen finden. Alleine der Papst dürfe demnach die kaiserlichen Herrschaftszeichen führen (c. 8) und nur seine Füße dürften von allen weltlichen Fürsten geküsst werden (c. 9). Von weitaus größerer Relevanz war aber, dass der Papst nun beanspruchte, alleine Bischöfe einsetzen und wieder absetzen zu können (c. 3) und damit eine wesentliche Säule der Herrschaft der salischen Könige angriff. Gregor VII. entzog sein Urteil überdies jeglicher Kritik, er dürfe auf Erden von niemandem gerichtet werden (c. 19) und behielt sich vor, denjenigen zu exkommunizieren, der den Gesetzen der römischen Kirche keinen unbedingten Gehorsam leiste (c. 26). Eine Missachtung der päpstlichen Weisungen könne mit der Absetzung selbst des christlichen Kaisers sanktioniert werden (c. 12), zudem behalte sich der Papst vor, die Untertanen eines derart als ungerecht und sündhaft gekennzeichneten Herrschers von deren Treueid zu lösen (c. 27) – ein ungeheurer Eingriff in die damalige Struktur der Personenverbandsstaaten und damit ein Angriff auf die Fundamente des Reichs.<sup>1323</sup>

Offensichtlich reklamiert der Papst die universale Höchstgewalt für sein Amt und damit auch eine Weisungsbefugnis gegenüber dem weltlichen Herrscher.<sup>1324</sup> Deutlicher noch als im *Dictatus papae* formuliert und rechtfertigt Gregor VII. sein Anliegen im Jahre 1081 in einem Brief an Bischof Hermann von Metz.<sup>1325</sup> In diesem Schreiben, einem der am besten überlieferten Briefe aus dem Register des Papstes, skizziert er das seiner Ansicht nach zu verwirklichende Verhältnis der beiden Gewalten.<sup>1326</sup> Er nennt Konstantin den Großen – eine, wie gezeigt werden konnte, durchaus kreative Wahl, wenn man nach Präzedenzfällen für die Überordnung der Bischöfe sucht – als lobendes Beispiel, stützt sich dabei aber insbesondere auf seinen Vorgänger auf dem Stuhl Petri, Papst Gelasius I., und auf dessen Lehre der zwei Gewalten.<sup>1327</sup> Dabei greift er dessen Forderung an den Kaiser auf, vor dem Amtswalter göttlicher Dinge fromm den Nacken zu beugen, reißt diese aber insofern aus dem Kontext, als er den damit verbundenen Bezug auf die oberste Stellung des Kaisers innerhalb des Menschengeschlechts stillschweigend übergeht:

„Wer kann daran zweifeln, dass die Priester Christi als Väter und Lehrer der Könige und Fürsten und aller Gläubigen gelten? Und wird es nicht als elender Wahnsinn angesehen, wenn der Sohn den Vater und der Schüler den Lehrer zu unterjochen und durch unrechte Abhängigkeiten seiner Gewalt zu unterwerfen versucht, obwohl er doch glaubt, dass nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel er von ihm gebunden und gelöst werden kann? Dies hatte, wie der heilige Gregor in seinem Brief an Kaiser Mauricius überliefert, Kaiser Konstantin der Große ganz klar verstanden, als er auf der heiligen Synode von Nicäa sich als letzter nach allen Bischöfen niedersetzte und kein Gerichtsurteil über sie zu fällen wagte; er entschied, wobei er sie sogar als 'Götter' anredete, dass er sie nicht seinem Urteil unterwerfen könnte, er aber von ihrem Schiedsspruch abhinge. Ebenso überzeugte Papst Gelasius den Kaiser Anastasius, die ihm zur Kenntnis gebrachte Wahrheit nicht als Unrecht aufzufassen, und erwiderte ihm: 'Zwei Dinge sind es allerdings, erhabener Kaiser, mit denen diese Welt vornehmlich regiert wird: die geheiligte Macht der Bischöfe und die königliche Gewalt; von diesen haben die Priester um so viel größeres Gewicht, als sie auch für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechenschaft ablegen werden.' Und wenige Zeilen später sagt er: 'Du weißt also, dass du in diesen Dingen von ihrem Urteil abhängst, und nicht sie deinem Willen unterworfen sein wollen'.“<sup>1328</sup>

1323Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.87. Die in diesem Absatz zitierten Lehrsätze des *Dictatus papae* lauten, in ihrer ursprünglichen Reihenfolge, im Original wie folgt, Reg. II, 55 (MPL 143, Sp. 407d-408c): “(I) Quod Romana Ecclesia a solo Domino sit fundata. (II) Quod solus Romanus pontifex jure dicatur universalis. (III) Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare. (VIII) Quod solus possit uti imperialibus insigniis. (IX) Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur. (XII) Quod illi liceat imperatores deponere. (XIX) Quod a nemine ipse judicari debeat. (XXI) Quod majores causae cujuscunque Ecclesiae ad eam referri debeant. (XXII) Quod Romana Ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, Scriptura testante, errabit. (XXVI) Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae Ecclesiae. (XXVII) Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere.”

1324Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.163. Es besteht allerdings Unklarheit darüber, ob sich DP 8 und 9 wirklich gegen den weltlichen Herrscher richteten oder ob sie nicht vielmehr den päpstlichen Primat innerhalb der kirchlichen Hierarchie und dort insbesondere den Vorrang gegenüber den Patriarchen der Ostkirche befestigen sollten. Gerade eine Kombination von DP 8 und CC 15-16 würde unter Umständen der weltlichen Gewalt ihren Existenzgrund als solchen absprechen, ihre Ausführung nicht nur in den Dienst des *sacerdotium* stellen. Vgl. ebd., S.161 ff.

1325Vgl. Reg. VII, 21 (MPL 143, Sp. 594-601), MGH, Epp. sel. 2,2, S.544-563.

1326Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.61 f.; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.206 f.

1327Sh. oben, S.155, Fn. 1147.

1328MGH, Epp. sel. 2,2, S.553: „Quis dubitet sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censerī? Nonne miserabilis insanīē esse cognoscitur, si filius patrem, discipulus magistrum sibi conetur subiugare

Diese hierokratische Zuspitzung der traditionellen Zwei-Gewalten-Lehre blieb auch im späteren Mittelalter präsent, da ausschließlich das durch Gregor VII. in seinem Sinn veränderte Zitat Eingang in die Kirchenrechtssammlung *Decretum Gratiani* fand.<sup>1329</sup> Seinen Machtanspruch stützt Gregor VII. auf das Thema der Gerechtigkeit: diese bestehe in der Befolgung des Willens und der Einhaltung der Gebote Gottes, gerecht seien diejenigen Menschen, die nicht nach dem eigenen Vorteil, sondern nach der Sache Jesu Christi strebten.<sup>1330</sup> Zur Beurteilung dessen, was der *iustitia* auf Erden entspreche, sei nun allein der Papst als Stellvertreter Petri befugt. Sinn und Zweck der weltlichen Macht bestünden ausschließlich um der Gerechtigkeit willen und müssten daher gegen das päpstliche Urteil Gehorsam leisten, denn so könne die Gerechtigkeit am sichersten verwirklicht werden.<sup>1331</sup> Hinsichtlich ihrer christlichen Aufgabe unterstand die weltliche Herrschaft der kirchlichen Kontrolle.<sup>1332</sup>

Anschließend an die Erneuerung der Kirche seit dem Pontifikat Leos IX. postulierte Gregor VII. grundsätzlich den Führungsanspruch des Papsttums innerhalb der umfassenden Christenheit. Der dadurch ausgelöste Wandel beschränkte sich nicht nur auf die kirchlichen Strukturen, sondern wirkte sich bis weit in den weltlichen Bereich hinein aus und sollte somit „die Anschauung, die Werte, die Gesetze und die Institutionen der europäischen Gesellschaft im ganzen völlig neu (...) gestalten“<sup>1333</sup>. Man sollte insofern weniger von der „gregorianischen Reform“ als von der „päpstlichen Revolution“ sprechen, die am Vorabend des Investiturstreits stattfand.<sup>1334</sup>

### 3.2.2.4.2.2 Der Investiturstreit im engeren Sinne

Gegenspieler Gregors VII. auf weltlicher Seite war Heinrich IV. (\*1050, römisch-deutscher König 1056-1105, Kaiser ab 1084), der als Sohn Heinrichs III. bereits als unmündiges Kind formell römisch-deutscher König wurde und wie sein Vater seine Herrschaft als sakrales Amt und damit von Gottes Gnaden legitimiert sah. Zu Beginn seines Pontifikats zeigte sich Gregor VII. dem König gegenüber durchaus versöhnlich und, selbstverständlich unter päpstlicher Suprematie, zur Kooperation bereit; so gedachte der Papst Heinrich sogar die römische Kirche zum Schutz anzuvertrauen, während er selbst einen – letztlich

---

et iniquis obligationibus illum suę potestati subicere, a quo credit non solum in terra, sed etiam in cęlis se ligari posse et solvi? Hęc, sicut beatus Gregorius in epistola ad Mauricium imperatorem directa commemorat, Constantinus Magnus imperator, omnium regum et principum fere totius orbis dominus, evidenter intelligens in sancta Nycena synodo post omnes episcopos ultimus residens nullam iudicii sententiam supra eos dare presumpsit, sed illos etiam deos vocans non suo debere subesse iudicio, verum se ad illorum pendere arbitrium iudicavit. Supradicto quoque Anastasio imperatori prelibatus papa Gelasius persuadens, ne ille intimatam suis sensibus veritatem arbitretur iniuriam, subintulit dicens: *Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas; in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri examine rationem*; et paucis interpositis inquit: *Nosti itaque inter hec illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem*.“ Die deutsche Übersetzung wurde zitiert nach: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.65; die Orthographie wurde dabei angepasst.

1329Vgl. *Decretum Gratiani*, I, dist. XCVI, c. 10, in: Emil Friedberg (Hg.): *Corpus Iuris Canonici*, Bd.1, Leipzig 1879, Sp. 340: „Item Gelasius Papa Anastasio Imperatori. Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter hic mundus regitur: auctoritas sacra Pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipso regibus hominum in diuino sunt reddituri examine rationem.“

1330Vgl. Gregor VII. an Heinrich IV. [1074], Reg. II, 30 (MPL 143, Sp. 386a). Dabei zitiert Gregor VII. aus der Heiligen Schrift, allerdings nicht, wie im Text vermerkt, aus 1 Korinther 13 (Das Hohelied der Liebe), sondern aus Philipper 2, 21: „omnes enim sua quaerunt non quae sunt Christi Iesu“.

1331Szabó-Bechstein, B.: *Libertas ecclesiae*, a.a.O., S.146 ff.; vgl. dazu auch oben, S.55, Fn. 323 sowie S.153, Fn. 1131. Besonders deutlich wird dieser päpstliche Herrschaftszweck, als Gregor VII. über den rechtmäßigen römisch-deutschen König anhand des höheren Beitrages zur Gerechtigkeit entscheiden wollte, sh. Gregor VII. an Kardinaldiakon Bernhard und Abt Bernhard von Marseille [1077], Reg. IV, 23 (MGH, Epp. sel. 2,1, S.335): „Desideramus enim cum consilio clericorum atque laicorum eiusdem regni, qui Deum timent et diligunt, causam inter eos Deo favente discutere et, cuius parti magis ad regni gubernacula iustitia favet, demonstrare. Scitis enim, quia nostri officii et apostolicę sedis est providentiae maiora ecclesiarum negotia discutere et dictante iustitia diffinire.“

1332Erkens, F.-R.: *Herrschaftsakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.207; vgl. Reg. VII, 6 (MGH, Epp. sel. 2,2, S.466).

1333Nemo, P.: *Was ist der Westen?*, a.a.O., S.46.

1334Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.144 ff.

doch nicht verwirklichten – Kreuzzug ins Heilige Land führen wollte.<sup>1335</sup> Um die Entwicklung des Investiturstreits zu verstehen, muss man berücksichtigen, dass die römische *ecclesia* nicht mit den *ecclesiae* im Reich und im Kirchenstaat identisch war; die Bischöfe der einzelnen Bistümer hatten durchaus ihre eigene, von der des Heiligen Stuhls abweichende, Zielfunktion, so dass sie Bündnisse sowohl mit dem Papst als auch mit dem König eingehen konnten. Besonders die Bischöfe Deutschlands und Oberitaliens wollten sich dem Führungsanspruch Roms nicht im gewünschten Ausmaß unterordnen und stellten so einen natürlichen Bündnispartner des Königs dar. Als nun Heinrich IV. im Rahmen der üblichen Investiturpraxis seinen Einflussbereich auch auf die Apenninhalbinsel erweitern wollte und nicht nur das Erzbistum Mailand, sondern auch die innerhalb der Grenzen des Kirchenstaates befindlichen Bistümer Spoleto und Fermo mit seinen Gefolgsleuten besetzte, entzündete sich der Konflikt.<sup>1336</sup> Auf die Warnung des Papstes, diese den kanonischen Beschlüssen der Fastensynode von 1075 widersprechende Investitur zurückzunehmen und dem *princeps apostolorum* Petrus zu gehorchen, falls er denn zu dessen Schafen – das heißt: zu den rechtgläubigen Christen – gehören wolle,<sup>1337</sup> reagierte Heinrich IV. schroff. Gestützt auf ein Bündnis mit der Mehrheit des deutschen Episkopats forderte er nach dem Reichstag in Worms zu Beginn des Jahres 1076 den Papst – oder wie er ihn bezeichnete: „Hildebrand, nicht mehr Papst, sondern falscher Mönch“<sup>1338</sup> – auf, vom apostolischen Stuhl herabzusteigen: „descende, descende!“ Heinrich argumentierte, ihm sei die Herrschergewalt durch Gott verliehen und er sei durch Christus selbst zum König berufen worden. Indem die päpstlichen Bemühungen aber die sakrale Funktion des kaiserlichen Amtes sowie die Eigenständigkeit von *sacerdotium* und *regnum* in Frage stellten, habe Gregor VII. seine ihm von Gott zugeteilten Befugnisse überschritten. Gregor habe damit die gerechte göttliche Ordnung gestört und demnach nach dem Urteil des Kaisers und der Bischöfe sein Anrecht auf das Papstamt verwirkt.<sup>1339</sup>

Mit einem nachdrücklichen Verweis auf das alte Nebeneinander der beiden Gewalten stellte Heinrich seine sakrale Funktion heraus und betonte überdies, nur Gott sei befugt, über ihn, den gesalbten Regenten zu richten. Eine Absetzung sei ohnehin nur denkbar, wenn er vom Glauben abfalle, und selbst im Präzedenzfall des Julian Apostata hätten die Bischöfe einst das Urteil diesbezüglich dem Herrn überlassen. Man kann diese Argumentation durchaus als Indiz dafür gelten lassen, dass dem König die theologischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in Rom völlig verborgen geblieben sein mussten. Denn buchstäblich *jeder* Ungehorsam gegen die Weisungen des Heiligen Stuhls, so formulierte es Gregor im *Dictatus papae*, galt fortan als der reinen katholischen Lehre widersprechend. Dementsprechend exkommunizierte der Papst daraufhin auf der Fastensynode 1076 Heinrich IV., der sich in seinen Augen hochmütig gegen die Kirche erhoben hatte, und nahm damit zumindest mittelbar sein selbst definiertes Recht wahr, einen weltlichen Herrscher abzusetzen sowie dessen Untertanen von deren Treueverpflichtung zu entbinden.<sup>1340</sup> Nachdem der Versuch gescheitert war, das päpstliche Attribut, auf Erden von niemandem gerichtet werden zu können, auf den König zu übertragen, sahen sich die Parteigänger des Kaisers in die Defensive gedrängt. In einem Aufruf an die Bischöfe des Reiches versuchte Heinrichs Notar und Hofkaplan, Gottschalk von Aachen, den durch die göttliche Ordnung gesetzten Dualismus der beiden Gewalten zu präzisieren. Propagandistisch wirkungsvoll setzte er dabei das auf das Evangelium nach Lukas zurückgehende Bild zweier Schwerter<sup>1341</sup> um, welche Christus nicht beide zugleich annehmen wollte. Daraus lasse sich ableiten, dass sowohl *sacerdotium* als auch *regnum* gleichberechtigt und direkt von Christus beauftragt wurden, jeweils eines dieser beiden Schwerter zu führen. Es galt nun offensichtlich nur noch, die

1335Vgl. Gregor VII. an Heinrich IV. [1074], Reg. II, 31 (MGH, Epp. sel. 2,1, S.165-168).

1336Hartmann, W.: *Der Investiturstreit*, München 1996, S.23 f.

1337Vgl. Gregor VII. an Heinrich IV. [1075], Reg. III, 10 (MGH, Epp. sel. 2,1, S.263-267, insb. S.264 f.).

1338Heinrich IV. an Gregor VII. [1076], MGH, Dt MA 1, Nr. 12, S.15: „Hildebrando iam non apostolico, sed falso monacho“.

1339MGH, Dt. MA 1, Nr.11 f., S.13 ff.

1340Protokoll der römischen Fastensynode von 1076, Reg. III, 10a (MGH, Epp. sel. 2,1, S.270 f.).

1341Lk 22, 38 [Elberfeld]: „Sie aber sprachen: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug.“ Sh. auch: Epheser 6, 17 [EU]: „Nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes“. Das sprachliche Bild des weltlichen und des geistlichen Schwertes war bereits vor Gottschalk von Aachen im Gebrauch. Erst die allegorische Deutung der Lukasverse setzt aber die beiden Gewalten in eine Beziehung zueinander. Vgl. Fuhrmann, H.: *Einladung ins Mittelalter*, a.a.O., S.129.

Gleichberechtigung der weltlichen neben der geistlichen Gewalt zu retten und nicht etwa, für die Suprematie des Kaisers innerhalb der Christenheit zu argumentieren.<sup>1342</sup>

Angesichts der bis dato historisch einmaligen Exkommunikation eines gesalbten Herrschers und der realistischen Gefahr, auch die eigene Zugehörigkeit zur katholischen Kirche einzubüßen und damit nicht zuletzt die Bistümer zu verlieren, konnte die Mehrzahl der Bischöfe das Bündnis mit Heinrich jedoch nicht aufrechterhalten. Ebenso erkannte der weltliche Adel im Reich seine Chance, die salische Dynastie abzulösen. Der über den König verhängte Kirchenbann schwächte dessen Machtposition damit enorm. Nicht nur Heinrichs Seelenheil stand auf dem Spiel, es drohte ihm auch ganz konkret der Verlust seines Königreichs, da ein aus der Gemeinschaft der Christen ausgeschlossener Herrscher in einer vollständig durch das Christentum durchdrungenen Gesellschaft in keinem Fall denkbar war.<sup>1343</sup> Allerdings mahnte Gregor VII. – unter einem erneuten Verweis darauf, dass die Kirche dem weltlichen Herrn nicht wie eine Magd untertan sei, sondern ihm vielmehr als Herrin begegne<sup>1344</sup> – die Fürsten, sich dem abgesetzten Herrscher gegenüber barmherzig zu zeigen und ihm die Gelegenheit zur Buße zu geben; die Opposition schloss sich bei Trebur dieser Empfehlung an und gewährte Heinrich IV. die übliche Frist von einem Jahr und einem Tag, sich vom päpstlichen Bannspruch zu lösen. Dadurch wurde der Salier dazu veranlasst, schließlich den berühmten und sprichwörtlich gewordenen Gang nach Canossa anzutreten, um bei Papst Gregor VII., der dort auf der Burg der Mathilde von Tuszien weilte, vom 25. bis 28. Januar 1077 im Büßerhemd ausharrend die Aufhebung seiner Exkommunikation zu erleben.<sup>1345</sup>

Die Rücknahme der päpstlichen Sanktion eröffnete Heinrich IV. zwar die Chance, sein Königsamt weiterhin auszuüben, zementierte allerdings eine grundsätzliche Überordnung des *sacerdotium* über das *regnum*. Der weltlichen Gewalt stand fortan nur noch der Weg offen, diese Suprematie auf einen engen geistlichen Bereich zu beschränken, was letztlich eine trennscharfe Unterscheidung der beiden Gewalten und die Auflösung der religiös-politischen Ordnung des Mittelalters zur Folge haben sollte.<sup>1346</sup> Zwar zog sich der Investiturstreit in wechselnden Machtkonstellationen noch über mehrere Jahrzehnte, doch muss allen weiteren Auseinandersetzungen zum Trotz der Bußakt von Canossa als das zentrale Ereignis dieses Konflikts bezeichnet werden. Insofern verblasst dessen weitere Entwicklung angesichts dieser Begebenheit von grundsätzlicher Bedeutung und weltgeschichtlicher Relevanz, einer „*Schicksalswende des Mittelalters und des Abendlandes*“<sup>1347</sup>, wie es in der älteren Forschung bezeichnet wurde. Die weiteren Geschehnisse sollen deshalb nur knapp zusammengefasst werden, für eine ausführlichere Darstellung sei auf die einschlägigen Monographien verwiesen.<sup>1348</sup>

Nachdem Gregor VII. den über Heinrich IV. verhängten Kirchenbann infolge dessen demonstrativer Buße wieder aufgehoben hatte, war dies offenbar nicht gleichbedeutend mit einer Wiedereinsetzung in das Königsamt. Zwar reklamierte Heinrich IV. seinen Titel noch in Canossa vor dem Papst,<sup>1349</sup> was dieser auch

1342Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.93; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.411; Borst, A.: „Der Streit um das weltliche und das geistliche Schwert“, a.a.O., S.103. Vgl. MGH, Dt. MA 1, Nr. 13, S.19: „In quo piam dei ordinationem contempsit, que non in uno, sed in duobus, duo, id est regnum et sacerdotium, principaliter consistere voluit, sicut ipse salvator in passione sua de deorum gladiorum sufficientia typica intelligi innuit. Cui dum diceretur: domine, ecce duo gladii hic, respondit: satis est, significans hac sufficienti dualitate spiritualem et carnalem gladium in ecclesia esse gerendum“.

1343Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.201; Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.164.

1344Gregor VII. [1076], Reg. IV, 3 (MGH, Epp. sel. 2,1, S.298): „Non ultra putet sanctam ecclesiam sibi subiectam ut ancillam, sed prelatam ut dominam.“

1345Weinfurter, S.: *Canossa*, München 2006, S.9 ff.; Hartmann, W.: *Der Investiturstreit*, a.a.O., S.25 f. Im deutschen Sprachgebrauch wurde der Gang nach Canossa in erster Linie durch Otto von Bismarcks Reichstagsrede vom 14. Mai 1872 sprichwörtlich, in welcher er auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes ankündigte: „*Seien Sie außer Sorge, nach Canossa gehen wir nicht, weder körperlich, noch geistig.*“ (Abgedruckt in: *Provinzial-Correspondenz*, 10. Jahrgang, Nr. 20, 15. Mai 1872, S.2.)

1346Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.203 f.

1347Vgl. Mayer-Pfannholz, A.: „Die Wende von Canossa. Eine Studie zum Sacrum Imperium“, in: Kämpf, H. (Hg.): *Canossa als Wende*, Darmstadt 1976, S.1-26; erstmals in: *Hochland* 30 (1932), S.385-404.

1348Vgl. Hartmann, W.: *Der Investiturstreit*, a.a.O., S.22-44; Fuhrmann, H.: *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter*, Göttingen 2003, S.65-110; Laudage, J.: *Gregorianische Reform und Investiturstreit*, Darmstadt 1993, S.45-58.

1349MGH, SS 8, S.445: „Ego Heinricus rex de murmuracione et dissensione, quam nunc habent contra me archiescopi, episcopi, duces et comites [...]“.

widerwillig anzuerkennen bereit war. Andererseits schreibt Gregor rückblickend – und in einer anderen Bündnissituation – im Jahr 1080, dass er zwar Heinrichs Exkommunikation aufgehoben, ihn aber nicht wieder in die Königsherrschaft eingesetzt habe.<sup>1350</sup> Dies legt allerdings auch eine Notiz nahe, der zufolge er über die Frage, welcher der Prätendenten – als Gegenkönig zu Heinrich war Rudolf von Rheinfelden gewählt worden – den Titel des römisch-deutschen Königs tragen dürfe, erst noch zu entscheiden gedenke.<sup>1351</sup> Nach seiner Rückkehr setzte Heinrich, obwohl das Verbot der Laieninvestitur 1078 erneuert wurde, die alte Praxis der Bischofseinsetzung fort, so dass Gregor den König auf der Fastensynode 1080 ein weiteres Mal aus der Gemeinschaft der Christen ausschloss und dessen Widersacher Rudolf von Rheinfelden zum einzig legitimen König erklärte. Die Konsequenzen dieses Urteils waren allerdings deutlich weniger weitreichend als drei Jahre zuvor: Rudolf unterlag noch im selben Jahr Heinrich in der Schlacht an der Weißen Elster und wurde tödlich verwundet, verlor überdies seine Schwurhand im Kampf, was von den Zeitgenossen als Gottesurteil gedeutet wurde. Der Papst geriet damit, nachdem das deutsche Episkopat mehrheitlich an der Seite des Königs verblieb, selbst unter Druck, wurde 1084 durch Heinrichs Truppen abgesetzt und starb letztlich ein Jahr später im Exil in Salerno.<sup>1352</sup> Spätestens nach der erzwungenen Abdankung auch Heinrichs IV. Ende 1105 und seinem Tode im folgenden Jahr reduzierte sich der Konflikt auf einen Investiturstreit im engeren Sinne.<sup>1353</sup> Eine unter Gesichtspunkten der theologisch-politischen Theorie interessante Zuspitzung erreichte die Auseinandersetzung im Jahre 1111, als Papst Paschalis II. (1099-1118) eine vollständig spirituelle Rolle der Kirche im Reich offerierte. Dieser Vorschlag war im Geiste Gregors VII. ideologisch durchaus konsequent, lässt sich nicht nur auf eine Zwangslage nach der Gefangennahme des Papstes durch König Heinrich V. infolge dessen missglückter Kaiserkrönung zurückführen, scheiterte aber schließlich am Widerstand der deutschen Bischöfe, die ihre Stellung als weltliche Fürsten weiter ausbauen und sich nicht ausschließlich auf geistliche Fragen konzentrieren wollten.<sup>1354</sup> An dieser Stelle lassen sich erneut deutlich die unterschiedlichen Interessen von Papst und Bischöfen erkennen. Während von römischer Seite die *libertas ecclesiae* als Freiheit der Kirche von der weltlichen Macht propagiert wurde und ein politisch geschwächtes Episkopat diesbezüglich nicht unangenehm erschienen wäre, strebten die Bischöfe und mit ihnen häufig auch der weltliche Herrscher nach einer *libertas ecclesiarum*, einer Autonomie der einzelnen Bistümer und einer Freiheit nicht zuletzt von Rom.<sup>1355</sup>

Zur vorläufigen Lösung des Investiturstreits wurde schließlich auf die durch Ivo von Chartres (1040-1116) entwickelte Scheidung von den Aufgaben des geistlichen Amtes (*spiritualia*) einerseits und den mit diesem verbundenen weltlichen Besitzungen (*temporalia*) zurückgegriffen. Die Investitur durch einen Laien verstoße, sofern sie kein Sakrament darstelle und sich nur auf eine Einsetzung in die *temporalia* beschränke, nicht gegen das ewige göttliche Gesetz und müsse somit nicht als Häresie verstanden werden.<sup>1356</sup> Damit wollte Ivo allerdings keine Trennung der beiden Sphären beschreiben, sondern vielmehr für eine Überordnung des *sacerdotium* innerhalb des *corpus Christi* argumentieren. Das Bild des *corpus Christi* wurde dahingehend instrumentalisiert, dass an die Stelle des ursprünglich vermittelten Nebeneinander von Leib und Seele der Vorrang und die Weisungsbefugnis der seelischen Komponente trat, durch deren Vermittlung alleine sich die Legitimität des Leiblichen begründe.<sup>1357</sup> Auf dieser Basis wurde mit dem Wormser Konkordat 1122 ein Kompromiss beschlossen, der die Streitigkeiten allerdings nicht dauerhaft beilegen konnte.<sup>1358</sup> Die Einigung konnte genau so lange Bestand haben, wie beide Parteien an einem harmonischen Miteinander interessiert waren. Der Einfluss des Königs auf die Besetzung der

<sup>1350</sup>Weinfurter, S.: *Canossa*, a.a.O., S.22 ff.

<sup>1351</sup>Gregor VII. an Kardinaldiakon Bernhard und Abt Bernhard von Marseille [1077], Reg. IV, 23 (MGH, Epp. sel. 2,1, S.335), vgl. oben, S.179, Fn. 1331.

<sup>1352</sup>Fuhrmann, H.: *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter*, a.a.O., S.81 f.

<sup>1353</sup>Schieffer, R.: *Die Entstehung des päpstlichen Investiturerbots für den deutschen König*, Stuttgart 1981, S.204.

<sup>1354</sup>Parisse, M. / Kłoczowski, J.: „Die christlichen Reiche in Auseinandersetzung mit der Kirche“, a.a.O., S.120; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.262f.; Mirgeler, A.: *Rückblick auf das abendländische Christentum*, a.a.O., S.111f.

<sup>1355</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.230.

<sup>1356</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.232 f.; Parisse, M. / Kłoczowski, J.: „Die christlichen Reiche in Auseinandersetzung mit der Kirche“, a.a.O., S.97; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.413 f.

<sup>1357</sup>Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.184 ff.

<sup>1358</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.246 f.; zum Originaltext des Wormser Konkordats vom 23. September 1122, vgl. MGH, Conc. 1, Nr. 107-108, S.159-161.



Bistümer blieb gewahrt, jedoch durften die geistlichen Rechte und Symbole nur durch die Kirche übertragen werden. Das grundsätzliche Problem blieb jedoch ungelöst, zumal die kirchlichen Verfassungsstrukturen so fest in der gesellschaftlichen Umwelt verwurzelt waren, dass eine tatsächliche Scheidung von geistlichem und weltlichem Bereich kaum möglich war.<sup>1359</sup> Die jeweiligen Kompetenzen wurden mit diesem Beschluss keineswegs eindeutig abgegrenzt, sondern nur vage formuliert, offenbar mit der Hoffnung beider Seiten, deren Ausgestaltung im tatsächlichen Handeln zu den eigenen Gunsten erreichen zu können. Es handelte sich beim Wormser Konkordat weniger um ein Dokument „der politischen Theorie, sondern des praktischen Friedens“<sup>1360</sup>.

### 3.2.2.4.3 Beurteilung des Investiturstreits

Eine Beurteilung des Investiturstreits beziehungsweise der Auseinandersetzung von *sacerdotium* und *regnum* soll an dieser Stelle auf eine Kategorisierung nach „Siegern“ und „Besiegten“ verzichten. Stattdessen sollen die ideengeschichtlichen Weichen, die durch diesen Konflikt gestellt wurden, in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken. Sowohl für die Weltgeschichte als auch für das Thema der vorliegenden Untersuchung von deutlich größerer Relevanz als die unmittelbaren politischen Konsequenzen des Investiturstreits waren die großen Verschiebungen, die sich innerhalb des christlichen Ordnungssystems ergaben. Neben der „Zerstörung und Überwindung des ottonisch-salischen Reichskirchensystems“<sup>1361</sup> ist dabei noch grundsätzlicher „die begriffliche Unterscheidung von Geistlich und Weltlich“<sup>1362</sup> zu nennen, die anhand der Auseinandersetzungen zwischen Kaisern und Päpsten entwickelt wurde und dadurch der politischen Theorie in Europa einen bis dahin unbekannten Schub gegeben hatte. Denn gerade die Debatte um das Verhältnis der beiden Gewalten zueinander wurde sowohl von der kaiserlichen als auch von der kirchlichen Publizistik in ihren Streitschriften (*libelli de lite*) mit Nachdruck betrieben.<sup>1363</sup>

Der Bußakt von Canossa kann nicht in eine Reihe mit den historischen Kaiserbußen von Mailand, Attigny und Soissons gestellt werden.<sup>1364</sup> Anders als noch im vierten Jahrhundert war in einer durch das Christentum geprägten Gesellschaft die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche für das Königtum unbedingt notwendig, schließlich handelte es sich um eine christliche Herrschaft über Christen. Heinrichs Gang nach Canossa bezeichnet zudem weder ein freiwilliges Sündenbekenntnis im Namen des individuellen Seelenheils noch eine Handlung im Rahmen eines als sakral verstandenen Königsamtes. Auch der Gegensatz zu Soissons muss deutlich herausgestellt werden, denn der Konflikt des ausgehenden elften Jahrhunderts richtete sich nicht nur gegen den weltlichen *Herrscher*, der seinen göttlichen Auftrag nicht angemessen erfüllt habe, sondern vielmehr gegen die Befugnisse der weltlichen *Herrschaft* als solcher.<sup>1365</sup> Gerade als die Auseinandersetzung zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt um das rechte Herrschaftsverständnis gewann der Investiturstreit seine herausragende Bedeutung.

<sup>1359</sup>Paravicini Bagliani, A. / Vauchez, A.: „Kirche, weltliche Gewalt und Gesellschaft“, a.a.O., S.658; Parisse, M. / Kłoczowski, J.: „Die christlichen Reiche in Auseinandersetzung mit der Kirche“, a.a.O., S.122; Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.66.

<sup>1360</sup>Classen, P.: „Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte“, in: Fleckenstein, J. (Hg.): *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen 1973, S.412.

<sup>1361</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.407.

<sup>1362</sup>Mirgeler, A.: *Rückblick auf das abendländische Christentum*, a.a.O., S.109. Peter Brown spricht ganz ähnlich von einer „demarcation line between the sacred and the profane“, anhand welcher sich der große Kontinuitätsbruch zwischen den Gesellschaftsentwürfen des 11. und des 12. Jahrhunderts nachweisen lässt, vgl.: Brown, P.: „Society and the Supernatural“, a.a.O., S.142.

<sup>1363</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.91; Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.224; Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.99; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.30.

<sup>1364</sup>Vgl. dazu zu Theodosius' Buße von Mailand oben, Kapitel 3.2.2.1, S.154, zu den Kaiserbußen Ludwigs des Frommen oben, Kapitel 3.2.2.2, in Attigny, S.164-165, sowie in Soissons, S.165. Ein weiteres Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit und der Dynastie der Salier war der Bußakt Heinrichs III. nach der Schlacht bei Menfö 1044, nach welcher der König mit seinem gesamten Heer an Ort und Stelle vor dem Herrn um Vergebung der Sünden bat.

<sup>1365</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.200 ff.

Denn während Gregor VII. den unbedingten hierarchischen Vorrang der Gnadenordnung des *sacerdotium* behauptet, proklamiert Heinrich IV. in der Theorie der beiden Schwerter die gleichwertige Gottunmittelbarkeit des *regnum* und damit nichts anderes als eine beschränkte Autonomie der weltlichen Sphäre, ohne freilich eine klare Abgrenzung der Kompetenzen der beiden Gewalten leisten zu können. Im Gegenteil: der Salier verzichtet unter der traditionellen Bezugnahme auf die Heilsgemeinschaft des *corpus Christi*, welche *potestas sacerdotalis et regalis* gleichermaßen umfasst und dieses Ordnungsmodell als durch Gott gestiftet begreift, auf eine Überordnung der beiden Gewalten in jeweils ihrem Bereich und postulierte eine Verschränkung der Funktionen. Durch das priesterliche Schwert sollen die Menschen zum Gehorsam gegenüber dem König an Gottes statt angeleitet werden, durch das königliche seien sie nach außen zur Vertreibung der Feinde, nach innen zum Gehorsam gegenüber dem Priestertum zu bringen.<sup>1366</sup> Umgekehrt betont Gregor VII. – nicht nur gegenüber dem römisch-deutschen König, sondern auch gegenüber den anderen Herrschern des christlichen Europa – die Suprematie des Papsttums. Es verhalte sich zur weltlichen Gewalt wie die Sonne zum Mond, dieser erhalte von jener sein Licht.<sup>1367</sup> Ebenso sei die weltliche Herrschaft durchaus heilsnotwendig, diese Funktion erhalte sie aber ausschließlich durch die Kirche. Dabei macht er die an Petrus als Stammvater der Päpste direkt durch Christus übertragene Binde- und Lösungsgewalt geltend, die an unmittelbarer Geltung die königliche Argumentation übertraf und die dem Papst letztlich in dessen Selbstverständnis die Befugnis zuteilte, „jedem zu entziehen oder zuzuteilen gemäß seinem Verdienst, Königreiche, Fürstentümer, Herzogtümer, Marken, Grafschaften und die Besitztümer der Menschen“<sup>1368</sup>. An dieser Stelle wird offensichtlich der zunächst innerkirchlich beanspruchte römische Primat auf die Rolle des *caput* innerhalb des *corpus Christi* übertragen. Während zuvor der weltliche und der geistliche Herrscher jeweils das Oberhaupt einer mehr und mehr körperschaftlich verfassten Institution darstellte, die beide Christus als *caput* der *ecclesia* untergeordnet waren, bezog sich die päpstliche Suprematie nun auf die Führerschaft in der gesamten *ecclesia*, also auf die Rolle Christi selbst. Eine Repräsentation der *corpus-Christi*-Schematik auf Erden war ab diesem Zeitpunkt nur noch in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung der beiden Gewalten möglich, nicht mehr in einem harmonischen Nebeneinander. Als mittelfristige Konsequenz ist ein zunehmendes Auseinandertreten der beiden Gewalten festzustellen; langfristig säkularisierte sich die Politik, während die Religion ihres politischen Charakters entkleidet wurde.<sup>1369</sup>

Die beiden ursprünglichen Positionen der Kontrahenten im Investiturstreit widersprachen einander also in der grundsätzlichen Frage, wie das Königtum Christi auf Erden korrekt und im Sinne der göttlichen Ordnung abgebildet werden müsse. Genau dieses Problem der Abgrenzung der Kompetenzen war bereits in der paulinischen Theologie selbst angelegt, aktualisierte sich aber erstmals – und wie die Lösung des Investiturstreitkonflikts zeigt: vorerst auch nur für einen kurzen Zeitraum – in der Auseinandersetzung zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. Erst in dieser historischen Konstellation konnte weder ein harmonischer Kompromiss gefunden noch das Problem vertagt werden. Heinrich IV. war nicht dazu bereit, lediglich die ihm anfangs zugestandene Rolle als *caput laicorum* im weltlichen Bereich anzunehmen, da dies

<sup>1366</sup>Heinrich IV. an die Bischöfe des Reichs [1076], MGH, Dt. MA 1, Nr. 13, S.19: „spirituale et carnale gladium in ecclesia esse gerendum, quibus omne nocivum foret amputandum, videlicet sacerdotali ab obedientiam regis pro deo, regali vero gladio ad expellendos Christi inimicos exterius et ad obedientiam sacerdotii interius omnem hominem docens fore constringendum; et ita de alio in alium caritate tenderetur, dum nec sacerdotii regnum nec sacerdotium regni honore privaretur“. Zur fehlerhaften Übersetzung, die aus diesem Text eine Überordnung des weltlichen über das geistliche Schwert abzuleiten versuchte, vgl.: Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.115 f.

<sup>1367</sup>Gregor VII. an Wilhelm den Eroberer [1080], Reg. VII, 25 (MGH, Epp. sel. 2,2, S.505): „Sicut enim ad mundi pulchritudinem oculis carnis diversis temporibus representandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria“. Dabei bezieht sich Gregor offenbar auf seinen Vorgänger Nikolaus I. (MGH, Epp. 6, Nr. 103, S.611): „Contra illos nimirum, qui beatissimi apostolorum principis Petri eiusque successorum luculentissimam doctrinam sedemque spernentes, quem Dei filius in sancta ecclesia sua tamquam luminare maius in caelo constituit, veluti quidam scorpiones palantes incedunt in meridie, et cum adhuc dies est, occidunt eis sol.“

<sup>1368</sup>Protokoll der römischen Fastensynode von 1080, Reg. VII, 14a (MGH, Epp. sel. 2,2, S.487): „quia, si potestis in celo ligare et solvere, potestis in terra imperia regna principatus ducatus marchias comitatus et omnium hominum possessiones pro meritis tollere unicuique et concedere.“ Der daraus entnommene Abschnitt wird zitiert nach: Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.90.

<sup>1369</sup>Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.61 f.; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.213; Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.184. Zu dieser Veränderung des *ecclesia*-Begriffes sh. oben, Kapitel 3.2.2.4.1, S.174-176.

gleichzeitig die für seine Herrschaftspraxis notwendige Kontrolle über die Investitur königstreuer Gefolgsleute ausgehebelt hätte. Auf der anderen Seite ließ sich Gregor VII. nicht auf eine diffuse Nebenordnung der Gewalten ein, die dem römisch-deutschen König vorschwebte und an der kritisierten Einsetzung der Geistlichen nichts Grundlegendes geändert hätte. Eine klare Definition der Aufgabenbereiche machte aber, das wiedergewonnene päpstliche Suprematiebewusstsein vorausgesetzt, eine Einigung unmöglich.<sup>1370</sup>

Eine Kirche, die nach einer Freiheit von weltlicher Einflussnahme und Bevormundung strebte, konnte sich aber nicht mit einer weltabgewandten oder untergeordneten Rolle begnügen, sondern wollte und musste sich um irdische Belange kümmern.<sup>1371</sup> Zumindest in spirituellen Belangen und innerhalb des *sacerdotium* wurde die Suprematie der geistlichen Herrschaft durchgesetzt und damit langfristig die weltliche Gewalt ihrer sakralen Autorität weitestgehend beraubt – ein anderes Ergebnis ist auch kaum denkbar, wenn beide Seiten die augustinischen Prämissen als gültig akzeptieren und auf dieser Basis argumentieren.<sup>1372</sup> Gleichwohl blieb einstweilen umstritten, welche Reichweite das *sacerdotium* ausfüllte und ob es die alte *ecclesia* tatsächlich absorbieren könnte. Möchte man eine Trennung der beiden Gewalten – die sich am Ende des Investiturstreits natürlich erst in Form des keimenden Samen, noch nicht in jener der entwickelten Pflanze fand – annehmen, so ergab sich für das *regnum* eine entscheidende Konsequenz. Als säkulare Macht ohne heilsökonomischen Auftrag konnte sie nicht mehr auf einer Stufe mit der Kirche stehen, musste im Rang ebenso tief unter dieser angeordnet sein „wie die Zeitlichkeit der Ewigkeit Gottes unterlegen ist“<sup>1373</sup>. Zumindest auf theoretischer Ebene waren damit „die Voraussetzungen für die Autonomie der irdisch-staatlichen Sphäre geschaffen“<sup>1374</sup>. Gerade die Tatsache, dass sich die päpstliche Einflussnahme auf das Urteil *ratione peccati* beschränkte, gab ihr diese ungeheure Reichweite. In einer Gesellschaft, deren Mitglieder sich als Christen begreifen und in welcher ein der orthodoxen Lehre gemäßes Leben heils- und herrschaftsbegründend wirkt, ist die Deutungshoheit über die Sünde maßgeblich für die Ausübung auch weltlicher Macht.<sup>1375</sup> Daraus resultierte für die weltliche Gewalt ein Dilemma: eine Unterordnung unter einen fremden Herrn hätte die eigene Herrschaft aufgelöst, eine Nichtbeachtung des päpstlichen Urteils hätte – wie bei Heinrich IV. exemplarisch vorgeführt wurde – den Verlust der Befehlsgewalt über die christlichen Untertanen zur Folge haben können. Dieser Konflikt konnte entweder auf theologischer Ebene ausgefochten werden, indem auch der Führungsanspruch des Papsttums generell bestritten wurde; diesen Weg sollte innerkirchlich die konziliare Bewegung<sup>1376</sup> und im 16. Jahrhundert mit weitreichenden Konsequenzen insbesondere Martin Luther beschreiten. Einem Mönch stand diese Möglichkeit jedoch eher offen als der weltlichen Gewalt. Da sich Kaiser und König nach Canossa nicht mehr – zumindest nicht in dem Ausmaß wie zuvor – auf die sakrale Autorität und einen aus der göttlichen Heilsordnung abgeleiteten Anspruch berufen sowie zudem auf dieser Ebene nicht mit der kirchlichen Legitimität und Lehrhoheit konkurrieren konnten, mussten sie zwangsläufig nach einer anderen, ausschließlich weltlichen Quelle ihrer Legitimität suchen.<sup>1377</sup> Schließlich erkannte auch die weltliche Partei grundsätzlich die Lehre der beiden Schwerter im Rahmen des *corpus Christi* an und bestand nur innerhalb dieses Konzeptes auf einer ihr eigenständig zukommenden Würde, stand aber, wenn der Papst die fraglos höhere Relevanz der Seele auch politisch wirksam machen wollte, theoretisch auf schwächeren Füßen. Jede Argumentation der weltlichen Gewalt musste sich unter diesen Prämissen gegenüber einem nicht kompromissbereiten Papsttum in einen *circulus vitiosus* verstricken.<sup>1378</sup>

Das auf eine völlige Unterordnung der weltlichen unter die Oberherrschaft der geistlichen Gewalt abzielende Programm der radikalen Reformen musste für das *regnum* wie eine Herausforderung wirken, so

1370 Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.114; Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.223.

1371 Tellenbach, G.: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, a.a.O., S.152 ff.; Nemo, P.: *Was ist der Westen?*, a.a.O., S.49.

1372 Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.96; Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.213 f.

1373 Krüger, H.: *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart 1966, S.38.

1374 Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.235.

1375 Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.97 f.

1376 Vgl. dazu: Kreuzer, G.: „Die konziliare Idee“, in: *Pipers Handbuch 2*, a.a.O., S.447-465.

1377 Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.86 f.; Erkens, F.-R.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, a.a.O., S.298.

1378 Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.61; Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.38 f.

dass fortan die weltliche Herrschaft und damit der Staat auch theoretisch zu begründen versucht wurde.<sup>1379</sup> Denn es bestand für das Königtum ohne jeden Zweifel die Notwendigkeit, seine auf realer Macht basierende monarchische Herrschaft durch eine Theorie ideologisch zu rechtfertigen; insbesondere galt dies in der mittelalterlichen Feudalgesellschaft, in welcher rivalisierende Fürsten die königliche Legitimation ansonsten jederzeit theoretisch oder auch praktisch angreifen hätten können.<sup>1380</sup> Dieser Schritt zur Säkularisierung war durch die Päpste gleichwohl nicht beabsichtigt, als sie die weltlichen Herrscher aus dem Kernbereich der sakralen Macht stoßen wollten, sollte aber letztlich zur Ausbildung von moderner säkularer Gesellschaft und Staat führen; diese können als ein Effekt der Rivalität zwischen Christentum und Reich bezeichnet werden. Paradoxerweise hatte also genau der alleinige Führungsanspruch des Papsttums als auf den Kopf gestellter Konstantinismus zur Folge, dass der weltlichen Sphäre ein eigengesetzlicher Bereich gewährt wurde.<sup>1381</sup> Das bedeutete zugleich aber auch, dass dieses Verhältnis umgekehrt werden konnte, denn „[m]it derselben Logik, mit der das weltliche Handeln *ratione peccati* in die Zuständigkeit der geistlichen Gewalt gezogen worden war, konnte das geistliche Handeln *ratione ordinis politici* der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt unterworfen werden“<sup>1382</sup>. Nicht die Frage der Überordnung sollte sich somit für den weiteren geschichtlichen Verlauf als entscheidend erweisen, sondern die Tatsache, dass überhaupt eine Entscheidung zwischen *sacerdotium* und *imperium* getroffen wurde.<sup>1383</sup> Die päpstliche Korrektionsgewalt war zwar praktisch in einer christlichen Gesellschaft ungemein effektiv, erhielt aber keine juristische Qualität im engeren Sinne innerhalb der weltlichen Gerichtsbarkeit. Dadurch blieb die Wirksamkeit aber ganz wesentlich an die Frage gebunden, ob und in welchem Ausmaß die Herrschaft über die Seelen als entscheidende Legitimationsgrundlage anerkannt wurde, konnte durch eine alternative Begründung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens also ohne weiteres nivelliert werden. Solange das göttliche Gesetz in erster Linie durch den Papst interpretiert wurde und diese *lex divina* in genau dieser Definition als maßgeblich anerkannt wurde, musste dem *sacerdotium* ein grundsätzlicher Vorrang gegenüber dem *regnum* eingeräumt werden. Eine Unterordnung der geistlichen Gewalt war nun zwar prinzipiell möglich, musste aber mit einem modifizierten Weltbild einhergehen. Um sich der antiken Freiheitsterminologie zu bedienen, kann man behaupten, die weltliche Herrschaft habe sich am Ende des Investiturstreits gegenüber der geistlichen Gewalt im Status einer nicht vertraglich geregelten, sondern moralischen *αὐτονομία* befunden. Die eigengesetzliche Souveränität, *mutatis mutandis* im Sinne der *ἐλευθερία*, des weltlichen Bereichs musste grundsätzlich gegen diese normative Oberherrschaft erstritten werden.<sup>1384</sup>

Man kann, dies alles vorausgeschickt, letztlich auch mit Recht behaupten, dass der Begriff *Investiturstreit* den eigentlichen Konflikt nur unzureichend beschreibt. Zwar war die Bischofs- und Abtsinvestitur das vordergründige Thema und zweifelsohne auch der Aufhänger des Streits, allerdings ging es „hierbei vielmehr um die grundsätzlichere Frage nach der Stellung und Funktion des christlichen Herrschers innerhalb der universellen Gemeinschaft der Ecclesia“ im weiteren, nicht auf die Amtskirche beschränkten Sinn; schließlich ist überdies durchaus umstritten, ob ein prinzipielles Investiturverbot überhaupt durchgesetzt werden sollte.<sup>1385</sup> Diesen grundlegenden Zusammenhang stellten noch die Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts völlig korrekt und inhaltlich präziser fest, wenn sie von der „*controversia* (...) *inter sacerdotium et imperium*“<sup>1386</sup> sprachen.

1379Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.98 f.

1380Koch, G.: *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium*, a.a.O., S.61.

1381Quillet, J.: *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Paris 1972, S.44.

1382Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.98.

1383Fischer, K.: *Die Zukunft einer Provokation*, a.a.O., S.21.

1384Zu den Begriffen *ἐλευθερία* und *αὐτονομία* vgl. oben, Kapitel 3.1.1.3, S.120. Die Autonomie, die Heinrich IV. im Investiturstreit forderte, war eine Autonomie in Relation zu Gott, nicht allerdings in Relation zum Papst als oberstem Herrscher.

1385Schieffer, R.: *Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König*, a.a.O., S.164-167; Laudage, J.: *Gregorianische Reform und Investiturstreit*, a.a.O., S.36-44.

1386So beispielsweise Wido von Osnabrück, MGH, Ldl 1, S.462.

### 3.2.2.4.4 Verharren in der alten Ordnung: die staufische Reichsidee

Der canusische Bußakt aktualisierte die im theologischen Zentralbestand des Christentums angelegte Differenzierung von *regnum* und *sacerdotium*, die Unterscheidung zwischen einem göttlichen und einem eigengesetzlichen menschlichen Recht. Dennoch lässt sich erst bezogen auf die lange Frist von einer „Wende von Canossa“ sprechen. Zwar führte dieses Ereignis bei der Frage nach der rechten Ordnung der Welt zu einer institutionell deutlicheren Trennung der bis dahin eher konvergierenden weltlichen und geistlichen Sphäre und markiert damit einen Meilenstein in der Herausbildung eines ausschließlich säkular begründeten Staates, doch verliefen viele dieser theoretisch eingeführten strukturellen Veränderungen unterirdisch und wurden nicht sofort sichtbar, wenn ihnen nicht sogar mit äußerst heftigen hierokratischen Reaktionen begegnet wurde.<sup>1387</sup> Zunächst blieb „auch in der entsakralisierten und theoretisch als profan von der Kirche entlassenen Welt *faktisch* die alte Überdeckung von *Imperium* und *Ecclesia* erhalten“<sup>1388</sup>. Darunter ist an dieser Stelle zweierlei zu verstehen: Zum einen lässt sich eine Kontinuität der alten *corpus-Christi*-Vorstellung als Ordnungsmodell feststellen, in welchem neben der geistlichen auch die weltliche Sphäre eine theologische Begründung erfährt und damit einer sakralen Sphäre angehört. Darüber hinaus blieb zum anderen zumindest in den deutschen Gebieten die Vorstellung präsent, eine Kongruenz zwischen territorialem Reich und idealem *imperium* sei zum Schutze der in der *ecclesia* versammelten gesamten Christenheit anzustreben. Nicht zuletzt die katechontische Vorstellung der *translatio imperii* war im Bewusstsein weiterhin lebendig. Kurzfristig löste sich infolge der mit Canossa einsetzenden Säkularisierung die alte Idee eines liturgischen Königtums allmählich auf, nicht jedoch die religiöse Fundierung auch der weltlichen Herrschaft als solcher.<sup>1389</sup>

Es wurde also nicht unmittelbar nach dem Investiturstreit zu einer säkularen Begründung der weltlichen Herrschaft gegriffen. Erst durch die Rezeption der römischen Rechtskodizes und der aristotelischen Schriften im 12. respektive 13. Jahrhundert erhielt die weltliche Gewalt innovative Mittel, um die eigene Autonomie zu begründen. Diese Wiederentdeckung der antiken Welt ermöglichte den Zugriff auf andere Argumente als die bereits mehrfach ausgetauschten, die sich als mehr und mehr anachronistisch erwiesen und zudem das *regnum* doch nicht aus dem Einflussbereich des Papsttums lösen konnten.<sup>1390</sup> Es ist nachvollziehbar, dass die über Jahrhunderte bestehenden und verinnerlichten Vorstellungen über das in der göttlichen Ordnung vorgesehene Königtum nicht von heute auf morgen verschwanden.<sup>1391</sup> Sie wirkten auf die politische Theoriebildung zunächst in zweierlei Form. Einerseits wurden die traditionellen Überzeugungen in neue Denkformen übersetzt; nachdem die theologische Begründung dem *regnum* nicht mehr ohne weiteres zur Verfügung stand, mussten diese Ideen nunmehr in juristischen und damit eher weltlichen Begriffen und Systemen ausgedrückt werden. So übernahmen die ausgebildeten Juristen mehr und mehr die Funktion der Priester, so konnte sich aber auch ein neues Herrschaftsparadigma entwickeln, dessen Schwerpunkt in einer rechtlichen Sphäre lag und in dieser eine eigene Mystik konstruierte; die neuen Nationalstaaten und ihre Herrscherdynastien wurden mit einem neuen Heiligenschein ausgestattet.<sup>1392</sup> Andererseits finden sich insbesondere im deutschen Territorium Bestrebungen, den theoretischen Vorrang des Papsttums bei der Ordnung der Welt anzuzweifeln und erneut die Suprematie der weltlichen Gewalt zu erringen. Die Dynastie der Stauer unter Konrad III. (römisch-deutscher König 1138-1152) und insbesondere unter Friedrich I. Barbarossa (1152-1190, Kaiser ab 1155) bemühte sich um eine *renovatio imperii*. Dabei ging die staufische Reichsidee aber von einem deutschen Kaisertum aus, das zwischenzeitlich nur hinter das römische zurückgetreten war und grundsätzlich als unabhängig vom Papsttum zu betrachten sei.<sup>1393</sup> Angesichts der Ergebnisse des Investiturstreits vermochte sich die imperiale Idee nicht mehr ausschließlich durch die Lehre der zwei Schwerter zu legitimieren, so dass sich die Stauer auf eine bunte Mischung der sich in dieser Epoche überschneidenden Begründungsmodelle stützten. An die

<sup>1387</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.213.

<sup>1388</sup>Mirgeler, A.: *Rückblick auf das abendländische Christentum*, a.a.O., S.121.

<sup>1389</sup>Moraw, P.: „Reich I-III“, a.a.O., S.443; Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.206. Leicht anders bei: Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.99, der die Entlassung der weltlichen Sphäre aus der „unmittelbaren (eschatologischen oder inkarnatorischen) Jenseitsorientierung“ betont.

<sup>1390</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.156 f.

<sup>1391</sup>Vgl. dazu auch oben, Kapitel 1.2.3.2, S. 18-21.

<sup>1392</sup>Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.206 f.; Fuhrmann, H.: „Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft“, in: Fleckenstein, J. (Hg.): *Investiturstreit und Reichsverfassung*, a.a.O., S.196 ff.

<sup>1393</sup>Mitteis, H.: *Der Staat des hohen Mittelalters*, Weimar <sup>7</sup>1962, S.252 f.

Seite des traditionellen Gottesgnadentums und der beanspruchten unmittelbaren Fortsetzung des römischen Reichs trat zusätzlich die Bezugnahme auf die fränkische Tradition. Überdies stellte die staufische Legitimationsideologie das Eroberungsrecht, also den militärischen Erfolg im Felde, in den Vordergrund, und gründete den Herrschaftsanspruch zusätzlich auf die Wahl der Fürsten. Abgerundet wurde diese Rechtfertigung durch einen Rückgriff auf das römische Recht, das seit Ende des 11. oder seit Beginn des 12. Jahrhunderts insbesondere an der Universität von Bologna gelehrt wurde, also eine äußerst moderne Legitimationsgrundlage darstellte.<sup>1394</sup> Zwischen dieser teils theonom begründeten, teils aus der säkularen Welt abgeleiteten Herrschaft wurde wohl kein Gegensatz gesehen, vielmehr erschien die irdische Vermittlung häufig als Verwirklichung des göttlichen Mandats. Man darf also in der Tat noch von einer merklichen Überlagerung von weltlichem und geistlichem Herrschaftsbereich sprechen.<sup>1395</sup> In diesem Zusammenhang muss auch der Titel *Sacrum Imperium*, der dem Reich ab 1157 durch die Staufer zugeeignet wurde, als Reaktion auf den päpstlichen Entzug der Gottunmittelbarkeit gedeutet werden und sollte zur ideologisch-politischen Herrschaftsbegründung des staufischen Kaisertums beitragen.<sup>1396</sup> Ein vergleichbarer Prozess fand auch in den einzelnen westeuropäischen *regna* ohne theoretischen Universalanspruch statt, in welchen die Könige die Verdrängung aus dem sazerdotalen Kernbereich, die die Päpste seit Gregor VII. aktiv betrieben hatten, mit einer anderweitig gesteigerten Spiritualität beantworteten.<sup>1397</sup>

Infolge der Entkoppelung von der römischen Kurie betrachtete sich der Kaiser nicht mehr als der Rechtsprechung des Papstes unterworfen, sondern sah sich selbst als obersten Gesetzgeber und als Quelle des weltlichen Rechts. Damit entwickelten die Staufer eine Vorstellung des Kaisertums, das in seinem universalen Anspruch auf Suprematie die traditionelle Rolle der römisch-deutschen Könige überstieg. Die imperialen Bestrebungen der Staufer, die das Kaisertum nun als „von Papst und römischem Volk unabhängige, eigenständige, unmittelbar gottbezogene Macht“<sup>1398</sup> interpretierten, mussten zwangsläufig zu einer Konfrontation mit dem Heiligen Stuhl führen. Es ist nur folgerichtig, dass die im Konstanzer Vertrag von 1153 festgehaltene einvernehmliche Koexistenz der beiden Gewalten kaum ein Jahr überdauerte. Denn auf seiner Kaiserkrönung im Jahre 1155 verweigerte Barbarossa dem Papst Hadrian IV. (1154-1159) den Stratordienst, das Pferd am Zügel zu führen und symbolisch den Steigbügel zu halten, der im Rahmen der Konstantinischen Schenkung als Bekräftigung der päpstlichen Ernennungsgewalt entwickelt wurde – ein Skandal, der jedoch dem kaiserlichen Selbstverständnis entsprechen musste.<sup>1399</sup> Denn nicht umsonst sollte er einige Jahre später demselben Papst schriftlich mitteilen, dass es sich um „zwei Dinge“ handle, „mit denen unser Reich regiert werden muss, die heiligen Gesetze der Kaiser und der gute Brauch unserer Vorgänger und Väter“<sup>1400</sup>. Die Formulierung ist wohl bewusst an Papst Gelasius I. angelehnt, der in umgekehrter Richtung einst den Kaiser über die rechte Verteilung der Gewalten belehrte; für Friedrich Barbarossa ist die Kaiserkrone jedoch durch Gott verliehen, die Krönung durch den Papst entsprache hingegen nur noch einem zeremoniellen Akt. Es musste angesichts dieses Selbstverständnisses zu scharfem

<sup>1394</sup>Koch, G.: *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium*, a.a.O., S.149; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.434. Zur Rezeption des römischen Rechts infolge der Streitigkeiten um die Investitur vgl. ausführlich unten, Kapitel 3.2.3.1, S.194 ff.

<sup>1395</sup>Koch, G.: *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium*, a.a.O., S.244. Bezugnehmend auf Byzanz schreibt Treitinger, O.: *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*, Darmstadt 1956, S.34: „So geht auch die Bestellung eines Kaisers nicht mehr auf den freien Entschluß der Menschen zurück, sondern sie wird vollzogen von Gott durch die menschlichen Organe seines Willens. Dieser göttliche Wille kann aus der Entscheidung der Wahlberechtigten ebenso sprechen wie aus der Designation durch den regierenden Kaiser oder dem 'Gottesurteil' des Kampfes um die Herrschaft.“

<sup>1396</sup>Friedrich I. an Otto von Freising (MGH, Const. 1, Nr. 161, S.224): „Quia divina providente clementia Urbis et Orbis gubernacula tenemus, iuxta diversos eventus rerum et successiones temporum sacro imperio et divinae rei publicae consulere debemus.“ Vgl. dazu auch Koch, G.: „Sacrum Imperium. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie“, in: Kerner, M. (Hg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, a.a.O., S.290, sowie auch S.288: „Mag das Schlagwort Sacrum Imperium auch aus dem römischen Recht stammen, der Inhalt seiner Heiligkeit entsprach den feudalen gesellschaftlichen Verhältnissen des Westreiches und war weder antik-christlich noch weltlich-heidnisch.“

<sup>1397</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.52 ff.

<sup>1398</sup>Koch, G.: *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium*, a.a.O., S.149.

<sup>1399</sup>Liber Pontificalis 2, hg. v. L. Duchesne, 1886, S.391-392, in: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.67-69.

<sup>1400</sup>Schreiben der deutschen Bischöfe an Hadrian IV. [1158], MGH, Const. 1, Nr. 167, S.233 f.: „Duo sunt, quibus nostrum regi oportet imperium, leges sanctae imperatorum et usus bonus predecessorum et patrum nostrorum“, zit. n.: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.73 f.

Protest führen, als auf dem Reichstag von Besançon 1157 ein Schreiben von Hadrian IV. verlesen wurde, in welchem dieser die kürzlich übertragene Kaiserkrone als ein *beneficium* aus der Hand des Papstes bezeichnete. Diese Vokabel wurde durch den Kanzler Rainald von Dassel als „Lehen“ übersetzt, was der Vorstellung der Gottesunmittelbarkeit diametral entgegengesetzt war. So bezichtigte Barbarossa jeden der Lüge und als im Widerspruch mit der göttlichen Ordnung befindlich, der öffentlich behaupten wolle, bei der kaiserlichen Krone handle es sich um ein durch den römischen Bischof zugestandenes Lehen. Diesem durch ein Bündnis des Kaisers mit den Bischöfen verstärkten Druck ausgesetzt, zog Hadrian seine Aussage zurück und erklärte, mit *beneficium* habe er nicht etwa ein „Lehen“, sondern vielmehr eine „Wohltat“ bezeichnen wollen.<sup>1401</sup> Dieser Konflikt weitete sich schließlich auch auf Italien aus, wo sich die streitenden toskanischen Stadtstaaten in *guelfi e ghibellini* aufteilten – die Ghibellinen als Parteigänger des Kaisers, benannt nach dem italienischen Namen des staufischen Stammsitzes in Waiblingen; die Guelfen, die ihren Namen dem Geschlecht der Welfen, den Rivalen des Stauferhauses, entlehnten, als Anhänger der papalistischen Partei.

Den Bemühungen um ein universales Kaisertum unter deutscher Herrschaft fehlte aber letztlich die materielle Basis. Die westeuropäischen Staaten bildeten nur noch theoretisch eine einheitliche Christenheit unter dem Kaiser als weltlichem Oberhaupt, tatsächlich muss man eher von einem System souveräner Reiche sprechen, die sich nicht dem deutschen Kaiser unterordnen wollten.<sup>1402</sup> Im Hochmittelalter war die politische Vision des Kaisertums als Garant einer universellen Friedensordnung ein Anachronismus, das weltliche Machtzentrum verschob sich zu den Fürsten und Königen.<sup>1403</sup> Nach dem Tode Friedrichs II. (römisch-deutscher König 1212-1250, Kaiser ab 1220) muss man auch im *Sacrum Imperium* eher von Königen als von Kaisern sprechen, der Titel hatte seinen Charakter eines Amtes in einer heilsgeschichtlichen Ordnung eingebüßt.<sup>1404</sup>

### 3.2.2.4.5 Aufstieg der Regna und Machtfülle des Papsttums

Nachdem die Idee einer vom deutschen Kaisertum gelenkten Universalmonarchie sich nicht durchsetzen konnte, verblieb gegen Ende des 12. Jahrhunderts das Papsttum als einzige Universalgewalt in Westeuropa. Insbesondere nach dem plötzlichen Tode des Stauferkaisers Heinrich VI. (\*1165, römisch-deutscher König 1169-1197, ab 1191 Kaiser) konnte alleine die römische Kurie das Machtvakuum ausfüllen. Dabei konnte Papst Innozenz III. (1198-1216) an die Zwei-Schwerter-Lehre anschließen, die allerdings, anders als in ihrer ursprünglichen Formulierung des Gottschalk von Aachen, keine Gleichordnung, sondern eine Rangordnung der Gewalten postulierte. Nicht etwa sei ein Schwert, der *gladius materialis*, von Gott direkt an den weltlichen Herrscher und eines, der *gladius spiritualis*, an den Papst übergeben worden, vielmehr seien beide Schwerter in Besitz der Kirche. Demnach verleihe die priesterliche Gewalt das weltliche Schwert nach eigenem Ermessen an einen weltlichen Fürsten, dieses sei nur nach Maßgabe und auf Anweisung der Kirche zu gebrauchen.<sup>1405</sup> Klassisch wurde diese Theorie bei Bernhard von Clairvaux (um 1090-1153) formuliert, der in seiner an Papst Eugen III. (1145-1153) gerichteten Schrift *De consideratione* die päpstlichen Ansprüche gegenüber denen des weltlichen Herrscher abzuwägen versuchte:

<sup>1401</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.435 f.; vgl. MGH, DD F I,1, Nr. 186, S.313-315; MGH, Const. 1, Nr. 168, S.234-235.

<sup>1402</sup>So Johannes von Salisbury: „Wer hat die allgemeine Kirche dem Urteil einer Partikularkirche unterworfen? Wer hat die Deutschen zu Richtern der Nationen bestellt? (Quis Teutonicos constituit iudices nationum?) Wer hat diesen rohen und gewalttätigen Menschen jene Vollmacht gegeben, nach ihrem Belieben einen Fürsten zu setzen über die Häupter der Menschenkinder?“ Für Friedrich I. Barbarossa muss die Antwort klar gewesen sein: Gott selbst. Diese Auffassung teilten aber die mächtigen europäischen Fürsten und Könige nicht. Vgl. The Letters of John of Salisbury, hg. v. W. J. Millor u. H. E. Butler [latein. u. engl.], Bd.1, London 1955, S.206 (Brief 124, an Master Ralph of Sarre, Juni/Juli 1160); deutsche Übersetzung in: Joachim Leuschner (Hg.): *Das Reich des Mittelalters*, Stuttgart <sup>3</sup>1972, S.20 f., hier: zit. n. Winkler, H. A.: *Der lange Weg nach Westen*, Bonn 2002, S.7.

<sup>1403</sup>Schulze, H. K.: *Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter*, Bd. 3, Stuttgart 1998, S.143; Werner, K. F.: „Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs“, in: *HZ* 200 (1965), S.60; Münkler, H.: *Im Namen des Staates*, Frankfurt 1987, S.249.

<sup>1404</sup>Schramm, P. E.: „Die Kaiseridee des Mittelalters“ [1956], in: ders.: *Kaiser, Könige und Päpste*, Bd. III, Stuttgart 1969, S.423.

<sup>1405</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.426; Adam, A.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.78 f.

„Der Kirche nämlich gehören beide Schwerter, das geistliche und das materiale; doch während dieses für die Kirche geführt wird, wird jenes durch die Kirche geführt.“<sup>1406</sup>

Wenn sich die Legitimität des weltlichen Herrschers innerhalb des traditionellen *corpus-Christi*-Modells noch auf Gott gründen wollte, so konnte dies nur durch Vermittlung der geistlichen Gewalt geschehen; der Kaiser war damit „innerhalb der christlichen Weltordnung nur Vollzugsorgan, weltlicher Arm des Papsttums“<sup>1407</sup>. Es lässt sich also eine Zuspitzung der päpstlichen Suprematie feststellen: die Vorstellung der *christianitas* als Gemeinschaft aller Gläubigen beziehungsweise die des alle christlichen Völker und Königreiche umfassenden *orbis christianus*, in welcher die hierarchische Ordnung nicht die zentrale Rolle spielte, entwickelte sich hin zu einem Begriff der lateinischen Christenheit als jener „Einheit von Ländern, deren Fürsten offiziell unter der religiösen Oberhoheit des römischen Papstes stehen, der seine geistliche Macht unmittelbar auf alle ihre Untertanen ausüben kann“<sup>1408</sup>. In diesem Zusammenhang war es auch durchaus übliche Praxis, einen Herrscher und sein Territorium unter den päpstlichen Schutz zu stellen und ihm sozusagen seine Herrschaft nun tatsächlich als Lehen zu geben und über diesen Weg zu legitimieren.<sup>1409</sup>

Angesichts des Streits um den deutschen Thron griff Innozenz III. massiv in weltliche Belange ein, als er – ganz im Sinne Gregors VII.<sup>1410</sup> – sich das Recht vorbehielt, nach seiner Entscheidung den geeignetsten der konkurrierenden Anwärter auf die Krone einzusetzen. Eine derartige Prüfung sei das selbstverständliche Anrecht des Apostolischen Stuhls, denn schließlich gehe das Kaisertum von diesem aus und bestehe um des Schutzes der Kirche willen.<sup>1411</sup> Diese päpstliche Plenipotenz bekräftigt Innozenz insbesondere in der päpstlichen Bulle *Novit ille* des Jahres 1204, in welcher er aufgrund seiner unumstrittenen geistlichen Jurisdiktionsgewalt auch in weltlichen Streitfällen die Gerichtskompetenz beansprucht, sofern ein sündhaftes Vergehen vorliege. Die Entscheidung darüber, wann *ratione peccati* zu urteilen sei, obliege wiederum dem Papst selbst, so dass mit der päpstlichen Suprematie in geistlichen Fragen ein theoretisch unbegrenzter Herrschaftsanspruch auch in weltlich-politischen Themen im Namen des Seelenheils, das dem *sacerdotium* zu Schutz und Sorge übergeben sei, einhergeht. Den eigentlich höchst weltlichen Lehensstreit zwischen Johann Ohneland von England und dem König von Frankreich, Philipp II. August, zieht der Papst auf eine andere Ebene, wenn er argumentiert, er entscheide überhaupt nicht über die Lehensfrage als solche, sondern vielmehr über eine etwaige Sünde des französischen Herrschers.<sup>1412</sup> In *Novit ille* heißt es:

„Denn wir haben nicht die Absicht, über ein Lehen zu urteilen, was seinem Gericht [des französischen Königs, Anm. d. Verf.] zusteht, [...] sondern wir wollen über eine Sünde entscheiden, deren Bestrafung ohne Zweifel uns zukommt, die wir gegen jedermann ausführen können und müssen. [...] Denn da wir uns nicht auf menschliche Anordnung, vielmehr auf göttliches Gesetz stützen, weil unsere Gewalt nicht von einem Menschen, sondern von Gott ist, leugnet niemand, der bei gesundem Verstand ist, dass es unserem Amt zusteht, jedweden Christen für jede beliebige Todsünde zur Rechenschaft zu ziehen und, sofern er Besserung verweigert, ihn mit Kirchenstrafe zu zwingen. [...] Aber es wird vielleicht eingewandt, dass mit Königen so und mit anderen Menschen anders zu verfahren sei. Im übrigen kennen wir das Schriftwort des Alten Testaments: 'Über den Hohen wirst du ebenso richten wie über den Geringen, und es wird bei dir kein Ansehen der Person geben' [...]“<sup>1413</sup>

1406Bernhard von Clairvaux, *De consideratione*, IV, 3, 7 (MPL 182, Sp. 776c): „Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris.“

1407Meister, J.-J.: „Sacerdotium ac imperium“, a.a.O., S.37.

1408Le Bras, G.: *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris 1964, S.24, zit. n. Paravicini Bagliani, A.: „Die päpstliche Vormachtstellung (1198-1274)“, a.a.O., S.616.

1409Paravicini Bagliani, A. / Vauchez, A.: „Kirche, weltliche Gewalt und Gesellschaft“, a.a.O., S.658 f. Man vergleiche hier den Begriff des *beneficium*, den Hadrian IV. gegenüber Friedrich I. Barbarossa verwendete, sh. oben, S.189, Fn. 1401.

1410Vgl. oben, S.182, Fn. 1351.

1411Innozenz III.: *Deliberatio domini pape Innocentii super facto imperii de tribus electis* [1200/1201], in: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.80-88 [Regestum Innocentii III Nr.29]. Bestätigt wird diese Auffassung in der Dekretale *Venerabilem* [1202], in: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.90-93 [Regestum Innocentii III Nr.62]. Vgl. auch: Goetz, W.: *Translatio Imperii*, a.a.O., S.157 ff.

1412Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.241.



Diese Machtfülle des Papsttums konnten die weltlichen Herrscher allerdings nur so lange akzeptieren, wie sich der Heilige Stuhl ihnen gegenüber kulant hinsichtlich der irdischen Aufgaben zeigte, sich die priesterliche Gewalt also nicht zu einem „päpstliche[n] Absolutismus“<sup>1414</sup> übersteigerte. Besonders kompromissbereit konnten sich die Päpste gegenüber den westeuropäischen Monarchien zeigen, die als *regna* nicht die Reichweite einer Universalgewalt beanspruchten und damit auf diesem Feld zunächst nicht in unmittelbare Konkurrenz zur Kirche traten.<sup>1415</sup> Der Emanzipationsprozess der nationalen Könige gegenüber der kaiserlichen Universalgewalt wurde durch die Päpste durchaus unterstützt, da insbesondere Innozenz III. einen Verband unabhängiger Monarchien unter spiritueller päpstlicher Leitung anstrebte.<sup>1416</sup> In der Dekretale *Per venerabilem* legt er fest, dass der König von Frankreich in weltlichen Dingen keinen Höheren über sich anerkennen müsse und sich darum, ohne das Recht eines anderen zu verletzen, der päpstlichen Jurisdiktion unterordnen könne. Innozenz entwickelt dieses Argument anhand einer Anfrage des Grafen Wilhelm VIII. von Montpellier, der den französischen König Philipp II. Augustus als Präzedenzfall anführt, um seine unehelichen Kinder durch den Papst legitimieren zu lassen. Diesen Antrag lehnt Innozenz aufgrund der unterschiedlichen politischen Stellung der beiden Fürsten ab. Die Legitimation für weltliche Zwecke wie die Thronfolge sei ein kaiserliches Vorrecht, und der Graf wisse ja selbst, dass er diesem höheren weltlichen Herrscher unterstehe. Insofern würde ein Eingreifen des Papstes die kaiserlichen Ansprüche im Falle Wilhelms von Montpellier verletzen, nicht aber im Falle des Königs von Frankreich als *imperator in regno suo* beziehungsweise als *princeps superiorem in temporalibus non recognoscens*.<sup>1417</sup> Einstweilen war, wie anhand des Lehensstreits zwischen dem englischen und dem französischen König illustriert werden konnte, diese Obergewalt in weltlichen Dingen noch insofern eingeschränkt, als sie der Papst *ratione peccati* praktisch jederzeit zu suspendieren imstande war. Damit erhält Innozenz III. zwar grundsätzlich einen Dualismus der Gewalten aufrecht, indem er die Unterwerfung des *regnum* unter das *sacerdotium* nur auf geistliche Dinge beschränkt, deren prinzipielle Unabhängigkeit in weltlichen Fragen aber nicht berührt. Er beansprucht mit der *summa potestas in spiritualibus* also keine jurisdiktionelle Oberhoheit in *temporalibus*. Seinem Selbstverständnis nach will das kanonische Recht den politischen Bereich nicht regeln, allerdings muss man im Mittelalter die ohnehin unscharfe Trennlinie wesentlich tiefer innerhalb des Säkularen ziehen als das in der modernen Epoche der Fall wäre; die Befugnis freilich, diese Grenze zu lokalisieren, stand einzig und allein dem Papst zu.<sup>1418</sup> Denn die Eigenart der durch die Kirche ausgeübten weltlichen Gewalt war es ja gerade, ihrem Wesen nach weiterhin *spirituell* zu bleiben, sie ist eben „nicht temporale Gewalt aus der spezifischen Gegebenheit des Temporalen, sondern Gewalt der 'spiritualis potestas' auch über die Temporalien“<sup>1419</sup>. Die Reichweite der geistlichen Hegemonie erstreckt sich dadurch aber weit in den weltlichen Bereich hinein, so dass man Innozenz' politische Weltanschauung als monistische Konzeption auf einem dualistischen Fundament bezeichnen muss.<sup>1420</sup>

Das ursprünglich gegen die imperialen Bestrebungen des Kaisers gerichtete monarchische Argument konnte sich allerdings ebenso gegen den Universalanspruch des Papstes wenden. Dies gilt um so mehr, als

1413Innocentii III Regestum VII, 42 (MPL 215, Sp. 326-327): „Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius [sc. regis Francorum] ad ipsum spectat iudicium, [...] sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus. [...] Quum enim non humanae constitutioni, sed divinae legi potius innitatur, quia potestas nostra non est ex homine, sed ex Deo: nullus, qui sit sanae mentis, ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocunque mortali peccato corripere quemlibet Christianum, et, si correctionem contempserit, ipsum per distractionem ecclesiasticam coercere. [...] Sed forsitan dicetur, quod aliter cum regibus et aliter cum aliis est agendum. Ceterum scriptum novimus in lege divina: 'Ita magnum iudicabis ut parvum, nec erit apud te acceptio personarum' [...]“, zit. n.: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.98 f.; die deutsche Orthographie wurde dabei angepasst. Die von Innozenz III. zitierte Textstelle entstammt 5 Mose, 1, 17.

1414Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.460.

1415Erkens, F.-R.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, a.a.O., S.298.

1416Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.535.

1417Innocentii III Regestum V, 128 (MPL 214, Sp. 1132b): „Insuper, cum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat, sine juris alterius laesione in eo se jurisdictioni nostrae subicere potuit et subiecit“. Vgl. auch die Dekretale *Apostolica Sedes* (MPL 214, Sp. 1191 ff.) sowie Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.14-19; Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.145 f.

1418Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.243 ff. Zur Rezeption des römischen Rechts und damit auch zur Entstehung des kanonischen Rechts vgl. ausführlich unten, Kapitel 3.2.3.1, S.194 ff.

1419Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.315.

1420Kempf, F.: *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.*, Rom 1954, S.309 f.

sich die Monarchien im 13. Jahrhundert verfestigten und in Nachbildung der Anstaltskirche die Idee des *corpus mysticum* auch auf die politischen Körper anwendeten.<sup>1421</sup> Über diesen Weg wurden die sich entwickelnden Staaten mit sakralem Gehalt angereichert, der sich letztlich auch auf die Könige ausweitete. Der Prozess der Säkularisierung des Königtums als Amt innerhalb des *corpus Christi* lief also parallel zu einer Mystifizierung der zugehörigen körperschaftlichen Organisation.<sup>1422</sup> Auch nach Canossa blieb die Idee der Herrschersakralität im Volk grundsätzlich präsent. Das im 11. Jahrhundert entstehende Thaumaturgientum (von griechisch θαῦμα, „Wunder“, und ἔργον, „Arbeit“, in etwa „Wundertäter“), also die den Königen zugeschriebene Fähigkeit, durch Handauflegen die Skrofeln heilen zu können, setzte sich in England und Frankreich durch; erst im Jahre 1825 wurde dieses Ritual durch den französischen König Karl X. letztmals praktiziert.<sup>1423</sup>

Nachdem die westlichen Monarchien seit dem frühen 12. Jahrhundert gegenüber dem Reich an Bedeutung gewannen, nimmt es nicht wunder, dass sie auch bei der Ausdifferenzierung der weltlichen und geistlichen Gewalt im Mittelpunkt stehen sollten.<sup>1424</sup> Dementsprechend dokumentiert das entscheidende Dokument dieser Epoche, das gleichzeitig den Höhepunkt der päpstlichen *plenitudo potestatis* verbal markiert sowie den realen Verlust dieser Macht auslöst, auch nicht den traditionellen Konflikt zwischen Papst und Kaiser, sondern den zwischen Papst und Philipp IV., dem Schönen, König von Frankreich (1285-1314). In der päpstlichen Bulle *Unam Sanctam* von 1302 will Bonifaz VIII. (1294-1303) einerseits die Rolle der Kirche als „Heilsinstrument[-], das nicht der Willkür der weltlichen Gewalten mit ihren partikularistischen Interessen überlassen werden darf“<sup>1425</sup>, verteidigen, treibt dabei aber andererseits zugleich den päpstlichen Machtanspruch auf die Spitze.<sup>1426</sup> Mit Entschiedenheit wollte er den theologischen Primat des Papsttums durchsetzen, was angesichts der politisch und militärisch gefestigten Monarchien zum Scheitern verurteilt sein musste.<sup>1427</sup> Es stehe der geistlichen Gewalt zu, jede fehlgeleitete weltliche Macht *ratione peccati* zu richten; wer sich diesem Urteil widersetze, handle nicht nur der Anordnung des Papstes, sondern dem Befehl Gottes selbst zuwider. Bonifaz schließt, sein Programm zusammenfassend, mit den Worten:

„Daher aber erklären wir, bestimmen und verkünden wir, dass es für alle menschliche Kreatur überhaupt heilsnotwendig ist, dem römischen Papst untertan zu sein.“<sup>1428</sup>

Der Anspruch der geistlichen Gewalt gründet sich darauf, dass sie über ihr weltliches Pendant zu richten berechtigt wäre, während sie selbst hingegen nur durch Gott gerichtet werden könne.<sup>1429</sup> Zudem seien, in

<sup>1421</sup>Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.241, 274.

<sup>1422</sup>Courtine, J.-F.: *Nature et empire de la loi*, Paris 1999, S.19.

<sup>1423</sup>Erkens, F.-R.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, a.a.O., S.222 f. Grundsätzlich scheint sich der Glaube an die Heilkräfte des Königs gerade in der Bevölkerung sehr lange gehalten zu haben. Ein deutscher Journalist, der 1793 der Enthauptung Ludwigs XV. im Namen des Volkes und der Vernunft beiwohnte, dokumentiert: „Nach vollzogenem Streiche wurden mit dem Blute des Gerichteten, das in ein unter der Guillotine befindliches Gefäß zusammengelaufen war, widersittliches Unwesen getrieben. Die Henkersknechte, oder waren es vielleicht Liebhaber, machten den Neugierigen damit Schnurrbärte. Ich weiß nicht, ob es Außerordentlichkeit oder politischer Aberglaube war? Die Weiber wollten Königsblut auf ihren Fingern, die Männer auf ihren Säbeln haben, einige füllten die Scheiden damit an.“ Zit. n. Schulin, E.: *Die Französische Revolution*, München 1988, S.204, der wiederum aus Oelsner, K. E.: *Luzifer oder Gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, Leipzig 1987, S.268-271, zitiert. Der Schnurrbart galt dabei im übrigen, ähnlich wie die phrygische Mütze der Jakobiner oder die Hose ohne Kniebund (*sans culotte*), als Symbol der Revolution; vgl. Hornung, K.: *Das totalitäre Zeitalter*, Berlin 1993, S.64.

<sup>1424</sup>Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, a.a.O., S.7.

<sup>1425</sup>Adam, A.: *Politische Theologie*, a.a.O., S.81.

<sup>1426</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.224 ff.; Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy 1987, S.13.

<sup>1427</sup>Miethke, J.: *De potestate papae*, Tübingen 2000, S.51 ff.

<sup>1428</sup>Bonifaz VIII., *Unam Sanctam*: „Porro subesse Romano Pontifici omni humane creature declaramus, dicimus, et diffinimus omnino esse de *necessitate salutis*.“, zit. n.: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.124; die Orthographie wurde dabei angepasst.

<sup>1429</sup>Copleston, F. C.: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München 1976, S.287. Vgl. *Unam Sanctam*, in: Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.123: „Folglich wird die irdische Gewalt, wenn sie irrt, von der geistlichen Gewalt gerichtet werden; wenn aber eine geringere geistliche Instanz irrt, wird sie von der ihr übergeordneten gerichtet, und wenn die höchste irrt, kann sie nur von Gott allein, von keinem Menschen gerichtet werden, wie der Apostel bezeugt: 'Der Geistliche richtet über alles, er selbst aber wird von niemandem gerichtet'. Diese Macht – obwohl sie einem Menschen gegeben ist und durch einen Menschen ausgeübt wird, ist sie nicht-menschlich, sondern eher göttlich – ist aber

der Tradition Bernhards von Clairvaux und im Falle Bonifaz' VIII. stärker noch am Traktat *Über die kirchliche Macht* des Aegidius Romanus orientiert,<sup>1430</sup> beide Schwerter der päpstlichen Gewalt übertragen und durch den weltlichen Herrscher nur „auf Wink“, das heißt mit der Einwilligung und der Duldung des Priesters (*ad nutum et patientiam sacerdotis*) zu führen.<sup>1431</sup> Die profane Realität konnte mit dem päpstlichen Ideal jedoch nicht Schritt halten. Philipp IV. ließ Bonifaz VIII. 1303 in dessen Palast zu Anagni gewaltsam festsetzen. Nach Bonifaz' Tod als indirekte Konsequenz dieses Handstreichs wurde schließlich auch der Stuhl Petri in die „Babylonische Gefangenschaft der Kirche“ nach Avignon überführt und damit quasi dem König von Frankreich unterstellt.<sup>1432</sup> Wie sich die päpstliche Gewalt auch immer legitimiere und wie viele Schwerter sie auch immer ihr Eigen nenne, so habe dem Pontifex der Legende nach ein Gesandter Philipps mitgeteilt, sie sei doch nur eine *potestas verbalis* im Gegensatz zu der *potestas realis* des Königs.<sup>1433</sup> Die Machtverhältnisse hatten sich hier zweifelsohne umgekehrt, das französische Königtum emanzipierte sich von dem universalen Herrschaftsanspruch des Papsttums.<sup>1434</sup>

An dieser Stelle kann man ein für die schrittweise Entwicklung des abendländischen Christentums durchaus typisches Muster erkennen: Bestimmte fundamentale Neuerungen wurden zwar in den Ideenkanon eingebaut, jedoch nicht sofort in allen ihren Konsequenzen übernommen, konnten gleichzeitig aber auch nicht theoretisch aufgehoben werden. So war spätestens in der paulinischen Theologie, also im theoretischen Kern des christlichen Glaubens, bereits eine Differenzierung von geistlicher und weltlicher Sphäre angelegt. Diese wurde aber nach den Toleranzedikten und dem Aufstieg des Christentums zur *religio licita* und zur Staatsreligion des Imperium Romanum durch Konstantin den Großen und seine Nachfolger in Fortsetzung der antiken Herrschaftstradition bis zur Unkenntlichkeit überformt. Nach der Eroberung Roms durch die Westgoten riss Augustinus diese antike Einheit von Religiösem und Politischem auch für die christlichen Herrscher auseinander, so dass auf dem Boden des Christentums keine kurzschlüssige Übereinstimmung zwischen göttlichem Wohlwollen respektive sogar göttlicher Macht und irdischer Prosperität gefordert werden konnte. Prinzipiell stand seit Augustinus das irdische Gemeinwesen unter dem eschatologischen Vorbehalt und musste sich immer als ein vorläufiges betrachten lassen; das ewige Heil konnte, wenn man sich auf die christliche Lehre berufen wollte, nur im Jenseits erreicht werden. Dennoch entwickelte sich im frühen Mittelalter eine Herrschaftstheorie, die auf Basis dieser paulinisch-augustinischen Unterscheidung unter Rückgriff auf das *corpus Christi* eine der Antike teilweise durchaus ähnelnde religiös-politische Einheitswelt wiederherstellte. Dabei konnten die Entwicklungsschritte insofern nicht revidiert werden, als jede neue Theorie sich mit diesem Fundament auseinandersetzen und, zumindest oberflächlich oder dialektisch, als kompatibel erweisen musste. So ließ sich die weltliche Oberherrschaft nicht mehr aus einer Kongruenz von göttlicher und weltlicher Monarchie ableiten, ebenso wenig konnte der politische Einfluss des Papstes kurzschlüssig aus der bloßen Deutungshoheit über das Wort Gottes abgeleitet werden. Die Vorläufigkeit des weltlichen Gemeinwesens und die, aus eschatologischer Perspektive, hinsichtlich ihrer Heilsrelevanz postulierte Bedeutungslosigkeit irdischer Handlungen mussten theoretisch verarbeitet werden, was der Rechtfertigung eines weltlichen Herrschaftsanspruchs durchaus die Grundlage entziehen konnte und somit keineswegs trivial war. Auch die institutionelle Scheidung der

---

durch Gottes Wort Petrus gegeben [...]“. Die zitierte Textstelle ist entnommen bei 1 Korinther 2, 15. Das lateinische Original aus *Unam Sanctam*, in: ebd., S.122: „Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali, sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori. Si vero suprema a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo. '*Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur.*' Est autem hec auctoritas, etsi data sit homini et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina potestas, ore divino Petro data [...]“.

1430Miethke, J.: „Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter“, in: *Pipers Handbuch 2*, a.a.O., S.376; Copleston, F. C.: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, a.a.O., S.288. Unter Umständen war Aegidius Romanus sogar Co-Autor der päpstlichen Bulle, vgl.: Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.101 f.; Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, a.a.O., S.117.

1431Copleston, F. C.: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, a.a.O., S.287; Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.406 f. Vgl. dazu Aegidius Romanus, *De eccl. pot.* I, 8: „Utrumque ergo gladium habet ecclesia, non solum spirituale, sed etiam materiale, etsi non ad usum, ad nutum.“ Zur Übersetzung des *ad nutum* mit „auf Wink“, vgl. Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich“, in: *ZRG KA 72* (1987), S.74.

1432Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.538 f.

1433Erkens, F.-R.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, a.a.O., S.300; Miethke, J.: *De potestate papae*, a.a.O., S.54.

1434Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, a.a.O., S.115.

Gewalten als Konsequenz des Investiturstreits führte schließlich weder unmittelbar noch zwangsläufig zu einer Trennung von Kirche und Staat, vielmehr wurde mit anderen Formen der Herrschersakralität experimentiert, so dass noch die absolutistischen Fürsten der Frühen Neuzeit ihre Legitimität und Souveränität auf das Gottesgnadentum stützten – eine im übrigen keineswegs mittelalterliche Idee, wie noch gezeigt werden soll.<sup>1435</sup> Man darf also nicht von einer eindeutigen Kausalität, Notwendigkeit oder gar einer Zielorientierung im Geschichtsverlauf ausgehen, nach welcher ideengeschichtliche Innovationen unmittelbar in institutionelle Formen gegossen worden wären. Ebenso wenig kann man aber von zufälligen Entwicklungen oder spontanen Mutationen sprechen. Die Wirkung von Ideen kann nur durch ihre Rezeption beurteilt werden, die sich nicht zuletzt danach bemaß, inwiefern diese Gedanken zur Lösung drängender Probleme beitragen konnten. Dabei sind die Phasenverschiebungen und Widersprüche zwischen theologisch-politischen Theorien und tatsächlicher organisatorischer Praxis offensichtlich ein wiederkehrendes Element der weltlichen Herrschaft unter christlichen Rahmenbedingungen. Die dadurch ausgelösten Spannungen führten rückblickend häufig dazu, dass theoretisch bereits weitgehend bestehende Lehren auch praktisch umgesetzt werden konnten.

Ein ähnliches Urteil fällt Albert Mirgeler, der nur geringe Freiheitsgrade für die Modelle weltlicher Herrschaft auf dem theologischen Fundament des Christentums erkennt: „Das für die abendländische Geschichte und das abendländische Christentum Entscheidende dagegen war, daß ihre Grundlinien bereits vor dieser Unterscheidung [von Geistlich und Weltlich] festlagen und deshalb durch sie nur noch in einem sehr ungenügenden Maße modifiziert werden konnten. Das Ergebnis des großen Geschichtseinschnitts blieb somit weitgehend ein theoretisches, während die abendländische Praxis sich weiter mit der Problematik eines doch grundsätzlich überholten Weltzustands abmühte.“<sup>1436</sup> Bereits mit Paulus war also die grundsätzliche Struktur vorgegeben, die der Ausgestaltung der politischen Organisation – wenn auch nicht mittels offenkundiger Rechtssätze und Kodizes, so aber über die grundsätzliche Differenzierung von Diesseits und Jenseits, von weltlicher und geistlicher Sphäre – ein enges Korsett vorgab. Im Mittelalter konnte sich somit keine wahrhaft autonome politische Kultur entwickeln, solange *sacerdotium* und *regnum* einander in enger Verbindung, unabhängig von den jeweiligen Subordinationsverhältnissen, zugeordnet waren. Wenn sich der politische Bereich nicht unabhängig vom religiös-moralischen Überbau konzipierte, konnte er immer nur in Zusammenhang mit etwas Übergeordnetem gedacht werden. Der Schritt zur eigengesetzlichen Legitimität der weltlichen Gewalt ließ sich erst nach einer Ablösung des traditionellen Weltbildes und der überlieferten Herrschaftsordnung gehen.<sup>1437</sup>

### 3.2.3 Die Ablösung einer Weltordnung

#### 3.2.3.1 Die Rezeption des römischen Rechts

Der Dualismus der beiden Gewalten, der dem Mittelalter sein spezifisches Gesicht gab, sollte letztlich auch eine wesentliche Triebfeder zur Auflösung dieses Weltbildes darstellen. Denn so sehr *regnum* und *sacerdotium* über die Vormachtstellung innerhalb der Christenheit stritten, es gelang doch keiner der beiden Gewalten, die beiden Köpfe des Adlers in einem theokratischen Regime zu vereinen. Dieser eifersüchtige Widerstreit von weltlicher und geistlicher Macht schuf ein Klima, das langfristig der Entwicklung einer modernen Konzeption menschlicher Freiheit und Autonomie zuträglich war.<sup>1438</sup> Doch nicht nur eine real existierende Pattsituation zwischen Kaiser und Papst – zudem gefördert durch eine Heterogenität innerhalb der jeweiligen Hierarchien, in denen Nobilität und Bischöfe ebenfalls um Einfluss kämpften – verhinderte ein strenges Staatskirchentum oder eine institutionalisierte Hierokratie, auch die grundlegenden theologischen Überzeugungen des christlichen Glaubens beförderten diesen Dualismus. So war über diesen Mechanismus der Kirche die direkte Führung des weltlichen Schwertes untersagt, das *sacerdotium* vermochte auf den weltlichen Bereich auch dann, als es seine prinzipielle Überordnung durchgesetzt hatte, nur *ratione peccati* Einfluss zu nehmen. *Ecclesia non sitit sanguinem* – gerade ein

1435Sh. insbesondere unten, S. 267-268. Vgl. auch: Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.232 ff.

1436Mirgeler, A.: *Rückblick auf das abendländische Christentum*, a.a.O., S.109 f.

1437Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.64; Martin, A. v.: *Geist und Gesellschaft*, Frankfurt 1948, S.34 f.

1438Tierney, B.: *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, a.a.O., S.10.

kirchlicher Rechtssatz schloss die geistlichen Würdenträger vom eigenhändigen Vollzug der weltlichen Strafgerichtsbarkeit aus, die Kirche wurde nicht von außen an der Ausübung dieser Exekutivgewalt gehindert, es war ihr vielmehr wesensfremd.<sup>1439</sup> Dies verlangte damit aber immer auch eine Rechtfertigung des päpstlichen Befehls vor den ausführenden Organen. Wenn der Papst auch der „wahre Kaiser“ sei, dann doch immer ein Kaiser, der auf seinen weltlichen Arm angewiesen war.<sup>1440</sup>

Ab Mitte des 11. Jahrhunderts lässt sich die Tendenz feststellen, die beiden innerhalb des *corpus Christi* miteinander verschränkten Gewalten mehr und mehr als eigenständige Organismen mit jeweils einem Haupt zu konzipieren.<sup>1441</sup> Es ist nicht zuletzt diesem grundsätzlich monarchischen Entwurf geschuldet, dass sich die Bestimmung des Verhältnisses von *sacerdotium* und *regnum* zunächst an deren *capita* als *partes pro toto* exemplifizierte. Der Einflussbereich der geistlichen Sphäre wurde in Abhandlungen *de potestate papae* abzugrenzen versucht, während sich noch Thomas von Aquin ganz selbstverständlich an den König von Zypern wandte und das *regnum* als königliches Amt mit der weltlichen Herrschaft gleichsetzte, wenn er dessen rechte Ausgestaltung skizzieren wollte.<sup>1442</sup> Gerade im Rahmen und als Konsequenz des Investiturstreits, der die Harmonie der alten Einheitswelt nicht mehr aufrechterhalten konnte und eine nicht nur theoretische, sondern auch institutionelle Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Sphäre bewirkte, musste eine deutlichere Abgrenzung der jeweiligen Aufgabenbereiche gefunden werden. Insbesondere Gregor VII. begann damit, die Kirche als juristische Körperschaft zu verfassen, was jene oben<sup>1443</sup> dargestellte Konvergenz von *ecclesia* als Heilsgemeinschaft beziehungsweise Amtskirche zur Folge hatte. Er ließ das alte kanonische Recht (*ius antiquum*) kodifizieren, das dezentral in den einzelnen Kirchen verteilt war, nur in schwach systematisierter Form bestand und eher nach gewohnheitsrechtlichen Kriterien ausgeübt wurde.<sup>1444</sup> Gleichzeitig konnte er, nach Maßgabe seines *Dictatus Papae*, neue Gesetze erlassen, sah sich also nicht autoritär an die Vorschriften seiner Amtsvorgänger gebunden.<sup>1445</sup> Auch diese Dekretalen mussten mit den teilweise widersprüchlichen Quellen des Kirchenrechts in Übereinstimmung gebracht werden; mehr oder minder abschließend wurde der juristische Stoff bei Gratian kompiliert, dessen *Decretum Gratiani* die Grundlage des *Corpus Iuris Canonici* darstellt.<sup>1446</sup> Diese kirchenrechtliche Sammlung wurde später durch die nach Gratian entstandenen Dekretalen oder Konzilsbeschlüsse (*ius novum*) ergänzt. Die Rechtssätze des alten, *mutatis mutandis* als weltlich zu bezeichnenden römischen Rechts, die vorrangig im justinianischen *Corpus Iuris Civilis* zusammengestellt und in Italien nie vollkommen in Vergessenheit geraten waren, sollten in erster Linie technische Vorbilder für dieses Vorhaben liefern und der Schulung der rhetorischen Fähigkeiten dienen.<sup>1447</sup> Um 1080 ließ Gregor VII. zu diesem Zweck in Bologna die erste europäische Rechtshochschule gründen, wo unter Irnerius und seinen Schülern die systematische Sichtung und wissenschaftliche Bearbeitung des immensen juristischen Materials begann. Das römische Recht sollte damit zunächst die christliche Gesellschaft befestigen helfen

1439Der Halo-Effekt des politischen Fiascos des Jahres 410, der auch auf die Wahrheit der Glaubensbotschaft ausstrahlte und Augustinus zur Verteidigung der christlichen Religion veranlasste, beförderte offensichtlich die Tendenz, den Kerngedanken der paulinischen Theologie nicht nur in den heiligen Büchern zu verankern, sondern auch bei der politischen Theoriebildung aus christlicher Perspektive zu berücksichtigen.

1440Fuhrmann, H.: *Einladung ins Mittelalter*, München a.a.O., S.129 ff.; Summa Parisiensis zu C. II q.6, c.3, in: McLaughlin, T. P. (Hg.): *The Summa Parisiensis on the Decretum of Gratian*, Toronto 1952, S.108: „Omnis clericus, sedem, synodi et coram, quidem ad dominum papam. De saecularibus dicit, quid sit faciendum, sed non precipit. Vel possumus dicere quod ipse est verus imperator et imperator vicarius eius.“ (zit. n.: Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.232, Fn. 478; vgl. auch Dict. Papae, c.8.)

1441Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.106.

1442Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.84, 94 ff.

1443Sh. Kapitel 3.2.2.4.1, S.174-176.

1444Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.106 f.; Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.184; Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.144 ff.

1445Reg. II, 55, Dict. Papae, c. 7 (MPL 143, Sp. 408a): „Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere [...]“.

1446Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.68. Die Zielsetzung, einander widersprechende Regeln des Kirchenrechts miteinander in Einklang zu bringen, lässt sich auch in dem Titel feststellen, den Gratian seinem Werk ursprünglich gegeben hatte: *Concordantia discordantium canonum*. Vgl. Schmoeckel, M.: *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, Köln 2005, S.142; Olechowski, T.: *Rechtsgeschichte. Einführung in die historischen Grundlagen des Rechts*, Wien 2010, S.131.

1447Struve, T.: *Die Salier und das römische Recht*, Stuttgart 1999, S.26 f.; Nemo, P.: *Was ist der Westen?*, a.a.O., S.47.

und den Papst dabei unterstützen, die irdischen Grundlagen für die Verwirklichung des Gottesreichs zu schaffen.<sup>1448</sup>

Es ist durchaus nicht außergewöhnlich, dass neben der Theologie von den vier klassischen Fakultäten zunächst vor allem die Jurisprudenz herangezogen wurde, um die rechte Beziehung von *sacerdotium* und *regnum* zu bestimmen – so denn das Kirchenrecht überhaupt als eigene Disziplin betrachtet wurde und nicht vielmehr die Funktion einer *theologia practica externa* übernahm.<sup>1449</sup> Spätestens seitdem durch Hieronymus die biblischen Texte in die lateinische Sprache übertragen wurden, begründeten die Päpste ihren Herrschaftsanspruch innerhalb der Kirche gleichermaßen wie in der gesamten *christianitas* unter Zuhilfenahme von Begriffen des römischen Rechts – von der *potestas ligandi et solvendi* bis hin zur *plenitudo potestatis*.<sup>1450</sup> Dies wurde nicht zuletzt durch die spezifische dualistische Struktur des Abendlandes gefördert, die sich im Gegensatz zu zahlreichen anderen – um nicht zu sagen: im Gegensatz zu allen anderen – Regionen und Kulturen der Welt in der lateinischen Christenheit herausgebildet hatte.<sup>1451</sup> Denn nicht nur innerhalb der geistlichen Hierarchie, auch und gerade gegenüber den weltlichen Machthabern mussten die Ansprüche der päpstlichen Partei, die *potestas papae in temporalibus*, begründet werden. Die zentrale Frage für die Kanonisten war immer das strittige Verhältnis der Gewalten: die Suche nach einer tragfähigen Begründung, dass der Kaiser das weltliche Schwert nur nach päpstlicher Maßgabe zugeteilt bekommen habe (*utrum imperator potestatem gladii habet a summo pontifice*), sowie in Ableitung davon, mit welchen rechtlichen Grundlagen, beispielsweise einer ausformulierten Lehre der *translatio imperii*, sich der Kaiser in den Dienst des Papstes stelle. Für dieses Vorhaben erschienen die römischen Rechtssätze natürlich außerordentlich geeignet.<sup>1452</sup>

Insbesondere gilt dies für die siebte Forderung von Gregors VII. *Dictatus papae*, mit welcher der Papst eine beinahe unerhörte, zumindest aber für das Mittelalter keineswegs selbstverständliche Befugnis beanspruchte: diejenige nämlich, als einziger „entsprechend den Erfordernissen der Zeit neue Gesetze zu erlassen“<sup>1453</sup>. Dabei bestand die Problematik nicht allein darin, wieso gerade dem Papst und nicht etwa dem Kaiser oder der *universitas fidelium* diese oberste Gesetzgebungskompetenz zukommen sollte, sondern vielmehr darin, dass der Weg zur Gesetzgebung als theoretischer Ermächtigung zur *Rechtsetzung* überhaupt noch nicht beschritten war.<sup>1454</sup> Der Mensch des Mittelalters „lebte in einer Welt, die für ihn nicht verfügbar war“<sup>1455</sup>; sie präsentierte sich ihm als vorgegebene Ordnung, die der kreativen göttlichen Vernunft entsprungen sowie durch die göttliche Gnade gestiftet worden war und in Übereinstimmung mit welcher es zu leben galt. Erkenntnis konnte – im Sinne des Paradigmas *Jerusalem* – nur als Deutung dieser Struktur stattfinden, konnte diesen vorgegebenen Zustand nicht transzendieren und bedurfte der göttlichen Offenbarung. Grundlegende Aufgabe aller mittelalterlichen philosophischen Bewegungen war es somit, „die im Glauben vorgegebenen Ansichten widerspruchsfrei und überzeugend zu denken“<sup>1456</sup>. Das mittelalterliche Verständnis betrachtete Recht nicht als etwas Machbares, allgemein und überzeitlich gültige Rechtssätze wurden aus der Interpretation einer durch Gott vorgegebenen Ordnung abgeleitet; das

1448Fuhrmann, H.: „Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft“, a.a.O., S.190 ff.; Nemo, P.: *Was ist der Westen?*, a.a.O., S.47 f.

1449Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.70; identisch in: ders.: „Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter“, in: *Pipers Handbuch 2*, a.a.O., S.357.

1450Vgl. oben, Kapitel 3.2.2.1, S.153, Fn. 1134.

1451Hintze, O.: „Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung“, in: *HZ* 143 (1931), S.4.

1452Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.173 ff.; Tierney, B.: *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, a.a.O., S.14; Goetz, W.: *Translatio Imperii*, a.a.O., S.77 ff., 104 ff., 179 ff. Vgl. dazu aus dem *Decretum Gratiani* insb. D XXII c.1 (terreni et celestis imperii iura habet); D XCVI c.6, 8, 9, 10 (sh. oben, S.179, Fn.1329); D LXIII c.23.

1453Reg. II, 55 (MPL 143, Sp. 408a): „(VII) Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abbatiam fucere, et econtra divitem episcopatum dividere, et inopes unire.“ Gregor VII. orientiert sich hier offensichtlich an Nikolaus I., der für das Papsttum dieses Recht bereits im Jahre 864 einforderte, vgl. MGH, Epp. 6, Nr. 29, S.296: „cui [sc. apostolica sedi] facultas est in tota Christi ecclesia leges speciali praerogativa ponere ac decreta statuere atque sententias promulgare.“ Zu seiner vollen Wirkungsmacht konnte sich diese Forderung damals jedoch nicht entfalten, da Nikolaus bereits 867 starb und sich eine Schwächeperiode des Papsttums anschloss, sh. oben, S.170, Fn.1266.

1454Potz, R.: „Zur kanonistischen Privilegientheorie“, in: Dölemeyer, B. (Hg.): *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Frankfurt 1997, S.38; vgl. auch; Grawert, R.: „Gesetz“, in: *GG 2*, a.a.O., S.871 f.

1455Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.18.

1456Höffe, O.: *Kleine Geschichte der Philosophie*, München 2001, S.85.

unwandelbare *ius naturale* galt als absolute Norm für das Recht, jedes Vergehen konnte als eine Todsünde bestraft werden. Recht konnte demnach nicht geschaffen, sondern nur erkannt und bewahrt werden.<sup>1457</sup> In diesem Sinne wenden sich auch die Kaiser gegen die Ermächtigung des Papstes, wenn sie unter Verweis auf die Geschichte das gewohnheitsrechtlich legitimierte Konzept der Gleichrangigkeit beider Gewalten herausstellen. Doch Gregor VII. argumentiert gerade nicht historisch, wie er in einem Brief an Wimund von Aversa verdeutlicht: „Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum est quod Dominus dicit: *Ego sum veritas et vita*. Non dixit, ego sum consuetudo, sed, veritas.“<sup>1458</sup> Die Gewohnheit (*consuetudo*) stelle keinen Ersatz für die Wahrheit (*veritas*) dar, wenn die Wahrheit in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht in ausreichendem Maße berücksichtigt wurde, so ist es ja gerade das Ziel der Kirchenreform und der päpstlichen Revolution, das weltliche Dasein nach dieser Direktive umzubilden.<sup>1459</sup> Diese Wahrheit war damit allerdings auch für das Papsttum unhintergebar. Die Herrschaft von Menschen über Menschen stellte keinen Selbstzweck dar, sondern war dem Recht als Teil einer von Gott gestifteten Ordnung und dem Maßstab der ewigen Gerechtigkeit verpflichtet. Sie musste der Anleitung der sündigen Schafe auf ihrem Weg zum immerwährenden Heil dienen, diese Vorgabe galt auch und gerade für das kuriale Herrschaftsverständnis.<sup>1460</sup> Die päpstliche Rechtsetzungsgewalt *ex plenitudine potestatis* bewegte sich zunächst noch innerhalb dieser Matrix, so betonte Gregor VII. stets die Übereinstimmung der Rechtssätze mit dem heiligen kanonischen Recht.<sup>1461</sup> Unter der traditionellen Prämisse von unveränderlichen göttlichen Prinzipien konnte damit die Befugnis, Rechtsnormen zu setzen und zu verändern, keine tatsächliche Gesetzgebungsgewalt beanspruchen. Es handelte sich genauer gesagt eher um Rechtsprechung mittels der Formulierung neuer Interpretationslinien.<sup>1462</sup> An der unmittelbaren Reichweite änderte dies indes wenig, wohl aber an der Stabilität des theoretischen Fundaments und damit natürlich auch an der Überprüfbarkeit durch konkurrierende Parteien. Abhilfe konnte an dieser Stelle das römische Rechtsverständnis schaffen, nach dem das Gesetz „seinen Ursprung und seinen Geltungsgrund in einem herrscherlichen Willensakt“<sup>1463</sup> habe – größer könnte der Unterschied zur christlichen Bewahrungsfunktion eines vorgegebenen Rechts eigentlich kaum sein.<sup>1464</sup> So heißt es in Justinians *corpus iuris civilis*:

<sup>1457</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.21 f.; Gagnér, S.: *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*, Stockholm 1960, S.184 f.

<sup>1458</sup>Gregor VII. an Wimund von Aversa [Fragm., 1073-1085], *Epistolae Extra Registrum Vagantes*, LXIX (MPL 148, Sp. 713c). Auch in *Decretum Gratiani*, D I, dist.8, c.5.

<sup>1459</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.38 f.; Tellenbach, G.: *Libertas*, a.a.O., S.162. Zum päpstlichen Anspruch, die Welt um der Wiederkehr des Herrn willen zu verbessern, vgl. oben, S.174, Fn. 1292.

<sup>1460</sup>Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.155; vgl. oben, S.152, Fn. 1121.

<sup>1461</sup>Kortüm, H.-H.: „Necessitas temporis“, in: *ZRG KA* 110 (1993), S.44.

<sup>1462</sup>Schilling, L.: *Normsetzung in der Krise*, Frankfurt 2005, S.64; Benson, R. L.: „Plenitudo potestatis“, in: *Studia Gratiana* 14 (1967), S.214 ff.

<sup>1463</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.28.

<sup>1464</sup>Insbesondere gestützt auf germanische Rechtstraditionen erkennt bereits Fritz Kern, dass im Mittelalter das Recht nicht geschaffen, sondern nur gefunden und bewahrt werden könne. Dabei überzeichnet er diesen vorgegebenen Charakter des Rechts, unterschätzt aber vor allem den Einfluss des römischen Rechtsdenkens auf die Veränderung dieser Vorstellungen. Vgl. Kern, F.: *Recht und Verfassung im Mittelalter*, Darmstadt 1958, S.23 ff., 37 ff., 65 ff.; ders.: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, a.a.O., S.122 ff., 262 ff. Zur Frage, inwiefern diese Darstellung den tatsächlichen historischen Realitäten entspricht, vgl. Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, Berlin 1979, S.41 ff. sowie die dort angegebene Literatur, insb.: Krause, H.: „Dauer und Vergänglichkeit im mittelalterlichen Recht“, in: *ZRG GA* 75 (1958), S.206-251; Sprandel, R.: „Über das Problem neuen Rechts im früheren Mittelalter“, in: *ZRG KA* 48 (1962), S.117-137; Klinkenberg, H.-M.: „Die Theorie der Veränderlichkeit des Rechts im frühen und hohen Mittelalter“, in: Wilpert, P. (Hg.): *Lex et sacramentum im Mittelalter*, Berlin 1969, S.157-188.

Bei allen angeführten berechtigten Einwänden ist aber festzuhalten, dass ideengeschichtlichen Untersuchungen immer eine gewisse idealtypische Darstellung inhärent ist. Anders formuliert: Fraglos herrschten einige der zahlreichen Fürsten eines Zeitalters entweder ohne eine konsistente politische Theorie oder nach einer Maßgabe, die den dargestellten großen theoretischen Grundlinien teilweise nicht entsprach, fraglos wurde neues Recht auch im Mittelalter geschaffen. Eine historische Abhandlung darf dies nicht ignorieren, es ist allerdings gerade die Kunst und Aufgabe einer philosophischen Untersuchung, die typischen ideengeschichtlichen Vertreter herauszustellen. Die strukturellen Merkmale des Mittelalters sollten durch jene Unterschiede im Detail nicht verwischt werden; angelehnt an Rousseau könnte man sagen: der Archetyp der politischen Theorie ergibt sich aus den vielen kleinen Unterschieden der einzelnen tatsächlichen Ausprägungen. In diesem Sinne muss der oben behauptete Charakter mittelalterlichen Rechts, sich aus einer vorgegebenen Ordnung abzuleiten, keineswegs revidiert werden.

„Denn Wir verordnen, dass alle Auslegung der Gesetze, welche von den Kaisern ausgeht, sei sie nun auf vorgängige Gesuche, oder in gerichtlichen Angelegenheiten oder in irgend einem andern Verhältnisse gegeben worden, vollkommen gültig und über allen Zweifel erhaben sei. Denn wenn gegenwärtig das Recht, Gesetze zu geben, lediglich dem Kaiser zusteht, so kann auch die Auslegung derselben nur ein Befugniss des Kaisers sein. [...] Nach Beseitigung dieser lächerlichen Zweifel wird also der Kaiser allein sowohl der Gesetzgeber als auch der Ausleger derselben sein, ohne dass diese Verordnung den früheren Gesetzgebern widerspricht, welche kraft ihrer kaiserlichen Hoheit dieselben Rechte gehabt haben.“<sup>1465</sup>

Auch wenn die Rezeption des römischen Rechts nicht mittels eines direkten Normentransfers erfolgte, so lassen sich doch dessen Einflüsse auch auf das kanonische Recht nicht leugnen. Diese erfolgten in einem eher schleichenden Prozess durch die allmähliche Verwissenschaftlichung der Rechtspraxis, so dass die Gesetzessammlung Justinians nicht nur als bloße formale Vorlage für das Kirchenrecht diente, sondern sich in diesem auch inhaltlich niederschlug.<sup>1466</sup> Freilich ist dies nicht weiter verwunderlich, da die römische Kirche sich letztlich im römischen Recht verwurzelt sah. Der Grundsatz *Ecclesia vivit lege Romana* lässt sich bereits in der *lex Ribvaria* des frühen siebten Jahrhunderts finden, nach welcher für die Kleriker römisches Recht statt Stammesrecht gelten sollte. Diese Verbindung wurde zwar durch die Westorientierung der Päpste in Teilen aufgelöst und später insbesondere durch die eigenkirchenrechtlichen Vorstellungen der germanischen Tradition ersetzt, eine Revitalisierung dieser Rechtsgrundlagen war aber, alleine schon aufgrund des Sitzes des Heiligen Stuhls und der nie vollständig gekappten Verbindungslinien zur antiken Welt, nicht überraschend.<sup>1467</sup> Die wissenschaftliche Bearbeitung der Rechtstexte orientierte sich sowohl bei den Kanonisten als auch bei den Legisten, die sich mit den weltlichen Gesetzen (*leges*) des *corpus iuris civilis* beschäftigten, an der aus der Theologie bekannten Methodik. Aus zwei Gründen war dies naheliegend: zum einen standen kaum andere ausgereifte wissenschaftliche Methoden zur Verfügung, zum anderen zentrierten sich sowohl die Theologie als auch die Rechtswissenschaften um fundamentale, hinsichtlich ihrer Autorität unzweifelhafte Schriften, handle es sich dabei um die Dekretalen, die biblischen oder eben die justinianischen Texte. In dieser buchwissenschaftlichen Tradition wurden sogenannte *Glossen* angefertigt, die schrittweise die einzelnen Passagen der zugrunde liegenden Texte erläuterten und diese durch zwischen den Zeilen (Interlinearglossen) beziehungsweise an den Seitenrändern (Marginalglossen) vermerkte Kommentare ergänzten. Daraus entstanden nach und nach Glossenapparate und *summae*, in denen die herrschenden Meinungen zu den einzelnen Rechtssätzen systematisch und gebündelt dargestellt wurden. Insgesamt ließen sich über diesen Weg nicht nur die spezifischen juristischen Inhalte erläutern, es konnte auch das römische Rechtsdenken als solches erschlossen werden.<sup>1468</sup>

Daraus wird auch ein wesentlicher Gesichtspunkt deutlich, der bezüglich der Rezeption des römischen Rechts im Mittelalter immer im Auge behalten werden muss: Es handelte sich um ein „bis zur Vollkommenheit ausgebildetes Instrument“ der Jurisprudenz, das „[i]n der Präzision seiner Formulierungen, in seiner Systematik und logischen Stringenz, in seiner Fähigkeit, Sachverhalte abstrahierend zu erfassen und zu ordnen“, das Verständnis der mittelalterlichen Epoche bei weitem überstieg.<sup>1469</sup> Wenn das römische Recht in die Welt des Mittelalters mit ihren nicht zur Disposition stehenden Grundannahmen eingearbeitet wurde, wurde es aus dem eigentlich beabsichtigten Zusammenhang gerissen. Gleichwohl scheint sich Gratian offenbar an der *leges-condere*-Formel des

<sup>1465</sup>CICiv, Cod. 1, 14, 12, 3-5: „Definimus autem omnem imperatoris legum interpretationem sive in precibus sive in iudiciis sive alio quocumque modo factam ratam et indubitam haberi. Si enim in praesenti leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet. [...] Explosis itaque huiusmodi ridiculosis ambiguitatibus tam conditor quam interpres legum solus imperator iuste existimabitur: nihil hac lege derogante veteris iuris conditoribus, quia et eis hoc maiestas imperialis permisit.“ (Übersetzung Leipzig 1832, S.174 f.)

<sup>1466</sup>Tierney, B.: *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, a.a.O., S.10 f.; Schmoekel, M.: *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, a.a.O., S.138 ff.

<sup>1467</sup>Fuhrmann, H.: „Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft“, a.a.O., S.177; Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, a.a.O., S.37 f. Vgl.: *Lex Ribvaria* (MGH, LL nat. Germ. 3,2, §61 (58), S.109): „secundum legem Romanam, quam ecclesia vivit“. Sh. auch: *Liber Papiensis* (MGH, LL 4, Nr.7 (7.8), S.525): „omnis ordo ecclesiarum secundum legem Romanam vivit“.

<sup>1468</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.67 f.; Olechowski, T.: *Rechtsgeschichte*, a.a.O., S.132; Schmiegel, S.: *Gerechtigkeitspflege und herrscherliche Sakralität unter Friedrich II. und Ludwig IX.*, Passau 2007, S.39; Imbach, R.: s.v. *Summa*, *Summenliteratur*, *Summenkommentare*, in: LThK<sup>3</sup> 9, Sp. 1112.

<sup>1469</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.26 f.



justinianischen Corpus bedient zu haben, um die päpstliche Befugnis zur Rechtsetzung theoretisch umzusetzen.<sup>1470</sup> Indem die päpstlichen Dekretalen als gleichrangig mit den ökumenischen Konzilen gesetzt wurden, wurden sie von der Bindung an historisches kanonisches Recht gelöst.<sup>1471</sup> Als souverän über alles Recht und im Sinne einer voluntaristischen Gottesvorstellung als tatsächlich Recht schaffend kann der Papst damit dennoch nicht bezeichnet werden,<sup>1472</sup> wohl aber als souverän sowohl gegenüber den weltlichen Fürsten als auch gegenüber seinen Amtsvorgängern, indem er deren Verdikte nach Maßgabe der Zeiten revidieren und verändern kann.<sup>1473</sup> Der Souveränitätsbegriff im Mittelalter sollte insofern auch als komparatives Konzept in einem Verhältnis zu anderen Gewalten, nicht jedoch in einem absoluten Sinne verstanden werden.<sup>1474</sup>

Es ist allerdings offensichtlich, dass die wiederentdeckten juristischen Prinzipien nicht nur der Fundierung hierokratischer Bestrebungen dienen konnten, sondern gleichermaßen das kirchliche Monopol auf die Bestimmung des Gemeinwohls und der für das Seelenheil notwendigen Lebensführung gefährdeten.<sup>1475</sup> Wenn sich die angestrebte Gerechtigkeit inhaltlich nach juristischen Kriterien definieren ließ, wenn den justinianischen Rechtskodizes bisweilen sogar eine höhere Beweiskraft zugeschrieben wurde als der Heiligen Schrift, dann bedurfte ein gültiges Urteil über die Gesetze nicht mehr zwangsläufig einer theologisch oder heilsgeschichtlich fundierten Sendung.<sup>1476</sup> Indem sich die Kirche immer deutlicher als rechtlich verfasster Verband konzipierte und sich prinzipiell eher weltlicher Methoden bediente, durchlief sie sozusagen einen Säkularisierungsprozess und entspiritualisierte die ursprüngliche pneumatische Abendmahlsgemeinschaft zu einem gewissen Grad.<sup>1477</sup> Dieser Vorgang, der hinsichtlich der Übernahme der Insignien kaiserlicher Macht durchaus auch Züge einer Nachahmung der weltlichen Herrschaft (*imitatio imperii*) trug, beeinflusste nun seinerseits die weltliche Gewalt, die Vorstellung des *corpus mysticum* von der als Körperschaft organisierten Kirche auf das *corpus mysticum politicum* des Staates zu übertragen. Während sich die Kirche als „Prototyp einer absoluten und rationalen Monarchie auf mystischer Grundlage“ und in wesentlichen Gesichtspunkten damit auch als, im mittelalterlichen Verständnis dieses Begriffs, der erste Staat präsentierte, entwickelten sich die einzelnen *regna* zu „Quasi-Kirche[n] oder mystische[n] Körperschaft[en] auf rationaler Grundlage“.<sup>1478</sup> Damit gab das Papsttum aber in einem nicht zu vernachlässigenden Maß sein Alleinstellungsmerkmal auf. Es ist bezeichnend, dass zuerst die Kirche auf die römischen Rechtskodizes zurückgriff, um die eigenen Ansprüche gegenüber den weltlichen Herrschern zu formulieren. Was diese ursprünglich aus dem sakralen Zentralbereich der *ecclesia* vertreiben sollte, führte letztlich zur Emanzipation der Politik als einem von der Religion weitgehend unabhängigen Bereich, einer *societas perfecta*, durch die das Zusammenleben ihrer Bürger bestimmt werden sollte.<sup>1479</sup> Ähnlich dem *sacrum imperium* dienten auch die *sacratissimae leges imperii* der Schaffung einer vom Papst weitgehend unabhängigen Sakralität der weltlichen Gewalt, so dass die Auseinanderentwicklung von *sacerdotium* und *imperium* nun auch seitens des Kaisers befördert wurde.<sup>1480</sup>

1470D II, C. XXV, q. 1, c. 6, ed. Friedberg, Leipzig 1879, Sp. 1008: „Sunt quidam dicentes, Romano Pontifici semper licuisse nouas condere leges. Quod et nos non solum non negamus, sed etiam ualde affirmamus.“

1471Pötz, R.: „Zur kanonistischen Privilegientheorie“, a.a.O., S.37 f.; vgl. D II, C. XXV, q.1, c.16, ed. Friedberg, Leipzig 1879, Sp. 1011: „Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus inperit, sed non eis alligatur. Habet enim ius condendi canones, utpote que caput et cardo est omnium ecclesiarum, a cuius regula dissentire nemini licet. Ita ergo canonibus auctoritatem prestat, ut se ipsam non subiciat eis.“

1472So aber Wilks, M.: *The problem of sovereignty in the later middle ages*, Cambridge 1963.

1473Fuhrmann, H.: „Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft“, a.a.O., S.186.

1474Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.26 f.; McCready, W. D.: „The Papal Sovereign in the ecclesiology of Augustinus Triumphus“, in: *Medieval Studies* 39 (1977), S.205: „For Augustinus Triumphus, as for most medieval political theorists, 'sovereignty' is a comparative concept rather than an absolute one: it signifies an authority in the community that is greater than any other, not an authority that is without limits.“

1475Schmiegel, S.: *Gerechtigkeitspflege und herrscherliche Sakralität*, a.a.O., S.39.

1476Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.134.

1477Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.78.

1478Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.205 f.; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.230; Berman, H. J.: *Recht und Revolution*, a.a.O., S.191 ff.; Figgis, J. N.: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625. Seven Studies*, Kitchener 1999, S.19. Vgl. oben, S.149, Fn. 1100.

1479Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.45 ff.

1480Krieger, K.-F.: *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, München 2005, S.7 f.

Prinzipiell erschien die inhaltliche Rezeption des römischen Rechts, auch wenn dieses zunächst durch das Papsttum genutzt wurde, besonders für die weltliche Gewalt interessant, die auf theologischem Terrain schließlich kaum mit den Päpsten konkurrieren konnte und entsprechend nach alternativen Legitimationsmodellen beziehungsweise nach Begründungen für die Unabhängigkeit von autoritativer kirchlicher Einflussnahme suchen musste. So sehr sich aber auch bestimmte wissenschaftliche Standards etablierten, muss doch festgestellt werden, dass die antiken Rechtssätze durch ihre mittelalterlichen Rezipienten im Wesentlichen konkret und situativ sowie häufig mit einer bestimmten Stoßrichtung angewandt wurden. *Es galt nicht unbedingt, neue Erkenntnisse aus dem Blick in eine bislang verborgene Schatztruhe juristischer Kleinode zu gewinnen und dadurch auch die eigenen Überzeugungen kritisch zu überprüfen, sondern eher, aus diesen Juwelen Waffen in Gestalt von rhetorischen Formeln zu schmieden, um mit diesen eine bereits feststehende Meinung zu verteidigen.* Im Rahmen des Kompetenzstreits zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt diente die Verarbeitung der römischen Jurisprudenz also nicht zuletzt dazu, die Position des Kaisers oder des Papstes argumentativ zu untermauern und Begründungsmuster taktischer Natur, sozusagen als *bargaining chip*, in die Diskussion einzuführen.<sup>1481</sup> Natürlich boten die Rechtsbücher der spätrömischen Kaiserzeit dazu ein umfangreiches Lager an Argumenten zur Stärkung der herrscherlichen Macht, schließlich war das römische Recht auch Kaiserrecht.<sup>1482</sup>

Es lassen sich bereits auf dem Höhepunkt des Investiturstreits in der *Defensio Heinrici IV. regis* des Petrus Crassus Versuche feststellen, mit einem Rückgriff auf das römische Recht die kaiserliche Position zu untermauern. Dabei verfolgte er mit einem Verweis auf zwei voneinander unabhängige Rechtskreise (*duplices leges*), die sich beide gleichermaßen direkt von Gott ableiten lassen, die übliche Argumentation der Parteigänger des weltlichen Herrschers, die sich auch in der Zwei-Schwerter-Lehre Gottschalks von Aachen finden lässt. Originell ist allerdings, dass Petrus Crassus sich nicht nur auf die Texte der Heiligen Schrift beruft, sondern darüber hinaus explizit das *corpus iuris civilis* anführt und sich sogar auf das römische Erbrecht zur Befestigung der kaiserlichen Ansprüche beruft.<sup>1483</sup> An dieser Stelle zeigt sich die Ambiguität der Rezeption der römischen Rechtssätze im Allgemeinen und der *translatio imperii* im Besonderen. Half dieses juristische Modell einerseits den Päpsten dabei, den Kaiser an den Heiligen Stuhl zu binden und dessen urteilendem Maßstab zu unterstellen, so stattete es den weltlichen Herrscher doch andererseits auch mit den Ansprüchen aus, die die antike Jurisprudenz implizierte. Die Existenz des Rechts wurde an das römische Reich gebunden, Angriffe gegen den Kaiser konnten als Hochverrat gewertet werden.<sup>1484</sup> Im Investiturstreit stellte die Inanspruchnahme juristischer Formeln gerade seitens des *imperium* freilich eher eine Ausnahme dar. Verbreiteter war die Rechtfertigung imperialer Ansprüche über die Exegese der Heiligen Schrift oder sogar eine Apotheose des Königs mittels Christusmystik, wie es exemplarisch bei einem Normannischen Anonymus präsentiert wurde. Dem weltlichen Herrscher komme eine gottesunmittelbare Amtsheiligkeit zu, da er ähnlich wie die Priester durch die Salbung an der Natur Christi teilhabe – allerdings sogar an dessen königlicher, nicht nur an dessen menschlicher Natur.<sup>1485</sup> Spirituelle Theorien dieser Art spiegeln den Geist des ausgehenden 11. und des 12. Jahrhunderts wider und waren zur Deutung des Verhältnisses von *sacerdotium* und *imperium* noch deutlich gegenwärtiger als der wissenschaftliche Gebrauch der Jurisprudenz. Bei Petrus Crassus und anderen wurden allerdings zumindest Grundlagen errichtet, auf welche die weltlichen Parteien, Vertreter des universalen *imperium* wie der partikularen *regna*, ihre Argumentation aufbauen konnten. Denn eine tatsächliche *superioritas in*

<sup>1481</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.32.

<sup>1482</sup>Schmoeckel, M.: *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung*, a.a.O., S.146; Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, a.a.O., S.45.

<sup>1483</sup>Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.229 f.; Petri Crassi *Defensio Heinrici IV. Regis* (MGH, Ldl 1, c. 6, S.443-446), mit einem Verweis auf C. 1, 14, 9, vgl. S.443: „*Leges sacratissima, quae constringunt vitas omnium, ab omnibus intelligi debent, ut universi, praescripto earum manifestius cognito, vel inhibita declinent vel permissa sectentur.*“

<sup>1484</sup>Fuhrmann, H.: „Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft“, a.a.O., S.194; Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.130.

<sup>1485</sup>Vgl. dazu: Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.231 f.; Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.63 ff.; Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.64 ff.; Pellens, K.: *Das Kirchendenken des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden 1973, S.111 ff.

*temporalibus* konnten die Fürsten nur erringen, wenn sie ihre Gewalt als unabhängig vom Papst zu konzipieren vermochten.<sup>1486</sup>

Da durch das Wormser Konkordat 1122 der Investiturstreit nicht endgültig geklärt, sondern die Auseinandersetzungen nur einstweilen beigelegt wurden, ist durchaus verständlich, dass auch die alten Vorstellungen eines sakralen Königtums keineswegs aus der Ideenwelt entfernt worden waren. Im Gegenteil, abgesehen von einer liturgischen Rolle des Königs überlebten fast alle früheren Werte, sie wurden aber in ein weltliches Gewand gekleidet und äußerten sich fortan hauptsächlich in juristischen Denkformen.<sup>1487</sup> Diese Verbindung ist beileibe nicht neu, denn bereits der Wortherkunft her bezeichnete *lex* ursprünglich eine bei den Auspizien in bestimmter Form (*legum dictio*) vorgelegte Frage, also eine rituelle Satzung im rechtlichen Verkehr mit den Göttern.<sup>1488</sup> In diesem Zusammenhang kann vermutlich als das unmittelbarste Argument, das den weltlichen Herrschern zur Begründung einer Sakralität auf neuer Basis durch die Legisten vermittelt wurde, die Vorstellung des Königs als *lex animata*, als dem beseelten und sich in einer körperlichen Form ausdrückenden Gesetz, bezeichnet werden.<sup>1489</sup> Bereits seit der hellenistischen Epoche war die Idee des νόμος ἑμψυχος bekannt und mit der Herrschersakralität eng verbunden,<sup>1490</sup> durch die Vermittlung des *Corpus Iuris Civilis* wurde sie nun auch in der lateinischen Christenheit des Mittelalters bekannt. Als Nachfolger der antiken Imperatoren sollte der Kaiser nun Gerechtigkeit und Gesetz sichtbar verkörpern und als *conditor et interpret legum* die Einheit von Recht und Reich gewährleisten.<sup>1491</sup> Die priesterliche Eigenschaft des Königs wurde damit über seine Funktion der Rechtsetzung wiederhergestellt. Bereits zu Beginn der Digesten wird eine Formel Ulpians verwendet, die von den *sacerdotes iustitiae*, den Priestern der Gerechtigkeit, spricht.<sup>1492</sup> Dieses Zitat, das aufgrund seiner prominenten Stelle einer geordneten Rechtskompilation wie den Digesten beinahe ein inhaltliches Motto vorgibt, wurde von den Glossatoren häufig und bereitwillig aufgegriffen. Verdientermaßen werde das Recht heilig und dessen Wahrer dementsprechend Priester genannt, denn ebenso wie die eigentlichen *sacerdotes* seien auch die Juristen mit der Behandlung von heiligen Dingen, namentlich den Gesetzen, beauftragt. Die Unterscheidung von zweierlei Priestern, ganz im Sinne der Unterscheidung von zweierlei Rechten, etablierte sich für die nächsten Jahrhunderte: man sprach vom *sacerdos temporalis qui est iudex* einerseits, vom *sacerdos spiritualis qui dicitur presbyter* andererseits.<sup>1493</sup> In der Herrschaftsbegründung der Stauer stellte das römische Recht bald eine entscheidende Säule dar.<sup>1494</sup> Für das Jahr 1162 lässt sich auch der Begriff der *lex animata* für Friedrich I. Barbarossa nachweisen, den Gottfried von Viterbo in seiner in Versform gestalteten Biographie des Kaisers verwendete: „Du als das lebende Gesetz kannst Gesetze geben, aufheben und verkünden. Herzöge stehen und fallen, Könige regieren, während du der Richter bist. Alles, was du wünschst, führst du als das lebende Gesetz durch.“<sup>1495</sup>

Einen wichtigen Meilenstein für die Entwicklung einer selbständigen politischen Theorie des weltlichen Regiments stellt der *Policraticus* des englischen Theologen Johannes von Salisbury (etwa 1115-1180) dar.<sup>1496</sup> Johannes war gleichwohl Theologe, Sekretär des Erzbischofs von Canterbury, Thomas Becket, sowie bis zu seinem Tode selbst Bischof von Chartres, einer grundsätzlich kritischen Einstellung zu Gott

<sup>1486</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.113.

<sup>1487</sup>Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.132 ff.

<sup>1488</sup>Siber, H.: „Die ältesten römischen Volksversammlungen“, in: *ZRG RA* 57 (1937), S.52 ff.; Grawert, R.: „Gesetz“, a.a.O., S.865.

<sup>1489</sup>Vgl. CICiv, Nov. CV, II, 4: „Omnibus enim a nobis dictis imperatoris excipiat fortuna, cui et ipsas deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus“.

<sup>1490</sup>Vgl. oben, S.123, Fn. 879.

<sup>1491</sup>Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, a.a.O., S.45. Sh. auch oben, S.198, Fn. 1465, CICiv, Cod. 1, 14, 12, 5: „Explosis itaque huiusmodi ridiculosis ambiguitatibus tam conditor quam interpret legum solus imperator iuste existimabitur“.

<sup>1492</sup>CICiv, D. 1.1.1.1: „Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.“ Vgl. auch: Schmieg, S.: *Gerechtigkeitspflege und herrscherliche Sakralität*, a.a.O., S.34 f.

<sup>1493</sup>Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.137 ff.

<sup>1494</sup>Vgl. oben, S.188, Fn. 1394.

<sup>1495</sup>Gottfried von Viterbo, *Gesta Friderici* (MGH, SS 22, S.316): „Tu lex viva potes dare, solvere, condere leges. Stantque caduntque duces, regnant te iudice reges; Rem quocunque velis lex animata geris.“ In der deutschen Übersetzung verliert sich die im Lateinischen vorhandene Reimform dieser Herrscherpanegyrik.

somit unverdächtig. Bereits ein kurzer Blick auf dessen Biographie lässt also erkennen, wie eng die beiden Rechtsdisziplinen sowie die weltliche und die geistliche Gewalt im Allgemeinen im 12. Jahrhundert noch miteinander verwoben waren. Dementsprechend lässt Johannes in seiner konsequent am natürlichen Organismus orientierten Staatsauffassung auch keinen Zweifel daran, dass der menschliche Körper dem Regiment der Seele unterworfen sei und ebenso der staatliche Körper der Geistlichkeit unterstellt sein müsse, da diese schließlich innerhalb dieses Entwurfes die Seele repräsentiere und deren Funktion übernehme.<sup>1497</sup> Er greift dabei explizit die Lehre der beiden Schwerter auf, von denen eines der weltlichen Gewalt nach kirchlicher Maßgabe verliehen worden sei; der König wird damit eindeutig auf die Rolle eines Dieners der Amtskirche (*sacerdotii quidem minister*) festgelegt.<sup>1498</sup> Gleichzeitig wird der weltliche Herrscher aber auch als irdischer Stellvertreter Gottes konzipiert (*rex imago Dei*), der allein Gott gegenüber verantwortlich ist. Widerstand gegen die staatliche Gewalt sei als Empörung gegenüber Gott selbst zu verstehen und folglich als *crimen maiestatis* mit der schwersten denkbaren Strafe zu sanktionieren.<sup>1499</sup>

Die politische Theorie des Johannes von Salisbury ist, wie für diese Epoche üblich, durch und durch harmonisch konzipiert. Johannes' Erklärung der Weltordnung, die natürlich und sittlich zugleich ist,<sup>1500</sup> gründet auf der Überzeugung, dass die Welt durch Gott geschaffen wurde, damit jeder an dessen Vollkommenheit teilhaben könne. Dazu müsse sich jeder einzelne bereitwillig in eine hierarchische Ordnung eingliedern, in welcher sich die für die Welt angemessene *aequitas* präsentiere und mittels welcher jeder durch den ihm zustehenden Anteil an der göttlichen Gerechtigkeit partizipieren könne.<sup>1501</sup>

<sup>1496</sup>Zur Verbreitung des *Policraticus* in Europa, vgl.: Kerner, M.: „Johannes von Salisbury im späteren Mittelalter“, in: Miethke, J. (Hg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, S.25-48.

<sup>1497</sup>Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.124 ff.; sh. Johannes von Salisbury, *Policraticus*, V, 2 (MPL 199, Sp. 540ab): „Est autem Respublica [...] corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt, et informant, et Dei [...] caeremonias tradunt, vicem animae in corpore Reipublicae obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. [...] Porro sicut anima totius habet corporis principatum: ita et hi, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt.“ Deutsch [2008: 165]: „Das Gemeinwesen ist aber [...] gewissermaßen ein Körper, der durch die Gnade der göttlichen Gunst beseelt, auf Geheiß der höchsten Billigkeit bewegt und gleichsam aufgrund der Anleitung der Vernunft regiert wird. Das aber, was die *Pflege der Religion* unter uns einrichtet und ordnet und was die heiligen Handlungen lehrt, mittels derer Gott verehrt wird [...], nimmt im Körper des Staates den Platz der Seele ein. Jene, die der Pflege der Religion vorstehen, sollen gleichsam als die Seele des Körpers angesehen und verehrt werden. [...] Wie ferner die Seele den ersten Rang im ganzen Körper innehat, so stehen auch diese, die jener [sc. Plutarch] 'Vorsteher der Religion' nennt, dem ganzen Körper des Gemeinwesens vor.“

<sup>1498</sup>Johannes von Salisbury, *Policraticus*, IV, 3 (MPL 199, Sp. 516a): „*Quod princeps minister est sacerdotum, et minor eis* [...] Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps, eum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum, cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata. Est ergo princeps sacerdotii quidem minister, et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna.“ Deutsch [2008: 67, 69]: „*Der Fürst ist der Diener der Priester und geringer als sie* [...] Dieses Schwert also empfängt der Fürst aus der Hand der Kirche, obgleich sie doch selbst das Schwert, mit dem Blut vergossen wird, überhaupt nicht innehat. Dennoch besitzt sie auch dieses Schwert, sie bedient sich seiner aber durch die Hand des Fürsten, dem sie die Gewalt übertragen hat, den Körper zu züchtigen. Die Zuständigkeit für die geistlichen Belange hat sie hingegen in Gestalt der Bischöfe sich vorbehalten. Deshalb ist der Fürst gewissermaßen der Diener der Priesterschaft; er übt den Teil der heiligen Pflichten aus, der als der Hände des Priesters unwürdig erscheint.“

<sup>1499</sup>Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.140 f. Vgl. dazu: Johannes von Salisbury, *Policraticus*, IV, 1 (MPL 199, Sp. 513d): „Est ergo [...] princeps potestas publica, et in terris quaedam divinae maiestatis imago.“ Deutsch [2008: 59, 61]: „[...] *ist der Fürst deshalb die öffentliche Gewalt und gewissermaßen das Abbild der göttlichen Hoheit auf Erden.*“ Ebd. (MPL 199, Sp. 514a): „*Qui ergo resistit potestati, Dei ordinationi resistit*“; deutsch [2008: 61]: „Wer der Macht Widerstand leistet, leistet deshalb der Anordnung Gottes Widerstand“, vgl. Römer 13, 1, sh. oben, S.63, Fn.383; Policr., VI, 25 (MPL 199, Sp. 626cd): „Caeterum quod adversus caput aut universitatem membrorum dolo malo malitia praesumit, crimen est gravissimum, et proximum sacrilegio, quia sicut illud Deum attentat, ita et istud principem, quem constat esse in terris quamdam imaginem Deitatis. Et ex eo quidem maiestatis dicitur crimen [...]“.

<sup>1500</sup>Vgl. dazu oben die bei Johannes' Landsmann Anselm von Canterbury prinzipiell skizzierte Unterscheidung zwischen Sein und Sollen, S.174, Fn. 1296. Zu dieser – geistesgeschichtlich äußerst wichtigen – Differenzierung sh. ausführlich unten, Kap. 3.2.3.5.1, S.249, Fn. 1839.

<sup>1501</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.73; vgl. *Policraticus*, IV, 2 (MPL 199, Sp. 514cd): „Porro aequitas [...] rerum convenientia est, quae cuncta coaequiparat ratione, et in paribus rebus paria jura desiderat, in omnes aequabilis, tribuens unicuique quod suum est. Lex vero ejus interpret est, utpote cui aequitatis et iustitiae voluntas innoluit.“

Man erkennt hier deutlich die platonische Vorstellung eines kosmischen Gerechtigkeitsprinzips, das sich in einer gestuften Seinsordnung verwirklicht und keineswegs jedem einzelnen gleiche Rechte oder gar, in einer absoluten Lesart, *das Gleiche* zuweise. So widersprechen einander die Vorstellung des Königs als *imago Dei* und *minister sacerdotii* keineswegs, denn da auch die Amtskirche letztlich Gott unterstellt ist und in dessen Sinne handelt, dürften die Anordnungen des Herrschers auch bei der Betonung unterschiedlicher Blickwinkel nicht voneinander abweichen, müssten immer der göttlichen *aequitas* entsprechen und jedem nach vernünftigen Maßstäben das Seine zuteilen.<sup>1502</sup> Genau diese Auffassung spiegelt sich in der Überschrift zum zweiten Kapitel des vierten Buches des *Policraticus* wider: „*Obwohl der Fürst von den Bindungen durch das Gesetz frei ist, ist er doch der Diener des Gesetzes und der Billigkeit. Er repräsentiert die öffentliche Person und vergießt Blut, ohne dadurch schuldig zu werden.*“<sup>1503</sup> Dieser scheinbare Widerspruch zwischen absoluter Verpflichtung und absoluter Ungebundenheit lässt sich nur aus diesem harmonischen Verständnis heraus aufklären. Es wird von einem idealen Fürsten erwartet, dass er bereits aus seinem amtsimmanenten Gerechtigkeitsinn heraus handelt. Zwar bleibt er nach den Formeln des römischen Rechts *legibus solutus*, dies ermächtigt ihn aber nicht etwa dazu, nach eigener Willkür Unrecht zu tun, sondern vielmehr ausschließlich dazu, sich zur Verwirklichung der Gerechtigkeit über alle gesetzlichen Schranken hinwegzusetzen und dabei, sollte es im Namen der *aequitas* notwendig sein, auch Blut zu vergießen. Es regiert also eigentlich nicht der weltliche Herrscher, sondern die Gerechtigkeit selbst bedient sich des Fürsten als Instrument und herrscht durch ihn.<sup>1504</sup>

Problematisch wird diese Auffassung, wie bei allen Theorien zum Verhältnis zwischen *sacerdotium* und *imperium*, im Konfliktfall, im Falle der einen Kompromiss nicht erlaubenden Auflösung der Harmonie. Dabei weist Johannes' Einstellung zum Tyrannen bereits auf eine Unterscheidung zwischen Sein und Sollen voraus, wenn er dessen Herrschaft nicht mehr als durch Gott gesandte Strafe und Prüfung begreift, sondern – bei allen Relativierungen dieser Konsequenz, die nur im Extremfall ergriffen werden dürfe – dessen Tötung erlaubt und sogar als der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend klassifiziert.<sup>1505</sup> Die Frage, wie ein Tyrann zu erkennen sei, beantwortet Johannes eindeutig: er unterscheidet sich vom *princeps* gerade und ausschließlich dadurch, dass er nicht den Gesetzen gemäß, sondern aus eigener Willkür herrscht.<sup>1506</sup> Offensichtlich stellt wiederum die Deutungshoheit über das Gesetz den entscheidenden Herrschaftsfaktor dar, auch wenn in der harmonischen Idealvorstellung sowohl Kirche als auch weltlicher Herrscher zu demselben Urteil über die richtige Anwendung des einen göttlichen Gesetzes kommen hätten müssen. Doch obwohl Johannes von Salisbury selbst eine kurialistisch-hierokratische Politik vertreten haben mag, so stellte er doch den Gedanken des Gemeinwohls (*publica utilitas*) und die Funktionsfähigkeit des weltlichen Gemeinwesens in den Mittelpunkt. Gerade in der Frage dieser *publica utilitas* erweise sich die Wechselwirkung zwischen Herrscher und Volk, denn ganz wie die Glieder des menschlichen Körpers seien

---

Deutsch [2008: 63]: „Nun ist aber 'die Billigkeit [...] die harmonische Übereinstimmung der Dinge, die alles' gemäß der Vernunft 'in einen Ausgleich bringt und 'für die ungleichen Dinge gleiche Rechte erheischt'; allen gegenüber unparteiisch, 'teilt sie jedem zu, was das Seine ist'. Das Gesetz aber legt die Billigkeit aus, da ihm ja die Absicht der Billigkeit und Gerechtigkeit bekannt ist.“

1502Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.142 f.; Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.73.

1503Johannes von Salisbury, *Policraticus*, IV, 2 [2008: 63]. MPL 199, Sp. 514c: „*Quid lex: et quod princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit.*“

1504Kantorowicz, E.: *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S.113 f. Vgl. dazu auch: CICiv, D. 1, 3, 31: „*Princeps legibus solutus est*“, sowie den Kommentar des Accursius in seiner *Glossa Ordinaria*, in: *Corpus Iuris Civilis*, Lyon 1627, Sp. 40.

1505Johannes von Salisbury, *Policr.*, III, 15 (MPL 199, Sp. 312c): „*Porro tyrannum occidere non modo licitum est, sed aequum et justum.*“ Vgl. im Gegensatz dazu Hugo von Fleury, *De regia potestate* I, 4 (MGH, Ldl 2, S.469), der den Tyrannen als Strafe Gottes für die Sünden der Menschheit betrachtet, den man – die Wege des Herrn sind unergründlich – darum geduldig ertragen müsse: „*Itaque rex bonus hominibus datur Deo propicio, et pravus Deo irato, sicut ipse per prophetam testatur Israhelitico populo dicens: Dabo, inquit, tibi regem in furore meo. Et in alio loco: Regnare permittit, inquit, Deus hypocritam propter peccata populi. Quapropter tolerandi sunt a subditis quique reges ac principes, nec est eis a quoquam temere resistendum, ne dum eorum iniusticia reprehenditur, ipsa magistra rectitudinis humilitas amittatur.*“ Ebenso: Augustinus, CD V, 19; Thomas von Aquin, *De regno*, I, 6; I, 10.

1506Johannes von Salisbury, *Policr.*, IV, 1 (MPL 199, Sp. 513b): „*Est ergo tyranni et principis haec differentia sola, quod hic legi obtemperat, et ejus arbitrio populum regit [...]*“. Deutsch [2008: 59]: „Zwischen dem Tyrannen und dem Fürsten besteht also dieser einzige oder größte Unterschied, dass der Fürst dem Gesetz gehorcht und nach seinem Wissen das Volk regiert [...]“.

auch alle Glieder des politischen Körpers aufeinander bezogen und würden so zum Wohl der übergreifenden Struktur beitragen. Eine christliche Vorstellung der heidnischen *res publica* verdrängte in Teilen die mittelalterliche Idee der *ecclesia*. Zwar blieb das *sacerdotium* dem *regnum* durchaus in hierokratischem Sinne übergeordnet, dennoch wurde der große Zusammenhang zwischen den beiden Gewalten und der göttlichen Ordnung nicht durch die Amtskirche vermittelt. Der Staat wurde in ein naturhaft verstandenes Weltganzes eingegliedert, das nicht primär aus der Perspektive der Kirche zu verstehen ist. Die politische Ordnung gewinnt damit eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber priesterlicher Einflussnahme, sie bleibt einerseits in einen ethisch-moralischen Kontext eingebunden, löst sich aber andererseits aus dem kirchlichen Korsett.<sup>1507</sup> Jenes naturalistische Element des John von Salisbury weist bereits auf die Eigengesetzlichkeit der weltlichen Herrschaft voraus, die sich als Konsequenz der im 13. Jahrhundert beginnenden Rezeption der aristotelischen Schriften ergeben sollte. Aristoteles war dem englischen Theologen zumindest im Original natürlich nicht zugänglich, es ist aber durchaus denkbar, dass dessen Ideenkosmos über andere Schriften der klassischen Antike, von denen Johannes umfassende Kenntnisse besaß, in Grundzügen vermittelt wurde. Dabei sieht Johannes aber wie gesagt keinen Dissens zwischen den Autoritäten der Antike und der Heiligen Schrift.<sup>1508</sup> Von einem „säkularisierte[n], rationalisierte[n] und naturalisierte[n] Staat“<sup>1509</sup> lässt sich also nicht sprechen, an dieser Stelle übertreiben Interpreten wie Friedrich Heer und vernachlässigen unzulässigerweise den hierokratischen Ansatz des *Policraticus*.

Das bei Johannes von Salisbury in seinen wesentlichen Grundzügen konzipierte Widerstandsrecht konnte sich im Mittelalter allerdings nicht durchsetzen, da es ja prinzipiell die richtige Interpretation über die Struktur des Kosmos und das Wesen einer übergeordneten Gerechtigkeit voraussetzte. Von einem Recht auf Widerstand, das sich aus der Verletzung der individuellen Ansprüche ableitete, war noch nicht die Rede. Angesichts des häufigen Missbrauchs desselben entwickelte sich vielmehr eine Idee des göttlichen Rechts der Könige, die die Christenpflicht zum duldsamen Ertragen jeder staatlichen Obrigkeit von ihrem ursprünglich an der Zustimmung der Gesamtheit orientierten Charakter entblößt. Der Herrscher wird dem Urteil der priesterlichen Gewalt dadurch ebenso entzogen wie er seinen Untertanen gegenüber absolut gesetzt wird, beinahe als religiöses Tabu.<sup>1510</sup> Zwar wurde der Fürst nie in dem Sinne absolut gesprochen, dass er völlig willkürlich hätte handeln dürfen, aber er wurde „doch *tatsächlich* absolut, wenn er seine Maßnahmen vor keiner irdischen Instanz“<sup>1511</sup> und nur vor seinem moralischen Gewissen zu verantworten hatte. Der weltliche Herrscher stützte sich auf sein göttliches Recht, seine Einsetzung als Monarch von Gottes Gnaden, und bildete so die durch die geistige Gewalt vorgegebene Struktur nach.<sup>1512</sup> Diese Überzeichnung der herrscherlichen Gewalt, die jeden Widerspruch ganz im Sinne von Gregors *Dictatus papae* als Blasphemie werten konnte, ist allerdings ein typisches Merkmal der frühen Neuzeit.<sup>1513</sup> Die theologisch-politische Theorie des Mittelalters lieferte freilich keine Rechtfertigung für ungebundene und ziel- und zügellose Willkürherrschaft, sie war immer – auch und gerade wenn sie ihre Legitimität als Element oder Abbild der Schöpfungsordnung erhielt – an Volk und Gemeinwohl gebunden.<sup>1514</sup> Dies galt jederzeit, wenn Herrschaft von Menschen über Menschen ausgeübt werden sollte, gleich ob durch die weltliche oder die geistliche Gewalt. Die weltlichen Fürsten konnten zunächst ohnehin nicht als souverän im modernen Sinne bezeichnet werden, da über ihrer Selbständigkeit immer das Damoklesschwert priesterlicher Übergriffe schwebte und auch weitgehend theoretisch akzeptiert wurde. Für die Rechtsetzungsbefugnis der Päpste nach Gregor VII. wurden oben entsprechende Einschränkungen formuliert, und auch die Forderung Bonifaz' VIII. nach unbedingter päpstlicher Suprematie, demzufolge jede Kreatur dem Willen des Papstes untertan sein müsse, darf nicht als die Rechtfertigung einer

1507Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.73 f.; Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.146; Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.186 f.

1508Kölmel, W.: *Regimen christianum*, a.a.O., S.47; Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.104.

1509So aber Heer, F.: *Aufgang Europas*, Wien 1949, S.372.

1510Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.233.

1511Kern, F.: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, a.a.O., S.204.

1512Ebd., S.205.

1513Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.232.

1514Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.21; vgl. auch unten, Kapitel 3.2.3.4.2, S.240, Fn. 1779.

theoretisch schrankenlosen Verfügungsmacht interpretiert werden.<sup>1515</sup> Denn gerade die Orientierung am Seelenheil der einzelnen Individuen, welches alleine durch die Hinwendung zu Gott und die dazu notwendige kirchliche Anleitung gewährleistet werden konnte, und damit im eigenen Selbstverständnis die Verpflichtung auf das Wohl der *universitas populi* stellten die Rechtfertigungsgrundlage für jede Argumentation einer Oberherrschaft der geistlichen Gewalt dar. Dies gilt um so mehr, als die göttlichen Gesetze gemäß der christlichen Überzeugung um der Menschen willen gestiftet wurden und als ein Geschenk Gottes an den Menschen zu verstehen sind. Deren Befolgung dient also nicht der Befriedigung eines wie auch immer gearteten Interesses des Schöpfers, sondern der Kennzeichnung des rechten Weges zum für den Menschen höchsten erreichbaren Guten.<sup>1516</sup>

Wenn der Herrscher prinzipiell in einer Rolle zwischen Gott und den einzelnen Untertanen stand, so konnte sich als weitere Legitimationsgrundlage nicht nur die aufsteigende Relation, sondern ebenso die absteigende Relation anbieten. Die Herleitung der weltlichen Gewalt von unten bot insofern einen Vorteil, als sie den Fürsten aus jener Interferenzzone herauslöste, in welcher sich durch die Bezugnahme auf Gott jederzeit Überschneidungen mit den Ansprüchen des Papstes ergeben konnten. Überdies waren die Könige und der Kaiser praktisch in einer feudal organisierten Gesellschaft ohnehin auf die Zustimmung und die Kooperation insbesondere der adligen Führungsschichten angewiesen.<sup>1517</sup> Darüber hinaus stimmt das christliche Verständnis, welches jedes Individuum in das göttliche Regiment eingliedert und dessen unterstelltes Bedürfnis eines auf sein ewiges Seelenheil ausgerichteten Lebens berücksichtigt, in wesentlichen Zügen mit der für das germanische Rechtsverständnis wesentlichen Teilhabe der Gesamtheit an der Herrschaft überein.<sup>1518</sup> Denn die Konsensgebundenheit der Herrschaft leitet sich schließlich nicht aus individuellen Rechtspositionen ab und darf auch nicht mit einer Souveränität der Gesamtheit verwechselt werden, die sich in institutionalisierten Verfahren und Prozessen abbilden ließe, sondern beinhaltet vielmehr die Forderung an den Herrscher, inhaltlich dem Recht gemäß zu handeln und so die Ansprüche der Individuen zu wahren. Nichts anderes ist die Kernidee einer im christlichen Sinne gerechten Herrschaftsführung, bei welcher die Verpflichtung auf die wesentlichen Glaubenssätze und in diesen begründeten Gerechtigkeitsprinzipien maßgeblich ist. Jede Verletzung des Rechts wird dabei nicht in erster Linie als illegitime Beschränkung des Einzelnen betrachtet, sondern muss theoretisch einen Eingriff in die göttliche und harmonische Ordnung der Welt schlechthin darstellen und über diesen Umweg die angemessene Position *aller* Individuen gefährden.<sup>1519</sup> Der mittelalterlichen Idee von Herrschaftsbeteiligung ist damit bereits mit der Repräsentation der Gesamtheit durch die Großen des Reiches vor dem König genüge getan, oder, präziser formuliert: die Ständeordnung stellt ein institutionelles Instrument dar, um die Teilhabe der Gesamtheit an der Herrschaft zu gewährleisten. Ausreichend für eine faktische Beteiligung an der Herrschaft wäre nach diesem Verständnis allerdings schon eine an den Überzeugungen der Gesamtheit orientierte Ausübung der Herrschaft durch den Regenten, unabhängig davon, ob er kontrolliert werden kann oder nicht, und unabhängig davon, ob die Mitglieder der Gesamtheit ein Mitbestimmungsrecht haben oder nicht.

Der *consensus omnium* als Interpretation einer Beteiligung der Gesamtheit an der Herrschaft war also die vorherrschende Anschauung des Mittelalters, was sich direkt aus der germanischen Tradition ableiten und durch die christliche Interpretation einer gerechten und durch Gott gestifteten Weltordnung stützen ließ. Es ist insofern kaum verwunderlich, dass man sich dieses Themas auch im Konflikt zwischen *sacerdotium* und *regnum* bediente, welcher in dieser Epoche alle politischen Theorien über das wünschenswerte menschliche Zusammenleben – oder auch nur die Richtung der irdischen Bürgerschaft – maßgeblich beeinflusste und vorantrieb.<sup>1520</sup> Als theoretische Formel der römischen Jurisprudenz rückte dabei die *lex regia* in das Blickfeld, um aus der traditionellen römischen Herrschaftsteilhabe der Gesamtheit eine Rechtfertigung der weltlichen, monarchischen Gewalt zu gewinnen. Die *lex regia* markierte im antiken Verständnis das

<sup>1515</sup>Vgl. oben, S.192, Fn. 1428.

<sup>1516</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.378 f. Ausformuliert wird diese Idee bei Thomas von Aquin, Summa Contra Gentiles (ScG) III, § 116, n.3: „Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos“; § 122, n.2: „Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus ut dictum est“.

<sup>1517</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.113.

<sup>1518</sup>Bosl, K.: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes“, a.a.O., S.181.

<sup>1519</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.23 ff.

<sup>1520</sup>Ebd., S.26.

verbindende Element zwischen der ursprünglich republikanischen Verfassung Roms und dem späteren Prinzipat, indem sie, freilich als juristische Fiktion die Herrschaftsgewalt vom Volk unwiderruflich auf den Kaiser übertrug.<sup>1521</sup> Dabei sollte man zwei wesentliche Formulierungen im Zusammenhang mit diesem sagenhaften Translationsgesetz im justinianischen Corpus betrachten:

„Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.“<sup>1522</sup>

„Lex est quod populus Romanus senatorio magistratu interrogante, veluti consule, constituebat. [...] Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit.“<sup>1523</sup>

Das erste Zitat entstammt der Feder Ulpian, also dem frühen dritten Jahrhundert nach Christus, während sich die zweite ausführlichere und in Teilen beinahe wörtlich identische Formel etwas früher datieren lässt. Sie wurde vom römischen Juristen Gaius festgehalten und dürfte somit bereits Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst worden sein. In jedem Fall sind beide Rechtssätze Zeugnisse einer Zeit, in welcher die Inanspruchnahme der *lex regia* zur Befestigung der monarchischen Herrschaft bereits historisch war. In der Phase des Übergangs von Republik zu Prinzipat hatte Augustus das republikanische Prinzip der *lex regia* zweckentfremdet, um seine tatsächlich errichtete Alleinherrschaft zu maskieren. Zumindest offiziell blieb freilich immer der Anspruch des Volks und des Senats von Rom erhalten, den Kaiser zu ermächtigen.<sup>1524</sup>

Bereits in seiner antiken Verwendung ist der Rückgriff auf dieses Gesetz also eher als ein Element der Tarnung zu verstehen denn als ein Versuch, eine Überzeugung in eine juristische Form zu gießen. Dieser Missbrauch wurde durch die Inanspruchnahme dieses Prinzips in der Auseinandersetzung zwischen *regnum* und *sacerdotium* geradezu dupliziert, als die Herleitung der kaiserlichen Gewalt vom Volk mit der für das mittelalterliche Weltbild unverzichtbaren Vorstellung zu verbinden versucht wurde, dass das kaiserliche Amt unmittelbar Teil der vorgegebenen göttlichen Weltordnung sei.<sup>1525</sup> Als Basis für ein theoretisch befriedigendes Ergebnis konnte die *lex regia* für das Mittelalter auch infolge dieser doppelten Zweckentfremdung kaum dienen. Dies stellte allerdings kein unmittelbares Problem dar, ging es doch auch den weltlichen Herrschern nach Canossa primär um die Sammlung taktischer Argumente zur Festigung ihrer eigenen Position. Wenn die weltliche Gewalt nun durch den römischen *populus* verliehen sei, stamme sie folglich nicht unmittelbar durch Gott und könne somit auch nicht durch den Papst usurpiert werden, wie das noch bei der klassischen *corpus-Christi*-Vorstellung der Fall gewesen war. Überdies stellte sie im Sinne der *translatio imperii* eine Legitimationsbasis dar, die das mittelalterliche Kaisertum direkt in die Tradition des Imperium Romanum vor Christi Geburt stellte und dieses damit sowohl logisch als auch zeitlich vor dem Papsttum positionierte.<sup>1526</sup>

Der kirchlichen Partei präsentierten sich angesichts dieser Verwendung der *lex regia* im Wesentlichen zwei Möglichkeiten der Reaktion. Zum einen konnte das Argument Gregors VII. vertieft werden, *consuetudo* und *veritas* müssten nicht zwangsläufig übereinstimmen, jedoch stelle im Zweifelsfall allein die Wahrheit eine tragfähige Rechtsgrundlage und das Ziel jeder Ordnung dar.<sup>1527</sup> Der Verweis darauf, dass das römische Reich älter sei als das Papsttum und dem Inhaber der weltlichen Gewalt daher der Vorrang gegenüber den Vertretern des *sacerdotium* zukomme, konnte eben über diesen Weg zurückgewiesen werden. Ein *ius gladii* entstehe nur innerhalb der Kirche, ohne jene päpstliche Maßgabe könne nur *de facto* Gewalt ohne eine tiefere Legitimation und ohne eine heilsökonomische Funktion ausgeübt werden. Dies gelte nicht erst seit der Menschwerdung Christi, in der eschatologischen Zeit, sondern ebenso für die Regierungen der heidnischen Geschichte.<sup>1528</sup>

<sup>1521</sup>Ebd., S.27 f.

<sup>1522</sup>Ulpian, CICiv, D. 1, 4,1.

<sup>1523</sup>CICiv, Inst. 1,2,4, 1,2,6.

<sup>1524</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.75; Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, a.a.O., S.49.

<sup>1525</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.33.

<sup>1526</sup>Schliesky, U.: *Souveränität und Legitimität von Herrschaftsgewalt*, Tübingen 2004, S.191 f.; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.46.

<sup>1527</sup>Vgl. oben, S.197, Fn. 1459.

<sup>1528</sup>Schmiegel, S.: *Gerechtigkeitspflege und herrscherliche Sakralität*, a.a.O., S.46; mit entsprechenden Quellen.



Zum anderen stand den Parteigängern des Papstes aber auch die Möglichkeit offen, das von der kaiserlichen Seite vorgebrachte Argument aufzunehmen und gegen die weltliche Macht zu wenden. Diesen Weg wählte der elsässische Augustinermönch Manegold von Lautenbach (um 1030/1040-1103), der in seinem *Liber ad Gebehardum* eine frühe kontraktualistische Revision der *lex regia* vornimmt und damit aus denselben Prämissen eine unterschiedliche Konklusion, nämlich die Festigung der Legitimität und Gewalt des Papstes, folgert.<sup>1529</sup> Das klingt *prima facie* paradox, ist aber der Tatsache geschuldet, dass das Argument seinem ursprünglichen Kontext entzogen und in einer fremden Welt auf völlig unterschiedliche Sachverhalte angepasst wurde. So interpretierte Manegold als Parteigänger Gregors VII. gegen Heinrich IV. die römische Formel lediglich als die Berufung einer Person durch das Volk in ein Amt, das seines Zeichens aber von Gott gestiftet sei und damit der Maßgabe der Päpste als Interpreten des göttlichen Heilsplans nicht entzogen werden könne. Darüber hinaus sei der weltliche Herrscher nur zu einer zeitlich beschränkten Ausübung dieses *officium* berechtigt. An die Stelle der unwiderruflich übertragenen Herrschaft, die zumindest in dem Sinne inhaltlich ungebunden ist, als der Herrscher nicht vor ein irdisches Gericht gestellt werden könne, tritt eine vertraglich übertragene und dadurch rechtlich begrenzte Herrschaft.<sup>1530</sup> Sobald der Herrscher wortbrüchig werde und seine Pflichten den Untertanen gegenüber nicht erfülle, und in der Auffassung dieser Zeit musste dieses Urteil nicht zuletzt *ratione peccati* gefällt werden, sei ein anderes Individuum mit der Herrschaftsausübung zu beauftragen.<sup>1531</sup>

„Wenn jedoch derjenige, der zur Zügelung der Schlechten und zur Verteidigung der Rechtschaffenen gewählt wird, sich anschickt, selbst Schlechtigkeit ihnen gegenüber walten zu lassen, die Guten zu bedrücken und die Tyrannis, welche er eigentlich fernhalten sollte, über seine Untertanen mit äußerster Grausamkeit auszuüben, ist es dann nicht offensichtlich, dass er nach Verdienst die anvertraute Würde verliert, und dass das Volk Freiheit von dessen Herrschaft und seiner Unterworfenheit gewinnt, da jener ja den Vertrag, durch den er eingesetzt ist, eindeutig als erster gebrochen hat?“<sup>1532</sup>

In dieser Polemik scheute Manegold auch nicht vor derben und der Stellung des Herrschers sicher inadäquaten Vergleichen zurück: Wie man das Recht habe, einen Schweinehirten vom Hofe zu vertreiben, wenn er, anstatt die Schweine zu hüten, diese zu verderben suche (*qui porcos non pascere, sed studet disperdere*), so könne auch dem ungerechten König die Herrscherwürde entzogen werden. Wem jedoch diese Befugnis zukommen sollte, sagt Manegold nicht. Man könnte als Konsequenz der *lex regia* dem Volk diese Macht zuschreiben, allerdings wäre diese Kompetenz für die, um in des Augustinermönches Gleichnis zu bleiben, „Schweine“ den damaligen Zeitverhältnissen wohl kaum angemessen.<sup>1533</sup> Denn zumindest hinsichtlich proto-demokratischen Bestrebungen erregte die aus der *lex-regia*-Formel übernommene Vertragsfigur, die sowohl den Herrscher an die Erfüllung seiner Pflichten band als auch gleichzeitig den Untertanen dessen willkürliche Absetzung untersagte, also beide Seiten dem Recht unterordnete, bei den Zeitgenossen auch keine gesteigerte Aufmerksamkeit. Zu absonderlich war dem mittelalterlichen Denken die Vorstellung, ein Monarch könne ohne einen mittelbaren oder unmittelbaren göttlichen Beitrag und auf rein vertraglicher Basis in sein Amt eingesetzt werden.<sup>1534</sup> Die Klärung dieser offenen Frage war aber auch nicht unbedingt notwendig, ging es doch wie gesagt den Beteiligten gar nicht darum, die materielle Herrschaft auf einen alternativen Grund zurückzuführen, geschweige denn institutionelle Verfahren für ein bloßes Gedankenmodell zu entwickeln. Stattdessen wollte man in einer realen Konfliktsituationen zusätzliche Argumente taktischer Natur für die eine oder die andere Seite gewinnen. Manegold von Lautenbach steht damit genau in der Tradition der zeitgenössischen anti-

1529MGH, Ldl 1, S.308-430. Gerichtet ist Manegolds Werk an Gebhard, den Erzbischof von Salzburg, der ebenfalls kaum zu den Anhängern Heinrichs IV. gerechnet werden kann.

1530Kersting, W.: „Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag“, in: GG 6, a.a.O., S.908; Tierney, B.: „The prince is not bound by the law“ [1963], in: ders.: *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, London 1979, S.390.

1531Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.226 f.; Enzmann, B.: *Der demokratische Verfassungsstaat*, a.a.O., S.95 f.

1532Manegoldi ad Gebehardum Liber, XXX (MGH, Ldl 1, S.365): „Atqui, cum ille, qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovére, bonos contérere, tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse?“

1533Struve, T.: „Regnum und Sacerdotium“, a.a.O., S.227; Miethke, J.: s.v. Widerstand/Widerstandsrecht I, TRE 35, S.45.

1534Kern, F.: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, a.a.O., S.215 ff.

imperialen Streitschriften, die den Kaiser seiner sakralen Funktion entkleiden wollten; die Analogie zu der höchst profanen Aufgabe des Schweinehirten ist dafür ein eindrucksvoller Beleg. Im Zusammenhang der Ausstattung des argumentativen Zeughauses konnte man so selbst das Eingeständnis, der Herrscher sei durch das Volk legitimerweise zur Ausübung seines Amtes berechtigt, zu einer Rechtfertigung der päpstlichen Suprematie wenden: „*Papa habet imperio a Deo, imperator a populo*“<sup>1535</sup>.

Die Feststellung, dass Formeln des römischen Rechts häufig ihres ursprünglichen Zusammenhangs entrissen wurden, lässt sich besonders am Beispiel des *quod-omnes-tangit*-Grundsatzes illustrieren.<sup>1536</sup> Die Idee, dass das, was alle angehe, auch von allen gebilligt werden müsse, wurde in der Antike in einem privatrechtlichen Kontext verwendet und richtete sich an ein eher peripheres Thema, namentlich die gemeinsam ausgeübte und gemeinsam niederzulegende Vormundschaft.<sup>1537</sup> Über das *Decretum Gratiani* wurde dieser Grundsatz in das Kirchenrecht übernommen<sup>1538</sup> und fortan für allerlei Fragestellungen gebraucht: die konziliare Bewegung berief sich auf diese Formel, um die Rechtsetzungsbefugnis bei der Gesamtheit der Gläubigen und nicht beim Oberhaupt der römischen Kirche zu verankern,<sup>1539</sup> Wilhelm von Ockham leitete aus dem *quod omnes tangit* sogar die Pflicht der Kirche ab, ihren Beitrag zur Verteidigung des Vaterlandes zu leisten.<sup>1540</sup> Auch wenn die römischen Rechtsformeln im Mittelalter offenkundig Fremdkörper waren, wiesen sie aber zumindest insofern auf eine einsetzende Entwicklung hin, als sie zur schriftlichen Fixierung von verfassungsähnlichen Inhalten führten. Den diesbezüglich berühmtesten Meilenstein stellt die 1215 zu Runnymede durch den englischen König Johann Ohneland unterzeichnete *Magna Charta Libertatum* dar, die grundlegende politische Freiheiten des Adels verbriefte.<sup>1541</sup> Es kann dennoch bei diesen Formeln, auch wenn sie sich auf das Mitbestimmungsrecht der Gesamtheit oder die Konsensgebundenheit der Herrschaft beziehen, nicht von einem Souveränitätsbegriff neuzeitlichen Verständnisses gesprochen werden. Dieser findet in einer Welt keinen Platz, in der Herrschaft als Bewahrung einer heiligen und insbesondere vorgegebenen Ordnung verstanden wird und Recht nicht geschaffen, sondern nur aus dieser gerechten Ordnung abgeleitet werden kann.<sup>1542</sup> Die Interpretation und Anwendung des göttlichen Gesetzes respektive die Konstruktion der weltlichen Ordnung in Übereinstimmung mit dem vorgegebenen göttlichen Regiment erforderte im Christentum, da dieses ja im Gegensatz zu Judentum oder zum Islam auf schriftlich fixierte und eindeutige göttliche Gebote für die politische Organisation verzichtet, immer die Übersetzung durch menschliche Vermittler. Dies galt für das kanonische Recht gleichermaßen wie für das der politischen Gestaltung offenstehende positive Recht.<sup>1543</sup> Der Schritt zu einem alternativen Legitimierungssystem der weltlichen Gewalt wurde somit bestenfalls auf dem Papier vollzogen. Tatsächlich wurde allerdings die überlieferte Idee beibehalten, gemäß welcher Rechte und Pflichten von Regent und Volk nicht aus deren wechselseitiger Beziehung begründet werden, sondern sich aus der durch Gott gestifteten Weltordnung deduzieren lassen, in die Herrschaft und Gesamtheit gleichermaßen eingebettet sind.<sup>1544</sup>

<sup>1535</sup>Zu dieser Formulierung Innozenz' IV. gegen Friedrich II. vgl. Gierke, O. v.: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. III, a.a.O., S.570, Anm. 142; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.234.

<sup>1536</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.79. Ausführlich zu diesem Rechtssatz: Congar, Y.: „Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet“, in: *RHDFE* 36 (1958), S.210-258.

<sup>1537</sup>CICiv, Cod. V, 59, 5, 2: „Tunc etenim, sive testamentarii sive per inquisitionem dati sive legitimi sive simpliciter creati sunt, necesse est omnes suam auctoritatem praestare, ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur.“

<sup>1538</sup>Decretum Gratiani I, dist. XCVI, c.4, ed. Friedberg, Sp. 338: „Ubinam legistis, imperatores antecessores uestros sinodalibus conuentibus interfuisse, nisi fortisan in quibus de fide tractatum est, que uniuersalis est, que omnium communis est, que non solum ad clericos, uerum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet Christianos?“

<sup>1539</sup>Tierney, B.: *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge 1968, S.49; Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.189 ff.

<sup>1540</sup>Speck, T.: *Quod omnes tangit*, Freiburg 2009, S.82.

<sup>1541</sup>Enzmann, B.: *Der demokratische Verfassungsstaat*, a.a.O., S.91.

<sup>1542</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.24.

<sup>1543</sup>Cortese, E.: *Il diritto nella storia medievale*, Vol. 2, a.a.O., S.92.

<sup>1544</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.25. Diese Bemerkung gilt übrigens auch für Johannes von Salisbury, der zwar die gegenseitige Beziehung von Haupt und Gliedern des politischen Gemeinwesens herausstellte, das Gemeinwesen als solches aber nicht aus der göttlichen Ordnung herauslöste.

### 3.2.3.2 *Fides quaerens intellectum und mittelalterliche Aristoteles-Rezeption*

#### 3.2.3.2.1 *Rezeption in einer fremden Welt*

Der Kerngedanke der modernen Staatsidee lässt sich damit zusammenfassen, dass ein politisches Gemeinwesen allein um des autonomen und zur Selbstgesetzgebung nach sittlichen Grundsätzen fähigen Individuums willen bestehe.<sup>1545</sup> Dabei wird allerdings keine eindeutige Aussage darüber getroffen, aus welchen Ursachen es über diese Kompetenz verfüge. Aus dieser freiheitlichen Grundlage lassen sich schließlich das Konzept der demokratischen Mitbestimmung, die Idee der Gewaltenteilung sowie der unbedingte Schutz bestimmter unveräußerlicher Menschenrechte ableiten. Ohne die naturrechtlich begründete und damit durchaus auch in Einklang mit der Vorstellung eines vernünftigen und freiheitsschenkenden Gottes befindliche Prämisse dieser Autonomie des Individuums, das insbesondere im aufklärerischen Denken gegen die bestehenden Machtstrukturen in Stellung gebracht wurde, lässt sich die neuzeitliche Vorstellung des Staates nicht denken.<sup>1546</sup> Es ist offenkundig, dass sich die Entstehung des modernen Staates nicht nur darauf zurückführen lässt, dass die weltliche Gewalt durch die Reformpäpste geradezu in die Aufgabe gedrängt wurde, sich ausschließlich um die Organisation des vorläufigen, irdischen Gemeinwesens zu kümmern.<sup>1547</sup> Denn tatsächlich lässt sich infolgedessen zunächst eine Resakralisierung des Staates feststellen, der sich zwar auf andere Grundlagen stellt, dabei aber nicht weniger absolut und sakrosankt als eine zweite Kirche konzipiert wird.<sup>1548</sup> Parallel zum Konflikt zwischen *sacerdotium* und *regnum*, und in weiten Teilen auch durch diesen ausgelöst und vorangetrieben, musste, um überhaupt zum fundamentalen Konzept des autonomen Individuums als Grund und Grenze der staatlichen Legitimität gelangen zu können, ein ganzes Weltbild abgelöst werden. Dabei handelte es sich nicht nur um den Verzicht auf endzeitliche Spekulation aus der Deutung biblischer Prophezeiungen, sondern in erster Linie um den viel wesentlicheren Prozess, das weltliche Dasein nicht mehr ausschließlich als auf eine vorgegebene Ordnung gerichtet zu interpretieren und mit einem gewissen Eigenwert auszustatten.<sup>1549</sup> Eine wichtige Rolle bei dieser Entwicklung spielte die Idee, das Recht als „ordnenden Akt menschlichen Willens“<sup>1550</sup> und nicht als eine möglichst perfekte Annäherung an eine objektive Gerechtigkeit aufzufassen. Neben den römischen Rechtskorpora traten insbesondere die aristotelischen Schriften in den Vordergrund, die im 12. und 13. Jahrhundert, vorrangig vermittelt über arabische Quellen, auch im lateinischen Europa wiederentdeckt wurden.<sup>1551</sup> Die Beschäftigung mit dem Werk des Aristoteles sollte einen entscheidenden Wendepunkt in der geistesgeschichtlichen Entwicklung des Mittelalters darstellen.<sup>1552</sup> Der Bewusstseinshorizont, in welchem sich das mittelalterliche Denken fortan bewegte, lässt sich als eine Verbindung der Rezeption des *corpus Aristotelicum* mit der bereits bestehenden Frage nach der Legitimität geistlicher und weltlicher Herrschaft und dem Führungsanspruch innerhalb der Christenheit interpretieren.<sup>1553</sup>

Da im mittelalterlichen Vorverständnis der Gedanke fest verankert war, dass der Sinn der theoretischen Reflexion über die Natur und das Gemeinwesen die Interpretation dogmatischer Aussagen war, die theologisch und autoritativ als universal gültig akzeptiert wurden, mutet die Rezeption des Aristoteles durchaus kurios an. Dennoch mussten dessen Schriften geradezu verarbeitet werden, da das aristotelische

<sup>1545</sup>Seiler, C.: *Der souveräne Verfassungsstaat*, a.a.O., S.60.

<sup>1546</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.56.

<sup>1547</sup>Quillet, J.: *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, a.a.O., S.44.

<sup>1548</sup>Courtine, J.-F.: *Nature et empire de la loi*, Paris 1999, S.11 f.

<sup>1549</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.457.

<sup>1550</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.42.

<sup>1551</sup>Eine Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* ins Lateinische durch Robert Grosseteste lässt sich für 1246/47 nachweisen, die *Politik* folgte durch Wilhelm von Moerbeke etwa 1260. Vgl. Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.457, Fn. 23; Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.82. Gerade die *Politik* allerdings entbehrte wohl der Vermittlung über die arabische Sprache. Es ist umstritten, ob die arabischen Denker Zugriff auf diese Schrift hatten; von ihrer Existenz zumindest wussten sie. Damit ist es allerdings nicht überraschend, dass die politische Philosophie im islamischen Kulturkreis stärker durch Platon beeinflusst wurde als innerhalb der lateinischen Christenheit. Vgl.: Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.194 ff.

<sup>1552</sup>Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, a.a.O., S.108; Grabmann, M.: *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München 1934.

<sup>1553</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.26.

*corpus* ohne jeden Zweifel das bislang am besten ausgereifte wissenschaftliche System darstellte. Erst unter diesem Einfluss wurde in einer systematischen Form über die politische Organisation des Gemeinwesens nachgedacht, für welche zuvor ganz selbstverständlich eine monarchische Struktur gleichsam unreflektiert als einer natürlichen Ordnung zugehörig vorausgesetzt wurde. Mit verschiedenen Möglichkeiten der Organisation, die in abstrakter Form miteinander verglichen werden konnten, wurde die politische Theorie des Mittelalters erst durch die aristotelischen Werke konfrontiert.<sup>1554</sup> Für den mittelalterlichen Kosmos war diese Herangehensweise so ungewöhnlich, dass die frühen Übersetzer eine Kategorisierung mit bekannten Begriffen versuchten. Dominicus Gundisalvi, der Übersetzungsschule von Toledo angehörig, sprach Ende des 12. Jahrhunderts von einem Fürstenspiegel, als er den Gegenstand der aristotelischen politischen Wissenschaft bestimmen wollte.<sup>1555</sup> In ganz ähnlicher Form wurden die antiken Schriften auch in das Interpretationskorsett des Glaubens, der nach Einsicht sucht (*fides quaerens intellectum*<sup>1556</sup>), eingepasst, selbst wenn der Stagirit doch gerade einen – *mutatis mutandis* – empirischen methodischen Ansatz vertrat, die Gegebenheiten nicht an eine vorgefasste Theorie adaptieren, sondern zur Kenntnis nehmen und sachgerecht verarbeiten wollte.<sup>1557</sup> Pointiert formuliert und auf die bekannte Unterscheidung der beiden paradigmatischen Wurzeln des europäischen politischen Denkens zurückgreifend kann man behaupten, athenische Gedanken wurden unter den Bedingungen Jerusalems aufgenommen und schematisiert. Die für das Mittelalter generell prägendste Synthese zwischen aristotelischen Ideen und christlicher Theologie wurde vermutlich bei dem Dominikaner Thomas von Aquin (1225-1274) entwickelt, dessen Denken im Folgenden genauer untersucht werden soll.<sup>1558</sup>

Zuvor seien aber einige Anmerkungen zur Rezeption der aristotelischen Schriften im islamischen Kulturkreis erlaubt. Diese wurden bereits seit dem achten Jahrhundert in Syrien ins Arabische übersetzt, interessanterweise mit der Unterstützung christlicher Kleriker, und verbreiteten sich in den folgenden zwei Jahrhunderten über die gesamte islamische Welt bis nach Al-Andalus ins maurische Spanien. Den muslimischen ebenso wie den jüdischen Denkern stellte sich eine ähnliche Herausforderung wie später den christlichen Theologen und Philosophen: wie lassen sich die Erkenntnisse der griechischen Philosophen, neben Aristoteles ist natürlich insbesondere Platon zu nennen, mit der göttlichen Offenbarung harmonisieren, und, falls das nicht möglich sein sollte, welcher Lehre soll der Vorrang gewährt werden?<sup>1559</sup> Es ist bemerkenswert und nicht zuletzt dieser frühen Übersetzungstätigkeit geschuldet, dass die großen philosophischen Debatten – als bekannteste Vertreter seien angeführt: al-Kindī, ar-Rāzī, al-Fārābī, Avicenna, al-Ghazālī, Averroës und, als jüdisch-arabischer Philosoph, Moses Maimonides<sup>1560</sup> – im islamischen Kulturkreis bereits ausgefochten waren, bevor die ersten zaghaften Aneignungsversuche im lateinischen Europa überhaupt begonnen hatten. Als *pivotal element* in dieser Debatte ist wohl al-Ghazālī zu nennen, der angesichts der neuen Dimension, welche die Herausforderung der Philosophie nach

<sup>1554</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.447; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.37 f.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.457. Vgl. oben, Kapitel 1.2.5.2, S.38, Fn. 223.

<sup>1555</sup>Flüeler, C.: *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Bd. 1, Amsterdam 1992, S.4.

<sup>1556</sup>Diese für das Mittelalter repräsentative Denkfigur entstammt bekanntlich dem *Proslogion* des Anselm von Canterbury, genauer gesagt der Vorrede (*Prooemium*) zum Werk.

<sup>1557</sup>Höffe, O.: *Kleine Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S.45.

<sup>1558</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.458; Cassirer, E.: *Vom Mythos des Staates*, a.a.O., S.116.

<sup>1559</sup>Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.362 f.

<sup>1560</sup>Verwendet werden im Text die im Deutschen gebräuchlichen Namen. Es ist der Latinisierung der Namen, der Transkription von der arabischen in die lateinische Schrift sowie der im schriftlichen Arabischen üblicherweise fehlenden Vokalisation geschuldet, dass die Denker unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt sind. Diese seien in ihren Kurzformen neben den Lebensdaten angeführt:

Alkindus (um 800-873), al-Kindī (الكندي)

Rhazes (um 864-925), ar-Rāzī (الرازي)

Alpharabius (um 870-950), al-Fārābī (الفارابي)

Avicenna (980-1037), Ibn Sina, ibn Sīnā (ابن سينا)

Alghazel (1058-1111), al-Ghazali, al-Ġazālī oder al-Ġazzālī (الغزالي)

Averroës (1126-1198), Ibn Ruschd, ibn Rušd (ابن رشد)

Moses Maimonides (1135/38-1204), Maimuni, Mosche bin Maimon (משה בן מיימון), Mūsā bin Maimūn (موسى بن ميمون), Μαῖμωνίδης.

Avicenna angenommen hatte, eine autoritär verstandene Theologie<sup>1561</sup> zur Wahrung ihrer Ansprüche in Stellung brachte. Man kann dies mit Fug und Recht als „theologische Reaktion“<sup>1562</sup> bezeichnen, die auf „den Gipfelpunkt eines philosophischen Konflikts innerhalb des Islam“<sup>1563</sup> hinweist.

Zunächst war unter dem Einfluss der *mu'tazila* (معتزلة), einer, wenn man sich dieses westlichen Begriffes der Neuzeit näherungsweise bedienen will, rationalistischen Schule innerhalb des Kalām, die Verarbeitung der griechischen Philosophie durchaus unproblematisch. Diese Denkrichtung ging im Wesentlichen davon aus, dass die göttlichen Gebote nicht im Widerspruch zur Vernunft (*'aql*, عقل) stünden. *'aql* steht dabei in der Tradition des griechischen νοῦς, der sich nicht auf den Menschen im engeren Sinne beschränkt, sondern ein im gesamten Kosmos wirkendes vernünftiges Prinzip bezeichnet.<sup>1564</sup> Damit müsste es also zumindest theoretisch möglich sein, allein durch den Gebrauch des menschlichen Verstandes zu identischen Aussagen über die abstrakten Konzepte von Gerechtigkeit (*'adl*, عدل) und dem Guten (*ḥayr*, خير) zu gelangen, wie sie dem Menschen durch Gott offenbart wurden.<sup>1565</sup> In engem Zusammenhang damit stand die Frage, ob der Koran wie die biblischen Texte von Menschenhand geschaffen wurde (*ḥalq al-qur'ān*, خلق القرآن) und damit der Interpretation offenstand, oder ob er nicht geschaffen wurde, damit mit einer direkten göttlichen Qualität ausgestattet sei und dementsprechend nur angewandt werden konnte.<sup>1566</sup> Der mutazilitischen Schule nahe stand al-Kindī, der „Philosoph der Araber“, dem die Philosophie zur Bestätigung der offenbarten Wahrheit diene. Den möglichen Widerspruch zwischen rationaler Erkenntnis und dem aus der Offenbarung gewonnenen Wissen stellt dagegen ar-Rāzī deutlich heraus. Er verwirft zwar die Vorstellung eines Gottes nicht, lehnt aber die Existenz von Propheten ab, da einzelnen Personen keine zusätzliche und exklusive Erkenntnis zukommen könne.<sup>1567</sup> Als erster systematischer Philosoph im islamischen Kulturkreis verwirft al-Fārābī schließlich beide Auffassungen: weder stellen Prophetie und Philosophie voneinander unabhängige Wege zur höchsten Wahrheit dar, wie es al-Kindī's Sichtweise war, noch könne die Wahrheit tatsächlich nur durch die Anwendung von *'aql* erreicht werden, wie es ar-Rāzī postulierte. Vielmehr versucht er die bekannten Wissensquellen – platonische und aristotelische Philosophie, aber auch und gerade die Offenbarung der islamischen Religion – zu synthetisieren und in ein kohärentes System einzuordnen. Verbunden werden die einzelnen Wissenszweige in der politischen Philosophie, die alle Bereiche ordnen und miteinander versöhnen müsse. Dabei geht al-Fārābī von Gott als dem höchsten Vernunftwesen und von einem rationalen Kosmos aus, ordnet damit in letzter Konsequenz im Falle eines Konflikts den religiösen Glauben tatsächlich der Vernunft unter. Angesichts einer der Philosophie zunehmend feindlich eingestellten Orthodoxie zweifelt er dabei aber nach außen, und vermutlich auch in seinem eigenen Welt- und Gottesbild, die Scharia keineswegs an, sondern setzt sie als islamische *lex divina* mit einer tugendhaften politischen Ordnung gleich.<sup>1568</sup> Dabei wird die offenbarte Rechtsordnung allerdings in gewissem Sinne ausgehöhlt, da deren materiale Ausgestaltung letztlich doch nach der Maßgabe der Vernunft erfolgen musste.<sup>1569</sup>

Die einflussreichste Synthese von Aristotelismus und Neoplatonismus im islamischen Kulturkreis verfasste der persische Arzt Avicenna, der in Europa eher durch seine Leistungen auf dem Gebiet der Medizin berühmt wurde. Die Aneignung der Weisheit besteht für ihn nicht allein in einer rational betriebenen Philosophie, sondern müsse die menschlichen Erkenntnisgrenzen auch mittels mystischer Komponenten übersteigen.<sup>1570</sup> Dabei rückt er mit der Metaphysik, Theologie und Ontologie diejenigen Themenfelder in den Mittelpunkt, die al-Fārābī noch zugunsten der Politik zurückgestellt hatte. Hinsichtlich der Frage der

<sup>1561</sup>„Theologie“ wird hier als Gattungsbegriff verwendet, die Unterschiede zwischen *'ilm al-kalām* und der Theologie im engeren Sinne sind dem Verfasser bekannt, vgl. oben, S.69, Fn. 436.

<sup>1562</sup>Rudolph, U.: *Islamische Philosophie*, München 2004, S.56.

<sup>1563</sup>Tomeh, G. J.: „The Climax of a Philosophical Conflict in Islam“, in: *The Muslim World* 42 (1952), S.172-189; eigene Übersetzung des Titels.

<sup>1564</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.278.

<sup>1565</sup>Hallaq, W. B.: *A history of Islamic legal theories*, Cambridge 1997, S.135.

<sup>1566</sup>Küng, H.: *Der Islam*, München 2007, S.360 f.; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.256: « En effet, le statut ontologique accordé au Coran implique une pratique du texte à chaque fois déterminée. En un mot, un Coran créé peut être interprété; un Coran incréé ne peut être qu'appliqué. »

<sup>1567</sup>Küng, H.: *Der Islam*, a.a.O., S.451 f.; Rudolph, U.: *Islamische Philosophie*, a.a.O., S.26 f.

<sup>1568</sup>Tibi, B.: „Politisches Denken im klassischen und mittelalterlichen Islam“, in: *Pipers Handbuch* 2, a.a.O., S.98 f.

<sup>1569</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.129.

<sup>1570</sup>Hendrich, G.: *Arabisch-islamische Philosophie*, Frankfurt 2011, S.75.

wahren Erkenntnis konnte dies der Philosophie in der zeitgenössischen intellektuellen Diskussion zwar eine gewichtigere Stellung verschaffen, gleichzeitig wurde dadurch aber auch ein potentieller Konflikt mit der Religion eröffnet, die ihre Ansprüche gefährdet sehen konnte.<sup>1571</sup> Insbesondere die neoplatonische Tendenz, die Welt als eine Emanation aus einer ewigen Materie zu begreifen, schien im Widerspruch zu dem religiösen Dogma eines historischen Schöpfungsaktes der Welt aus dem Nichts durch Gott zu stehen. Avicenna geht in seinem Gottesbeweis von der Existenz der Einzeldinge aus und dabei grundlegend von der Annahme, dass die Existenz jedes Seienden durch eine Ursache begründet werden müsse. Diese Ursache mache die Existenz des Seienden nicht nur möglich, sondern, sobald sich ein kontingentes Seiendes vom möglichen zum existierenden aktualisiert habe, auch notwendig. Damit fallen Essenz und Existenz grundsätzlich auseinander. Dies gilt für jedes Seiende, außer in dem einen notwendig Seienden (*wāǧib al-wuǧūd*, واجب الوجود), das den Ursprung dieser kausalen Ursachenkette darstellt und in der religiösen Sprache als Gott bezeichnet wird.<sup>1572</sup> Damit begründet Avicenna zwar – unbesehen aller Einwände, die gegen kausale Gottesbeweise vorgebracht werden können – ein höchstes kosmisches Seinsprinzip, aber nicht zwangsläufig den Gott der islamischen Religion, den Gott des Koran, Allāh.

Dieser Versuch einer Synthese von Theologie und Philosophie, die ein Zerrbild des aristotelischen unbewegten Bewegers mit wesentlichen Glaubensüberzeugungen des Islam verbinden wollte, provozierte allerdings den Widerspruch von eher orthodoxen Muslimen. Dabei war al-Ghazālī hinsichtlich des *‘ilm al-kalām* ein Anhänger der ascharitischen Richtung (*‘ašā’ira*, أشاعرة), die im Gegensatz zu den Mutaziliten davon überzeugt war, dass Gott über den ethischen Normen stehe und sich nicht nach ihnen zu richten habe.<sup>1573</sup> Diese Denkrichtung innerhalb des Islam schließt an die ältere, streng deterministische Schule der Dschabriten (*ǧabriyya*, جبرية)<sup>1574</sup> an, mildert deren Lehre aber etwas ab. Dennoch wird deren zentrale These einer uneingeschränkten göttlichen Allmacht aufrechterhalten, die sich dem Menschen auch als unverständliche Willkür präsentieren könne.<sup>1575</sup> Eine Übereinstimmung von *‘aql* und dem göttlichen Gesetz (*šar‘*, شرع) ist folglich nicht mehr ohne weiteres gegeben, die Gebote der Offenbarung werden nicht mehr als genauere Spezifikation (*tafsīl*, تفصيل) dessen betrachtet, was die Vernunft bereits wissen könne. Damit können aber auch Handlungen nicht mehr intrinsisch aus sich selbst heraus bewertet werden, eine solche Beurteilung könne nur durch Gott erfolgen; das durch die *mu‘tazila* entwickelte und an der aristotelischen Philosophie angelehnte Prinzip des *istiḥqāq* (استحقاق) wurde durch die Aschariten insofern von Grund auf abgelehnt. Die Qualität einer Handlung wird ausschließlich durch eine externe Maßgabe bestimmt: sie ist gut, wenn und weil sie durch Gott auferlegt wurde, sie ist schlecht, wenn und weil sie durch Gott verboten wurde. Die Vernunft oder der Vorteil dieses Befehls für den Menschen sind dabei bestenfalls von sekundärer Bedeutung;<sup>1576</sup> mehr noch: die Scharia ist nach ascharitischer Lehre „nicht mit menschlichen Erwägungen über Nutzen oder Schaden zu verstehen“<sup>1577</sup>. Wenn infolgedessen weiterhin von *‘aql* gesprochen wird, so ist damit ein Konstrukt gemeint, das weder mit der modernen westlichen Vorstellung von *ratio* noch mit νοῦς oder λόγος übereinstimmt.<sup>1578</sup> Der Verstand halte den Menschen nicht zur Spekulation über die unergründlichen Absichten Gottes oder um die Bestimmungen der Scharia, sondern vielmehr zum Gehorsam gegenüber Gott an und ermächtige ihn, die durch Gott auferlegte Belastung mit dem Gesetz (*taklīf*, تكليف) anzunehmen.<sup>1579</sup>

Diese Auffassung spiegelte sich auch in der Naturerkenntnis wider, die man unter Anwendung einer westlichen Terminologie als okkasionalistisch charakterisieren könnte. Die ascharitische Schule und

1571Rudolph, U.: *Islamische Philosophie*, a.a.O., S.43.

1572Küng, H.: *Der Islam*, a.a.O., S.454; Rudolph, U.: *Islamische Philosophie*, a.a.O., S.46 ff.

1573Ess, J. v.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Bd.4, Berlin 1997, S.573.

1574Von arabisch *ǧabr*, جبر, „Zwang“. Etymologisch abgeleitet von *al-ǧabr* (الجبر) wurde das Lehnwort *Algebra*.

1575Houry, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.56.

1576Reinhart, A. K.: *Before revelation*, Albany 1995, S.154 ff.; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.280 ff.; Hallaq, W. B.: *A history of Islamic legal theories*, a.a.O., S.137; Nagel, T.: *Die Festung des Glaubens*, München 1988, S.158, 355.

1577Nagel, T.: *Die Festung des Glaubens*, a.a.O., S.267.

1578Vgl. dagegen oben, S.211, Fn. 1564.

1579Nagel, T.: *Die Festung des Glaubens*, a.a.O., S.345 f.; ders.: *Das islamische Recht*, Westhofen 2001, S.11 ff. Gemäß eines überlieferten *Hadith* (ḥadīth, حديث) wird *al-‘aql* von Allah am meisten geliebt, „denn es ist gleichsam die Verkörperung des Gehorsams gegen ihn: Gott hieß den Verstand, kaum war dieser geschaffen, sich seinem Schöpfer zuwenden und von ihm abwenden, und beiden Befehlen folgte der Verstand ohne Widerspruch.“ (Nagel, T.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.13.)

insbesondere al-Ghazālī verwerfen die aristotelische Lehre der Sekundärursachen. In einer durch Gott geschaffenen Welt bestehen demnach keine Naturgesetze, denn das, was dem unwissenden Menschen als eine solche Gesetzmäßigkeit erscheint, sei in Wirklichkeit auf kontinuierliche und unmittelbare Eingriffe der göttlichen Primärursache zurückzuführen. Jede unterstellte Notwendigkeit außerhalb Gottes würde die Allmacht des Schöpfers in Frage stellen, denn wenn Gott diese natürliche Kausalordnung nicht durchbrechen könnte, müsste er dieser zwangsläufig selbst unterworfen sein, könne also nicht mehr, wie aber in der Offenbarung gefordert, als allmächtig bezeichnet werden.<sup>1580</sup> Unter diesen Voraussetzungen musste al-Ghazālī die Lehren Avicennas beinahe zwangsläufig als der Religion widersprechend auffassen. In seiner *Widerlegung der Philosophen* (*Tahāfut al-Falāsifa*, تهافت الفلاسفة) des Jahres 1095 – nach islamischer Zeitrechnung 488 – stellt er diese Irrtümer in zwanzig Kapiteln dar. Acht dieser Lehrsätze hält er für unzureichend begründet, neun charakterisiert er als Häresien, drei hingegen bezeichnet er sogar als Unglauben (*kufr*, كفر), durch welchen man sich außerhalb der muslimischen Gemeinschaft stelle und der von den politischen Autoritäten verfolgt werden müsse.<sup>1581</sup> In diesen drei als besonders abscheulich präsentierten Theorien erkennt man *in nuce* diejenigen Auffassungen, gegen welche sich die Aschariten in erster Linie gewandt hatten: erstens die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die dem Dogma der *creatio ex nihilo* widersprach; zweitens die Auffassung, Gottes Wissen umfasse nur die allgemeinen und nicht etwa die Einzeldinge; drittens die Leugnung der leiblichen neben der seelischen Auferstehung.<sup>1582</sup>

Nun wird al-Ghazālī allerdings eine wenig ausgewogene Charakterisierung als theologischer Reaktionär nicht gerecht. Ausgangspunkt seiner Kritik an den Philosophen war schließlich das Streben nach unbedingter Erkenntnis selbst, wie er in seiner autobiographisch geprägten Schrift *Der Erretter aus dem Irrtum* (*Al-Munqid min ad-ḍalāl*, المنقذ من الضلال) erklärt. Jede Erkenntnis musste sich an dem Maßstab messen lassen, inwiefern sie jeden Zweifel an dem Erkannten zu beseitigen imstande wäre und so Gewissheit entstehen könne: „Eine Erkenntnis aber, durch die keine Gewißheit entsteht, ist keine sichere Erkenntnis.“<sup>1583</sup> Jedoch können nun weder die sinnliche Wahrnehmung noch die Vernunft Quellen einer solchen sicheren Erkenntnis darstellen, so dass die dogmatischen Lehrsätze der Religion den rationalen Beweisgängen nicht untergeordnet werden dürfen. Denn da der göttliche Wille als ungebunden und absolut frei zu charakterisieren sei, könne auch über die im Koran erlassenen Verordnungen keine seriöse und verlässliche Schlussfolgerung über die Natur Gottes abgeleitet werden. Alleine der mystische Weg zu Gott ermögliche es somit, die Grenzen der Vernunft zu transzendieren, und so dem Menschen sichere Erkenntnis, wenn auch keine rationale Einsicht in den göttlichen Plan zuteil werden zu lassen.<sup>1584</sup> In diesem Sinne wendet sich al-Ghazālī gleichermaßen deutlich gegen eine blinde Nachahmung (*taqlīd*, تقليد) der philosophischen Autoritäten wie gegen ein zu festes Vertrauen in die selbständige Urteilsbildung über koranische Texte (*iḡtihad*, اجتهاد), da durch den reinen Verstandesgebrauch niemals jene angestrebte Gewissheit erreicht werden könne.<sup>1585</sup> Es sei somit der *‘ulamā* (علماء, Plural von *‘ālim*, عالم, „Wissender“) als Gemeinschaft islamischer Rechtsgelehrter vorbehalten, über die richtige Auslegung des Gotteswortes zu befinden. Die „Schließung des Tores des Idschtihad“ (*insidād bāb al-iḡtihad*, انسداد باب الاجتهاد), mit welcher sich ein orthodox verstandener Islam gegen jegliche unerwünschte Neuerung (*bid‘a*, بدعة) in Stellung brachte und zu diesem Zweck die rationale Logik zur Verhinderung eines weiteren Diskurses verwendete, wird eng mit dieser Epoche, nicht allerdings zwangsläufig mit al-Ghazālī, in Verbindung gebracht.<sup>1586</sup>

An die Tradition al-Fārābīs und Avicennas sollte schließlich im westlichen Teil des arabischen Weltreichs Ibn Rušd, latinisiert Averroës, anschließen, der unter vielen Gesichtspunkten zu substantiell ähnlichen Schlussfolgerungen wie sein persischer Vorgänger gelangte, generell aber einen von neuplatonischen Zügen gereinigten Aristotelismus verfolgte. Dabei wendete sich Averroës, der in Córdoba geboren wurde, explizit gegen al-Ghazālī, betitelte seine Verteidigungsschrift der Philosophie in Anlehnung an dessen

<sup>1580</sup>Hendrich, G.: *Arabisch-islamische Philosophie*, a.a.O., S.81.

<sup>1581</sup>Küng, H.: *Der Islam*, a.a.O., S.432; Griffel, F.: *Apostasie und Toleranz im Islam*, Leiden 2000, S.285-291.

<sup>1582</sup>Al-Ghazālī: *Tahāfut al-Falāsifa*, Kap. I, XIII, XX.

<sup>1583</sup>Al-Ghazālī: *Der Erretter aus dem Irrtum*, Hamburg 1988, S.6, A07/B27.

<sup>1584</sup>Elschazlī, A.: „Einleitung“, in: Al-Ghazālī: *Der Erretter aus dem Irrtum*, a.a.O., S.XVIII ff.; Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.70 f.; Küng, H.: *Der Islam*, a.a.O., S.428 f.

<sup>1585</sup>Hendrich, G.: *Arabisch-islamische Philosophie*, a.a.O., S.79 ff.

<sup>1586</sup>Hendrich, G.: *Islam und Aufklärung*, Darmstadt 2004, S.43; Nagel, T.: *Die Festung des Glaubens*, a.a.O., S.9, 329 ff.

polemische Werk sogar die *Widerlegung der Widerlegung* (*Tahāfut at-tahāfut*, تهافت التهافت, später im lateinischen Westen bekannt als *destructio destructionis*). Um die Widersprüche zwischen Vernunft und Offenbarung zu beseitigen, trennte er paradoxerweise Philosophie und Theologie voneinander. So schuf er eine *duplex veritas* in der Vermittlung, behauptete aber weiterhin die *singula veritas* in ihrem Gehalt. Allein die individuelle Befähigung der Menschen bedinge es, dass die eine Wahrheit, die es absolut zu bejahen gelte, über unterschiedliche Wege erkannt werden könne, ohne dass diese inhaltlich in Widerspruch zueinander stünden.<sup>1587</sup> Averroës ordnet die Teildisziplinen der Erkenntnissuche hierarchisch: Während der philosophische Weg des reinen Denkens nur wenigen offenstehe, sei der dialektische Zugang der Theologen durch eine größere Zahl zu begehen. Der rhetorische Weg, durch welchen die Wahrheit in symbolischer Form vermittelt wird, sei wiederum für jeden, auch und gerade für das einfache Volk, geeignet. In den Begriffen des wissenschaftlichen Denkens bewiese die Philosophie im Grund dasselbe, was die Religion in ihrer bildhaften Sprache ausdrücke. Das offenbarte Gesetz enthalte dabei Hinweise auf philosophische Wahrheiten, die durch eine allegorische Exegese der Schrift (*ta'wīl*, تأويل) erkannt werden müssen, dabei aber nur im Kreise derjenigen debattiert werden dürfen, die zu dieser Aufgabe kompetent genug erscheinen. Nur im dem Falle, dass sich die Philosophen nicht über die Interpretation des Koran einigen können, solle als beste verbliebene Alternative die buchstabengetreue Auslegung vollzogen werden.<sup>1588</sup> Diese Form der „religiösen Aufklärung im Mittelalter“<sup>1589</sup>, die mehr noch als Averroës der jüdische Philosoph Moses Maimonides betrieb, ist aber keinesfalls als *Aufklärung von der Religion* zu betrachten, was vielmehr die Frontstellung der modernen Epoche dieses Namens ausmachte. Denn nicht die Philosophie gilt als der Ursprung allen Wissens, den unumstrittenen Primat besitzt weiterhin das Gesetz; insofern beruht die Freiheit der Philosophie auf ihrer Bindung an eben dieses religiöse Gesetz. Das Gebot zur Philosophie und zum Vernunftgebrauch bezeichnet damit den Auftrag, sich den vorgegebenen – und im Falle des Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung: den *überlegenen* – Inhalt des Gesetzes anzueignen. Der Philosoph nimmt in diesem Verständnis nie einen legitimen Standpunkt außerhalb des Offenbarungsrechts ein.<sup>1590</sup>

Für die europäische Scholastik, die im folgenden Jahrhundert auch im lateinischen Westen dem arabischen Vorbild folgen sollte, stellt Averroës zweifelsohne den – inhaltlich höchst umstrittenen – Vertreter der Philosophie im islamischen Kontext dar, dessen Ideen, wenn auch häufig in überspitzter, zuletzt sogar beinahe karikierter Form, mit Abstand am häufigsten rezipiert wurden. Seine Bedeutung wird durch seine Bezeichnung als *dem Kommentator des Philosophen*, das heißt: des Aristoteles, deutlich.

### 3.2.3.2.2 Thomas von Aquins Synthese von Augustinus und Aristoteles

#### 3.2.3.2.2.1 Ein geordneter Kosmos durch vier Ausprägungen des Gesetzes

Der Gedanke einer von einem gütigen Gott erschaffenen Ordnung ist der christlichen Schöpfungslehre immanent und stellte seit Augustinus eine für das Mittelalter unumkehrbare Grundannahme jeder politischen Philosophie dar. Dabei verankert Augustinus, nicht zuletzt angesichts der starken heidnischen Präsenz in der Öffentlichkeit und der oben<sup>1591</sup> dargelegten historischen Situation, diesen *ordo* noch ausschließlich in einer ethisch-spirituellen Sphäre und stellt den eschatologischen Charakter der Heilsordnung deutlich heraus. Die geschichtlichen Rahmenbedingungen hatten sich in den vergangenen acht Jahrhunderten jedoch verändert: Während Augustinus die sichtbare Kirche noch als durchsetzt von Bürgern der *civitas terrena* auffasste, lebte Thomas in einer Welt, in welcher an der Hegemonie des christlichen Glaubens nicht gezweifelt werden konnte und auch die Autorität der sich auf das Christentum berufenden Institutionen weitgehend unumstritten war.<sup>1592</sup> Der irdischen Welt war auch nach Maßstäben des Seelenheils ein gewisser Eigenwert zuteil geworden.

<sup>1587</sup>Küng, H.: *Der Islam*, a.a.O., S.456.

<sup>1588</sup>Hjärpe, J.: „Averroes/Averroismus I.“, TRE 5, S.53 f.

<sup>1589</sup>Strauss, L.: „Die philosophische Begründung des Gesetzes“, in: ders.: *Philosophie und Gesetz* [1935], GS 2 [1997], S.88.

<sup>1590</sup>Strauss, L.: „Die gesetzliche Begründung der Philosophie“, in: ders.: *Philosophie und Gesetz* [1935], GS 2 [1997], insb. S.69-78.

<sup>1591</sup>Sh. Kapitel 3.1.3.2, S.138 ff.



Im mittelalterlichen Weltbild wurde – dieser Ausgangspunkt ist von zentraler Wichtigkeit, um Thomas von Aquin und andere Theoretiker dieser Epoche zu verstehen – Recht nicht als Schöpfung des Menschen begriffen, sondern als Teil einer unwandelbar gültigen Weltordnung, die den Menschen, die Natur und die gesamte Welt umfing.<sup>1593</sup> Jedem Menschen komme in diesem hierarchisch strukturierten Kosmos, der durch einen personalen Gott gestiftet wurde, ein bestimmter Platz zu.<sup>1594</sup> Grundlegend ist dieser Gedanke natürlich im Römerbrief, aber auch bei Augustinus formuliert, dem sich das Verdienst erwarb, die antike Naturrechtslehre mit der christlichen frohen Botschaft verbunden zu haben. An die Stelle des *fatum* der Stoa setzte er die Schöpfungsordnung Gottes:

„Gott ordnete und macht alles [...] und ordnete in Stufen die Kreatur von der Erde bis zum Himmel, von den sichtbaren Dingen zu den unsichtbaren, von den sterblichen zu den unsterblichen. Dieser Zusammenhang der Schöpfung, diese wunderbar geordnete Schönheit, die vom Niedersten zum Höchsten emporsteigt und wieder vom Höchsten zum Niedersten hinabgeht, nirgendwo unterbrochen und doch in Verschiedenartiges aufgeteilt, alles das lobt Gott.“<sup>1595</sup>

Es ist ein wesentliches Kennzeichen dieses Rechtsverständnisses, dass nicht zwischen Gerechtigkeit als Orientierungsnorm und positivem, durch den Menschen gesetztem Recht unterschieden wurde. Der Gedanke, selbständig Recht schöpfen und damit ein Urteil über die Gerechtigkeit fällen zu können, galt schlechthin als absurd, diese Aufgabe kam einzig Gott zu: „Das Gerechte galt als Recht, und was als Recht galt, war gerecht.“<sup>1596</sup> Diese für das Mittelalter grundlegende Bewusstseinsstruktur lässt sich besonders deutlich in der Rechtsphilosophie des Thomas von Aquin erkennen, der seine Überlegungen ausgehend von einem solchen umfassenden und nach Gesetzen geregelten *ordo* anstellt.<sup>1597</sup> Dabei realisiert sich diese Weltordnung unmittelbar in der sinnvollen Gesetzmäßigkeit der Natur und tritt dem freien Menschen insofern als ein verpflichtender Anspruch entgegen.<sup>1598</sup> Verpflichtung bedeutet allerdings nicht, dass sich der Mensch dieser Ordnung schlicht unterwerfen soll. Vielmehr wird ihm aufgegeben, sich selbst in diese Struktur einzuordnen; zu diesem Zweck wird er durch Gott auch mit dem notwendigen Rüstzeug ausgestattet.<sup>1599</sup>

Die Aufgabe, die sich Thomas von Aquin stellte, lässt sich zusammenfassend wie folgt umschreiben: Er wollte eine Synthese von christlichem Glauben und rationaler Vernunft schaffen, er wollte die augustiniischen Schlussfolgerungen mit aristotelischen Mitteln erreichen. Dabei galt es die geschaffene Ordnung nicht über den Weg der Neuplatoniker nachzuvollziehen, die die spekulative Teilhabe des Geistes an der Idee des Guten voraussetzten.<sup>1600</sup> Vielmehr strebte Thomas danach, sein durch das Christentum bestimmtes Wertsystem auf dem Boden der aristotelischen Metaphysik zu errichten und dabei deren wissenschaftliche Prinzipien anzuwenden. Seinem Lehrer Albertus Magnus (um 1200-1280) folgend wollte er dabei in Sachen des Glaubens mehr dem Kirchenvater als den Philosophen vertrauen, in einer Untersuchung der Natur der Dinge aber nicht von den Erkenntnissen des Aristoteles abweichen. Im Vordergrund stand bei diesem Vorhaben die sinnliche Erfahrung als sichere Grundlage, die Existenz wurde als höchste Vollkommenheit und nicht als bloße Nachahmung einer höheren Idee aufgefasst. Die Synthese zwischen Religion und Vernunft wollte der Aquinate aber nicht mit einer Konzeption der *doppelten*

<sup>1592</sup>Gässler, G. F.: *Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquino*, Sankt Augustin 1994, S.96 ff.

<sup>1593</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.19; Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.33 ff.

<sup>1594</sup>Euchner, W.: „Locke (1632-1704)“, in: Maier, H. (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. 2, München <sup>5</sup>1987, S.11; Gässler, G. F.: *Der Ordo-Gedanke*, a.a.O., S.73; vgl. auch oben, Kapitel 2.3.2, S.86, Fn. 574.

<sup>1595</sup>Augustinus, En in Ps., 144, 13 (MPL 37, Sp. 1878): „Deus ordinavit omnia, et fecit omnia [...] et gradibus quibusdam ordinavit creaturam, a terra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum.“ Übersetzung angelehnt an: Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.55.

<sup>1596</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.19.

<sup>1597</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.233 f.

<sup>1598</sup>Forschner, M.: *Rousseau*, Freiburg 1977, S.69.

<sup>1599</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.374 (mit einem Verweis auf den *false friend* „instruit“ im Lateinischen und im Französischen), 377. Sh. dazu, gerade im Unterschied zu den arabischen Ableitungen aus der Rezeption der aristotelischen Schriften, auch unten, S.218, Fn. 1621.

<sup>1600</sup>Hier wendet sich Thomas auch explizit gegen „Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat“, STh, I, q.84, a.5, co.

*Wahrheit* beantworten, wie sie Averroës zugeschrieben wurde. Es dürfe keine separaten Wahrheiten für die Wissenschaft und für den Glauben geben, sondern es müsse vielmehr möglich sein, die grundlegenden Doktrinen der christlichen Theologie mit der rationalen aristotelischen Logik in Übereinstimmung zu bringen – eine durchaus nicht einfache Aufgabe, da immer die Gefahr bestand, die Freiheit und Allmacht Gottes zu begrenzen und ihn als einen mechanistischen unbewegten Beweger, eine reine primäre Kausalursache zu konzipieren.<sup>1601</sup> Die *Gretchenfrage*, ob die Urheberschaft und der Inhalt dieser oben skizzierten Ordnung auf die Vernunft (*ratio*) oder den Willen (*voluntas*) Gottes zurückzuführen sei, beantwortet Thomas eindeutig: Allein die Vernunft könne der Maßstab sein, anhand welchem die Gesetze dieses *ordo* erkannt werden könnten. Wollte man hingegen das Gesetz nach einem nicht von der Vernunft bestimmten Willen ausgestalten, so sei nicht etwa das Recht, sondern im Gegenteil das Unrecht die Konsequenz.<sup>1602</sup> Alles, was geschaffen worden sei, habe seinen Ursprung in der Weisheit Gottes; es sei schlechthin unmöglich, dass Gott etwas anderes als das wolle, was seiner Weisheit entspreche. Gott sei damit sich selbst ein Gesetz und unterwerfe sich diesem so auch in gewisser Weise.<sup>1603</sup> Der Wille sei nur das Mittel, durch welches die Ausführung der durch die Vernunft gefassten Beschlüsse vollzogen werde.<sup>1604</sup> Es wird bereits an dieser Stelle deutlich, dass in einer vernünftigen und durch einen gütigen Gott geschaffenen Ordnung, die in allen Details von dessen Heilsplan beseelt ist, keine Unterscheidung von Sein und Sollen getroffen werden kann. Zwar sind die Transzendentalien *Sein* und *Gutsein* nicht miteinander identisch, sie werden aber nur begrifflich, nicht tatsächlich voneinander unterschieden, und sind insofern ineinander konvertibel: „bonum enim et ens convertuntur“<sup>1605</sup>. Jedes *bonum* ist ein *ens*, und gleichzeitig stellt jedes *ens* auch zwangsläufig ein *bonum* dar.<sup>1606</sup> Ebenso wenig lässt sich sinnvoll zwischen Recht und Gesetz differenzieren; in diesem Sinne konstruiert Thomas auch *iniquitas* und *lex* als Gegensätze, setzt damit unausgesprochen *lex* mit *aequitas* und *iustitia* gleich. Diese vernünftige Ordnung, deren inhärentes Rechtsprinzip sich dem Menschen über die Vermittlung der Natur präsentiert, sollte nun nach der scholastischen Methodik analysiert werden. Durch den Einfluss der aristotelischen Logik – die Schriften des *Organon* wurden früher rezipiert als das naturwissenschaftliche Werk des Aristoteles, sie blieben sogar zum Teil über den Zusammenbruch des Weströmischen Reichs hinaus erhalten und wurden von Boethius im 6. Jahrhundert ins Lateinische übertragen – musste sich jede Wissenschaft als beweisende Wissenschaft verstehen, ihre Schlussfolgerungen also anhand einer strukturierten und schematisierten Vorgehensweise vernünftig rechtfertigen. Typisch für die Scholastik ist dabei das Prinzip der Deduktion: sichere Erkenntnis sollte durch den methodisch korrekten Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere erreicht werden.<sup>1607</sup>

Thomas greift die für das Mittelalter unstrittige Idee auf, dass alles in der Welt geordnet sei und durch Gott seinen festen Platz zugewiesen bekommen habe. Diesen Ordnungsgedanken entkleidet er seines voluntaristischen<sup>1608</sup> Charakters, der noch bei Paulus und Augustinus präsent war, und rekonstruiert dieses

1601Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.444 f.; Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.57.

1602Thomas von Aquin, STh II-I, q.90, a.1, ad 3: „Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.“ Vgl. auch: Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.377.

1603STh II-1, q.21, a.1, ad 2: „Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.“ STh I, q.21, a.1, ad 2: „impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.“ Vgl. auch unten, S.219, Fn. 1629 sowie S.227, Fn. 1687.

1604STh II-1, q.17, a.1. Vgl. auch: Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.57.

1605STh II-1, q.18, a.1, co.; vgl. auch: De ver., q.1, a.1, s.c.2.

1606De ver., q.21, a.1, ad 5: „Et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.“ Vgl. dazu: Brague, R.: „Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Sein und Sollen“, a.a.O., S.30, sowie ausführlicher: Fritz, A.: *Der naturalistische Fehlschluss*, Fribourg 2009, S.209-213.

1607Leinsle, U.: s.v. Scholastik I, TRE 30, S.362 f.

1608Als Meilenstein der voluntaristischen Tradition in der christlichen Philosophiegeschichte ist sicher der Neuplatoniker Plotin zu nennen, vgl. Die Enneaden des Plotin, Berlin 1878, Enneade VI 8, 13, S.426.20-27: „Denn wenn wir Gott [dem höchsten Gut] Tätigkeiten beilegen und seine Tätigkeiten seinem Willen beilegen – denn er ist nicht willenlos tätig – und ferner seine Tätigkeiten gleichsam sein Wesen ausmachen, so wird sein Wollen und seine Tätigkeit identisch sein. Wenn aber das, so ist er auch wie er wollte. Er will und wirkt also nicht anders als wie er von Natur ist, oder sein Wollen und Wirken ist sein Wesen.“ („Εἰ γὰρ δοῖμεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δ' ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ – οὐ γὰρ ἀβουλῶν

Modell im Rahmen der aristotelischen Metaphysik.<sup>1609</sup> Dabei übernimmt der Aquinate im Wesentlichen die Begrifflichkeiten eines in *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex humana* dreigeteilten Rechts, die bereits der Stoa und Augustinus bekannt waren. Diese verbindet er aber mit der aristotelischen Auffassung, dass jedes Existierende in einer harmonischen Naturordnung mit dem höchsten Zweck verbunden und durch diesen beseelt sei. Jedes Einzelne müsse demnach seinen eigenen spezifischen Zweck verwirklichen und sich so zu einer *Entelechie* aktualisieren, dieser spezifische Zweck stehe aber nicht in einem widersprüchlichen oder indifferenten Verhältnis zu jenem höchsten Zweck, sondern sei vielmehr in diesem enthalten, teleologisch auf diesen hin ausgerichtet und erhalte erst durch diesen seine Gestalt.<sup>1610</sup> So konzipiert Thomas eine kaskadisch gestufte Leges-Hierarchie, an deren Spitze die *lex aeterna* steht als „Ordnungsplan der göttlichen Weisheit, insofern als sie alle Akte und Bewegungen lenkt“<sup>1611</sup>. Diese sei das in Gott gründende Maß aller Dinge (*ordo ordinans*) und drücke sich in allen weiteren, insofern theonom fundierten Ordnungen der Welt aus, die jeweils eine Konkretisierung der höheren Stufe darstellen.<sup>1612</sup> Über die augustinische Verwendung der *lex aeterna* geht Thomas nun aber auch begrifflich hinaus, wenn er dieser die *lex divina* zur Seite stellt. Darunter versteht er die konkreten, im Offenbarungstext festgehaltenen göttlichen Gebote, die dem Menschen als zusätzliche sittliche Anleitung dienen sollen, so dass sich *lex aeterna* und *lex divina* wechselseitig ergänzen. Damit entfaltet sich das durch die Vernunft bestimmte Gesetz bei Thomas in viergliedriger Form: *lex humana*, *lex naturalis*, *lex aeterna* und eben *lex divina*, letztere nach den Testamenten unterteilt in *lex vetus* und *lex nova*.<sup>1613</sup>

Die *lex naturalis* beschreibt Thomas als „*participatio legis aeternae in rationali creatura*“<sup>1614</sup>, bringt das natürliche Gesetz damit in eine direkte Verbindung zur göttlichen *lex aeterna* und interpretiert jene als die Repräsentation von dieser in der Vernunft des einzelnen Individuums. Dabei bezeichnet diese *participatio* aber nicht die von der Stoa postulierte bloße Teilhabe an der göttlichen Vernunft, die in diesem Sinne auch den *‘aql*-Begriff der *mu‘tazila* beeinflusst haben dürfte.<sup>1615</sup> Sie geht auch über die augustinische Auffassung hinaus, nach welcher Gott dem Menschen eine Vorstellung des Guten und Gerechten auf eine Art und Weise eingeprägt habe, die der Einprägung eines Siegelrings in Wachs entspräche.<sup>1616</sup> Thomas begrenzt die Wirkung der *lex aeterna* in der *lex naturalis* nicht auf die eines bloßen Abdrucks, sondern verbindet diese mit dem Gedanken, dass die natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) des Menschen teleologisch auf dieses höchste Ziel ausgerichtet sind. Dies gilt grundsätzlich nicht nur für den Menschen. Vielmehr sei jedem Seienden eine seiner Natur angemessene Teilhabe an der *lex aeterna* eingeprägt, jedes Geschöpf strebe somit von Natur aus zur Verwirklichung seiner spezifischen Form, zur Aktualisierung seiner

---

ἐνεργεῖ – αἱ δὲ ἐνεργεῖαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταῦτόν ἐστι. Εἰ δὲ τοῦτο, ὥς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἐστίν. Οὐ μᾶλλον ἄρα ὥς πέφυκε βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὥς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ.”)  
Der griechische Intellektualismus wurde damit durchbrochen; vgl. Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie. Bd.1: Altertum und Mittelalter*, Darmstadt 2003, S.309.

1609Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.58. Bei Augustinus stehen *ratio divina vel voluntas Dei* noch gleichgewichtig nebeneinander, vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27 (MPL 42, Sp. 418): „Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.“

1610Vgl. oben, Kapitel 3.1.1.1, S.107, Fn. 741.

1611Thomas von Aquin, STh II-1, q.93, a.1, co.: „lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum“.

1612Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.234 f.

1613Thomas von Aquin, STh II-1, q.93 (lex aeterna), q.94 (lex naturalis), q.95-97 (lex humana), q.98-105 (lex vetus), q.106-108 (lex nova).

1614STh II-1, q.91, a.2, co.

1615Nagel, T.: *Die islamische Welt bis 1500*, München 1998, S.192 f.; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.235.

1616Verdross, A.: *Abendländische Rechtsphilosophie*, a.a.O., S.61. Vgl. Augustinus, *De Trinitate*, XI, 2, 3 (MPL 42, Sp. 986): “Neque enim cum annulus cerae imprimitur, ideo nulla imago facta est, quia non discernitur, nisi cum fuerit separata. Sed quoniam post ceram separatam manet quod factum est ut videri possit, propterea facile persuadetur, quod inerat jam cerae forma impressa ex annulo et antequam ab illa separaretur.” Ebd., XIV, 15, 21 (MPL 42, Sp. 1052): “Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit.”

*Entelechie*.<sup>1617</sup> Die charakteristische Besonderheit des menschlichen Wesens ist es nun, seinen Anteil an der *lex aeterna* als vernunftbegabtes Geschöpf erkennen und sich für die ihm als Ziel vorgegebene Richtung entscheiden zu können. Die Vernunft übernimmt für den Menschen diejenige Funktion, die der Instinkt als unbewusst immanentes Bewegungsprinzip beim unvernünftigen Lebewesen ausfüllt.<sup>1618</sup> Mit dieser Erwägung wird dementsprechend auch das *lumen naturale* der Stoa oder des Augustinus inhaltlich erweitert: es handelt sich nicht mehr nur um eine subjektive und durch Gott in den Menschen eingeprägte Fähigkeit, das Gute vom Bösen unterscheiden zu können, sondern um ein objektives Urteilsvermögen der menschlichen Vernunft.<sup>1619</sup>

Weitere Aufklärung für diese Vorstellung des Aquinaten lässt sich von einer Betrachtung der aristotelischen Begriffe νοῦς, φρόνησις und λόγος erhoffen. Der νοῦς bezeichnet die beinahe intuitive vernünftige Einsichtsfähigkeit des Menschen in ein kosmisches Prinzip, eine Art von bloß auffassender Vernunft also in einen unter Umständen statischen, zumindest aber durch eigene Maßnahmen nicht zu verändernden Umstand. Dagegen wird unter φρόνησις eine praktische Klugheit verstanden, eine praktisch wirkende überlegende Vernunft, die die angestrebten Handlungsziele mit dem durch den νοῦς vorgefundenen Zustand abgleicht. Das Konzept der φρόνησις entwickelt Aristoteles am klarsten in der *Nikomachischen Ethik*: „Was die Klugheit ist, können wir fassen, wenn wir betrachten, wen wir klug nennen. Der Kluge scheint das für ihn Gute und Zuträgliche recht überlegen zu können, nicht das Gute im einzelnen, etwa was für die Gesundheit oder die Kraft gut ist, sondern was das gute Leben im ganzen angeht.“<sup>1620</sup> Im Unterschied zum νοῦς beinhaltet λόγος nicht nur einen rezeptiven, sondern immer auch einen diskursiven Charakter. Er soll eine Situation nicht nur, im Sinne des stoischen *lumen naturale*, in einer apodiktischen Weise erkennen, sondern auch Zusammenhänge aufdecken. In Zusammenwirken mit der φρόνησις, welche die Zielvorstellung vermittelt, kann dadurch ein kausaler Weg zur Verwirklichung dieser Ziele abgeleitet werden. Erst so kann ein Urteil über das Richtige (ὀρθός λόγος) erreicht werden. Dem Menschen wird an dieser Stelle also aufgetragen, sich selbst aktiv und tätig in das durch Gott vorgegebene (*proposita*) gute und gerechte System einzuordnen. Dementsprechend sollte der von Thomas verwendete lateinische Begriff *ratio* eng mit dem griechischen λόγος verbunden werden.<sup>1621</sup>

Die *lex humana* schließlich bezeichnet das die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens konkretisierende, positive Gesetz, das nach jenem kaskadischen Prinzip ebenfalls mit der *lex naturalis* und der *lex aeterna* verbunden ist. Als Maßstab und Beurteilungskriterium der *lex humana* führt Thomas von Aquin die „utilitas hominum“<sup>1622</sup> an, gleichzeitig könne ein menschliches Gesetz aber nur so lange tatsächlich Gesetzescharakter beanspruchen, wie es sich aus der *lex naturalis* herleitete. Praktisch war damit natürlich immer eine Interpretationsleistung verbunden, um einen menschlichen Zielbegriff zu konstruieren und mit dem Gemeinwohl abzustimmen. Die Ordnungsvorstellung bei Thomas von Aquin bedingt also, dass zwar einerseits ein weltlich und in der politischen Gemeinschaft zu verwirklichendes Recht der menschlichen Verfügungsgewalt übereignet ist, dieses aber nur in Übereinstimmung mit dem göttlichen Heilsplan gedacht und somit eben nur scheinbar *frei* gestaltet werden kann. Somit ist ihm zwar inhaltlich durch die natürliche Ordnung ein Weg zur Vervollkommenheit vorbestimmt, dieser beinhaltet aber

<sup>1617</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.58.

<sup>1618</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.235 f. Vgl. Thomas von Aquin, STh II-1, q.91, a.2, co.: „Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.“ STh II-1, q.93, a.6, co.: „[...] duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi.“

<sup>1619</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.59. Vgl. STh II-1, q.91, a.2, co.: „[...] lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.“

<sup>1620</sup>EN VI, 5, 1140a [1978: 185 f.]: „περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσάσθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.“

<sup>1621</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.377; Brague, R.: *Aristote et la question du monde*, a.a.O., S.111-115; Rese, F.: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, Tübingen 2003, S.317 f.; Lee, R. A. / Long, C. P.: „Nous and Logos in Aristotle“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54:3 (2007), S.348 f. In Abgrenzung dazu zur Auffassung der *μὴ τὰ ζῆν*, vgl. oben, S.211, Fn. 1564.

<sup>1622</sup>Thomas von Aquin, STh II-1, q.95, a.3, co.: „Finis autem humanae legis est utilitas hominum“.

immer auch eine gewisse Autonomie des Handelnden: unter der menschlichen Freiheit versteht Thomas dessen kluge Selbsteinordnung in den vorgegebenen *ordo*.<sup>1623</sup> Die Wurzel der Freiheit (*radix libertatis*) schließlich liegt nun also darin, die Anlage der menschlichen Natur vernünftig zu erkennen und auf die Verwirklichung dieser Zielvorgabe hinzuarbeiten.<sup>1624</sup> Ein solches vollendetes Leben könne der Mensch als *animal sociale et politicum*, also aufgrund seiner von Gott vorgesehenen natürlichen Disposition, nur innerhalb einer politischen Gemeinschaft erreichen – die aristotelische Konzeption des Menschen als ζῷον πολιτικὸν und ζῷον λόγον ἔχον ist augenscheinlich.<sup>1625</sup> Man erkennt hier auch eindeutig, wie Thomas von den sinnlich wahrnehmbaren und faktisch nicht zu leugnenden Tatsachen ausgeht, um von dort aus ein göttliches Gesetz abzuleiten, nicht apodiktisch zu setzen. Der Mensch als Mängelwesen, der weder die scharfen Zähne eines Löwen noch den Fluchtdinstinkt eines Rehs besitze, sei aufgrund seiner natürlichen Ausstattung darauf angelegt, sich mit anderen Menschen zur Erreichung seiner Ziele zusammenzuschließen und zu diesem Zweck seine Vernunft, das charakteristische menschliche Differenzierungsmerkmal, zur Konzeption einer entsprechenden Ordnung zu gebrauchen.<sup>1626</sup>

### 3.2.3.2.2 Das Verhältnis von Kaiser und Papst bei Thomas

Mit dem natürlichen und dem menschlichen Gesetz als Ausprägung eines ewigen und von Gott gestifteten Gesetzes gewährt Thomas von Aquin der irdischen Existenz einen Eigenwert, den Augustinus noch nicht folgern konnte. Innerhalb des weiterhin bestehenden und dominanten christlichen Wertesystems kommt dieser natürlich nur eine relative Autonomie zu, eine Freiheit ohne eine Rückbindung an Gott als Ursache und Ziel dieser Freiheit ist schlechthin nicht denkbar.<sup>1627</sup> Grundsätzlich werden ethisch-sittliche Urteile ermöglicht und die politische Ordnung aus ihrer unmittelbar eschatologischen Orientierung entlassen, da Handlungen genau dann als gerecht klassifiziert werden können, wenn sie gemäß der *lex aeterna* oder einer ihrer konkreter ausgestalteten tieferen Stufen vollzogen werden.<sup>1628</sup> Dies gilt gleichermaßen, wenn Gott oder der Mensch den Urheber eines solchen Aktes darstellen; der Unterschied zwischen beiden besteht vielmehr darin, dass Gott selbst den Begründer dieser Rechtsordnung bezeichnet, während sich der Mensch ausschließlich an einem Gesetz orientieren muss, das nicht durch ihn selbst, sondern durch einen Höheren geschaffen wurde.<sup>1629</sup> Es wird daraus deutlich, dass der Mensch trotz seiner Natur als *animal sociale et politicum* nicht mit seinem ganzen Wesen zu der politischen Gemeinschaft ausgerichtet sei. Eine dergestalt totale Hinordnung bestehe nur Gott gegenüber, wodurch der Mensch das weltliche Gemeinwesen, in klarer Unterscheidung zur politischen Theorie des Aristoteles, zu transzendieren in der Lage sei.<sup>1630</sup> Erst im spirituellen Leben könne der Mensch in eine Gemeinschaft nicht nur mit dem Menschen, sondern auch mit Gott eintreten.<sup>1631</sup> Dieser Gedanke widerspricht nun allerdings nicht der Auffassung, dass auch die weltliche Gemeinschaft eine wesentliche Vorstufe auf dem Weg zur ewigen Glückseligkeit darstellt.<sup>1632</sup> Sie kann nicht mehr, wie noch bei Augustinus, auf die Rolle einer fragilen Ordnung des irdischen Friedens reduziert

<sup>1623</sup>Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.34.

<sup>1624</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.58; STh II-1, q.17, a.1. Vgl. oben, S.215, Fn. 1599.

<sup>1625</sup>Thomas von Aquin, SCG III, 85, 11: „Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale.“

<sup>1626</sup>De regno, I, 1: „Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Allis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit.“

Generell ist der Fürstenspiegel des Thomas von Aquin, der als *De regno ad regem Cypri* oder *De regimine principum* betitelt ist, hinsichtlich seiner Authentizität umstritten. In der vorliegenden Studie werden dementsprechend nur Textstellen zitiert, deren Urheberschaft eindeutig auf den Aquinaten zurückzuführen ist. Vgl. Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.84.

<sup>1627</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.126.

<sup>1628</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.271 f.

<sup>1629</sup>Thomas von Aquin, STh I, q.21, a.1, ad 2: „Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.“ Vgl. auch oben, S.216, Fn. 1603.

<sup>1630</sup>Vgl. z.B. oben, S.105, Fn. 726.

<sup>1631</sup>Thomas von Aquin, Super Sent. III, d.37, q.1, a.2, qc.2, co.: „Sed lex divina dirigit nos suis praeceptis in spirituali vita, secundum quam, societatem habemus non solum ad hominem, sed ad Deum.“

werden, die nur dafür eingerichtet sei, für die irdische Pilgerschaft einer ausschließlich spirituell und eschatologisch ausgerichteten *civitas Dei* einen sicheren Rahmen zu bieten. Vielmehr trage sie in ihrer teleologischen Orientierung ihrerseits aktiv zur Aktualisierung der Entelechie des Menschen, auch hinsichtlich seiner ewigen Bestimmung, bei.<sup>1633</sup> Die Welt ist nicht mehr die Stätte der Sündhaftigkeit, sondern durchdrungen mit dem göttlichen Heilsplan, der *lex aeterna*.<sup>1634</sup> Damit muss auch die Gestaltung des politischen Gemeinwesens und dessen Ausrichtung an einem tugendhaften Leben eben nicht mehr als eine durch den Sündenfall begründete göttliche Strafe, sondern als eine heilsnotwendige Aufgabe charakterisiert werden. Thomas von Aquin grenzt sich also in beide Richtungen von seinen Vorbildern ab: gegen Augustinus argumentiert er für einen tatsächlichen Eigenwert des weltlichen Lebens und der politischen Gemeinschaft, gegen Aristoteles führt er an, dass diese politische Gemeinschaft weder den einzigen noch den wichtigsten Orientierungsrahmen bezeichne. Aus dem Versuch einer Synthese dieser beiden Quellen lässt sich auch die Funktion der *lex divina* verstehen. Diese steht als göttliches Gesetz selbstverständlich nicht in Widerspruch zu der *lex aeterna*, die ja ebenfalls eine durch Gott gestiftete Rechtsordnung darstellt. Allerdings muss sich die *lex divina* nicht unbedingt in die sich zunehmend konkretisierende Kaskadenabstufung einordnen lassen, die von der *lex aeterna* über die *lex naturalis* bis hin zur *lex humana* vorgefunden wird. Das in den Texten der Heiligen Schrift formulierte moralische Gesetz entspricht der *lex aeterna*, steht aber parallel zu *lex naturalis* und *lex humana*. Sie soll über den göttlichen Heilsplan dort Auskunft geben, wo eine Interpretation der *inclinationes naturales* durch die menschliche Vernunft zu falschen Schlüssen führen würde. Das natürliche und durch den Menschen erkennbare Gesetz wird also durch die *lex aeterna* begründet und durch die *lex divina* vervollkommen. In diesem Sinne kann dem Urteil Heiner Bielefeldts ungeteilt zugestimmt werden: „Thomas von Aquin versteht es, die verschiedenen Pole [der Spannung zwischen christlicher Theologie und heidnischer Philosophie oder zwischen Gnadenordnung und Naturordnung] harmonisch zu einem Gesamtsystem zu vermitteln: Die Naturordnung hat als Gottes Schöpfung ihren eigenen Sinngehalt, der durch die Gnadenordnung überboten und vollendet, aber nicht schlechthin absorbiert wird. Analog dazu hat auch der Staat seinen natürlich-moralischen Zweck, der zunächst unabhängig von dem höheren geistlichen Zweck der Kirche Bestand hat, wenn er auch auf diesen hingeeordnet werden soll.“<sup>1635</sup> Der weltliche Zweck wird also durch die *visio beatifica* nicht aufgelöst, sondern diesem „nur unter dem Gesichtspunkt untergeordnet (...), unter welchem diese spezielle Unter- und Überordnung zu Recht besteht“<sup>1636</sup>; zumindest ein relatives Eigenrecht des weltlichen Gemeinwesens kann bei Thomas von Aquin also nicht bestritten werden.

Selbst wenn das Gemeinwesen nicht als in sich stehende Substanz, sondern nur als notwendige relationale Ordnungseinheit zu verstehen ist, die nur Bestand haben kann durch die Einzelnen, die allein als für sich seiend (*per se subsistens*) bezeichnet werden können und das Gemeinwesen bilden, hält Thomas von Aquin am Vorrang des Gemeinwohls gegenüber dem Individualwohl fest. Das klingt nur *prima facie* widersprüchlich. Zwar richtet sich das thomasische Entelechiekonzept direkt an das Individuum,<sup>1637</sup> allerdings geht Thomas von einem Personenbegriff aus, der sich nicht auf eine der Gemeinschaft vorausliegende individuelle Freiheitssphäre gründet, sondern den Einzelnen immer auf die Gruppe bezogen denkt.<sup>1638</sup> Generell ist es im mittelalterlichen *ordo*-Ideal die Aufgabe der Metaphysik, „die Einheit und die Diversität der Wirklichkeit im Ganzen zugleich zu denken“, was die Individuen nicht etwa als im modernen Sinne der Gesellschaft vorgeordnete Subjekte auffasst, sondern diese als „nur in ihrer schon vorgegebenen sozialen Bestimmtheit“ als selbständig handelnde Wesen anerkennt.<sup>1639</sup> Das konkrete Individuum kann nur vom ontologischen Ganzen her und damit hinsichtlich seiner Einordnung in einen

1632Schneider, J. H. J.: „Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in 'De Regno'“, in: Mock, E. (Hg.): *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt 1990, S.59 ff.

1633Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.268.

1634Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.76; Borkenau, F.: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Darmstadt 1971, S.23 ff.

1635Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, a.a.O., S.71.

1636Grabmann, M.: *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie*, a.a.O., S.13.

1637Anders bei Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.85, der die Gesellschaft als geordnete Einheit mit einem ihr selbst zukommenden Zweck, also aristotelisch gesprochen als eigene Entelechie auffasst. Dabei übersieht Miethke, dass die Gesellschaft nur als Mittel zum Zweck und um der Individuen willen besteht.

1638Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.267 f.

1639Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.31.

überindividuellen Zusammenhang begriffen werden. Diese für das Mittelalter typische und durch die aristotelische Theorie veredelte Denkweise verdeutlicht Benedikt Haller wie folgt:

„Erst der höchste Zweck stellt den Sinn auch der untergeordneten Zwecke vollkommen dar. Die Vollendung, die den Teilen eines Ganzen zu erreichen möglich ist, hängt von ihrer Stellung innerhalb der Ordnung ihrer Zwecke ab. Die Teilzwecke mögliche Vollendung ist eben nur teilhaft: sie verweist in teleologischer Struktur immer noch weiter auf den höheren Zweck des Ganzen. Nicht auf Grund einer den einzelnen Handelnden eigenen individuellen Substanz also haben sie ihr politisches Recht, sondern auf Grund ihrer hierarchisch bestimmten Teilhabe an einem gemeinsamen Ganzen, das unzweifelhaft rangmäßige Priorität hat.“<sup>1640</sup>

Da bereits die individuelle gesellschaftliche Existenz auf eine sinnvolle Ordnung verweist, kann kein ernstzunehmender Pluralismus in den Forderungen nach Selbstverwirklichung der jeweils Einzelnen bestehen, der Weg dorthin kann nur über den Genuss der Anschauung Gottes (*fruitio divina*) erreicht werden.<sup>1641</sup> Wenn nun aber allen Individuen zwangsläufig dieselbe teleologische, in der *lex aeterna* gegründete, über die *lex naturalis* vermittelte und durch die *lex divina* vervollständigte Orientierung zukommt, kann widerspruchsfrei eine Ausrichtung am *bonum commune* erfolgen, wenn die Gestaltung der positiven Gesetze vorgenommen werden soll. Dementsprechend unterscheidet Thomas kaum zwischen Gesellschaft und politischem Gemeinwesen, was ja nur bei einer möglichen Abweichung des jeweiligen Wegs zur Vollendung der eigenen Existenz, später ausgedrückt durch eine Abweichung der eigenen Interessen, sinnvoll wäre.<sup>1642</sup>

Für die weltliche Herrschaft bedeutet dies nun folgendes: die *perfectio naturalis* ist eine genuine Aufgabe des politischen Gemeinwesens, so dass, insofern die politische Wohlfahrt betroffen ist, der weltlichen Gewalt mehr zu gehorchen sei als der geistlichen.<sup>1643</sup> Auf die Sorge um dieses Gemeinwohl ist ein Herrscher verpflichtet, denn nur ein Regiment, das an dem zu verwirklichenden Ziel orientiert ist, kann als legitim bezeichnet werden.<sup>1644</sup> Es kann nur die Aufgabe des Herrschers sein, dieses vorgegebene Recht zu bewahren, zu vollziehen und für jeden einzelnen zu sichern; Mittel zu diesem Zweck sind positive weltliche Gesetze, die der providentiellen *lex aeterna* entsprechen.<sup>1645</sup> Über diesen Knoten wird schließlich auch die Gesamtheit der Untertanen an der Herrschaft beteiligt, die im Rahmen ihrer hierarchischen Einordnung in den göttlichen Heilsplan nie einfach als bloßes Herrschaftsobjekt verstanden werden kann. Die Funktion des Herrschers rechtfertigt sich dadurch, dass *bonum proprium* und *bonum commune* nicht zwangsläufig übereinstimmen müssen und ein menschlicher Verbund daher notwendigerweise einer *vis regitiva* bedarf, durch welche die Vielheit ihrer Teleologie entsprechend gelenkt wird.<sup>1646</sup> Neben der *perfectio naturalis*, die durch weltliche Mittel erzielt werden kann, tritt allerdings die *perfectio supernaturalis*, die den höchsten Zweck menschlichen Lebens darstelle und damit dem irdischen Wohl im Zweifelsfall auch überzuordnen sei. Zur Verwirklichung dieses Ziels sei durch Gott das *sacerdotium* eingesetzt, dem seinerseits wiederum der Papst als Haupt vorstehe. Die Eigenverantwortlichkeit der weltlichen Macht wird also insofern begrenzt, als sie die Möglichkeit des priesterlichen Heilswirkens nicht stören dürfe, sondern in jedem Fall die dafür nützlichen Bedingungen fördern müsse.<sup>1647</sup>

<sup>1640</sup>Ebd., S.38.

<sup>1641</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.87; ders.: *Politiktheorie im Mittelalter*, Tübingen 2008, S.42. Vgl. De regno I, 15: „Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.“

<sup>1642</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.131.

<sup>1643</sup>Thomas von Aquin, Super Sent. II, d.44, q.2, a.3, expos.: „Ad quantum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari*.“

<sup>1644</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.131; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.266.

<sup>1645</sup>Vgl. Thomas von Aquin, STh II-1, q.93, a.4-5.

<sup>1646</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.85; vgl. Thomas von Aquin, De regno I, 1: „Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur.“ I, 3: „Omnis enim multitudo derivatur ab uno.“

<sup>1647</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.87.

Der entscheidende Unterschied zwischen der Konzeption des Aquinaten und den griechischen Vorbildern besteht also darin, dass einer außerhalb des politischen Gemeinwesens stehenden Instanz die prinzipielle Suprematie zugestanden wird, die im Zweifelsfall auch autoritär durchgesetzt werden kann. Damit ergibt sich für die priesterliche Gewalt ein eingeschränkter, allerdings nicht klar abgegrenzter direkter Vorrang aufgrund ihrer höherwertigen Aufgabe, die Menschen zum ewigen Heil zu führen. Sofern eine Beurteilung nach Maßgabe von Sünde und Heil, *ratione peccati et salutis*, erfolgen soll, sei die weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet und zum Gehorsam verpflichtet, da auch jene nicht außerhalb der göttlichen Gebote stehe.<sup>1648</sup> Dieser potentielle Konflikt stellt sich für Thomas natürlich nicht, da dieser ähnlich wie noch Gelasius I. von einem durch und durch harmonischen und kooperativen Zusammenwirken der beiden voneinander unabhängigen Gewalten ausgeht. Denn auch wenn sich für ihn der Zweck der politischen Gemeinschaft weltlich durch das *bene vivere* der Bürger beschreiben lässt, so ist dieser doch durch die hierarchische Verbindung der *lex humana* mit der *lex aeterna* insofern mittelbar mit dem höchsten Zweck verbunden, als sich alle scheinbar bloß weltlichen Handlungen tatsächlich komplementär auf die Erfüllung dieses göttlichen Ziels auswirken sollen. Denn ebenso wenig wie die Gnade die Natur nicht aufheben, sondern vielmehr vollenden soll, so könne auch die kirchliche Leitung der Kompetenz des weltlichen Herrschers in einem richtigen Verständnis nicht widersprechen, sondern diese nur ergänzen.<sup>1649</sup> Thomas setzt diesbezüglich also offensichtlich die – wie sich im Investiturstreit bereits gezeigt hatte und im weiteren Geschichtsverlauf noch häufiger erweisen sollte – unrealistische Annahme voraus, dass jede Instanz grundsätzlich und trennscharf „die feine Unterscheidung zwischen Seelenheil (*salus animae*) und bürgerlichem Wohl (*bonum civile*) jederzeit unfehlbar zu treffen weiß und sich daran auch unverbrüchlich hält“<sup>1650</sup> – eine Anleitung dazu gibt Thomas freilich nicht.

Der Gedanke eines sinnstiftenden *ordo* wurde also auch durch die Rezeption der aristotelischen Schriften zunächst nicht abgelöst – man möchte bisweilen sagen: verständlicherweise, da, wie oben<sup>1651</sup> in Kapitel 3.1.1.3 geschildert, sich auch die griechische politische Philosophie nicht an einer individuellen und unveräußerlichen vorstaatlichen Freiheit orientierte, sondern diese immer nur mit einem starken Gemeinschaftsbezug dachte. Man sollte also, wenn man die mittelalterliche Personenvorstellung vor Augen hat, nicht wie Walter Ullmann von einem *ascending view of government* sprechen, nach welchem sich die Legitimität der Herrschaft prinzipiell gemäß germanischer Tradition von den Individuen herleite und der einen theokratischen *descending view of government* im späten 13. Jahrhundert allmählich verdrängt habe.<sup>1652</sup> Das Gegenteil ist der Fall, man hat es bei Thomas von Aquin und der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption generell mit Versuchen zu tun, die „die ontologische Priorität des Ganzen“<sup>1653</sup> voraussetzen und aus dieser ihre Legitimität ableiten, auch wenn das individuell Seiende als Beobachtungsgegenstand in den Blick rückt. Dementsprechend ist auch das gute Leben, das zu ermöglichen bei Aristoteles den Zweck der Polis darstellt, hier auf die Realisierung einer vorgegebenen, gleichwohl durch die menschliche Vernunft erkennbaren und teleologisch zu realisierenden objektiven Gerechtigkeit ausgerichtet.<sup>1654</sup> Dazu sind die einzelnen gesellschaftlichen Stände organisch in eine Herrschaftspyramide eingegliedert und damit zum einen jeweils aufeinander angewiesen, zum anderen an ihrem festen und teleologisch bestimmten Platz.<sup>1655</sup> Wenn man von einer „Emanzipation des politischen Gemeinwesens“ oder der „Entdeckung des Diesseits“ im Zuge dieser „aristotelischen Revolution“ sprechen will, so kann das immer nur in diesem Kontext getan werden.<sup>1656</sup>

<sup>1648</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.269 ff.

<sup>1649</sup>Miethke, J.: *Politiktheorie im Mittelalter*, a.a.O., S.44. Vgl. dazu auch das Herrenwort in Mt 5, 17 [Schlachter]: „Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen.“

<sup>1650</sup>Miethke, J.: *De potestate papae*, a.a.O., S.42.

<sup>1651</sup>Sh. S.118-119.

<sup>1652</sup>Ullmann, W.: *A History of Political Thought*, Harmondsworth 1965, S.12 ff.; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.41.

<sup>1653</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.40.

<sup>1654</sup>Ebd., S.37.

<sup>1655</sup>Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.153 ff.; Hafner, F. et al.: „Naturrecht und Menschenrecht“, in: Grunert, F. / Seelmann, K. (Hg.): *Die Ordnung der Praxis*, Tübingen 2001, S.127.

<sup>1656</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.41.



Auch wenn sich der Aquinate als der Philosoph bezeichnen lässt, dessen Werk als typisch für diese Epoche und als Ausgangspunkt für die weitere ideengeschichtliche Entwicklung gelten kann, so ist er doch zu seiner Zeit mitnichten unumstritten gewesen. Dieser Eindruck entstand infolge der päpstlichen Enzyklika *Aeterni patris* Leos XIII. aus dem Jahre 1879, in welchem Thomas' Philosophie in kirchenamtlichen Rang erhoben wurde und insbesondere ihre zeitgenössische Rezeption glorifiziert wird. Dass es allerdings höchst unterschiedliche Ansichten und Strömungen innerhalb der christlich geprägten Philosophie gab, lässt sich anhand der Pariser Verurteilungen von 1277 erahnen.<sup>1657</sup> In diesen brandmarkte Étienne Tempier, Bischof von Paris, 219 Thesen aristotelischer Prägung, die in Verdacht standen, an der dortigen Universität gelehrt zu werden, als Ketzerei.<sup>1658</sup> Darunter fielen auch einige Lehrsätze des Thomas von Aquin, wenige Jahre nach dessen Tod und ein knappes halbes Jahrhundert vor seiner Heiligsprechung durch Papst Johannes XXII. Es ist daher zweifelhaft, ob man überhaupt von einer *philosophie chrétienne*<sup>1659</sup> sprechen kann, da die Einflüsse der Artistenfakultät durchaus Widerspruch gegenüber der orthodoxen Lehre hervorrufen konnten; eine ähnliche Problemstellung fand man bereits bei der *islamischen Philosophie* in den Jahrhunderten zuvor. Die Existenzthese von Étienne Gilson kann aber zumindest insofern aufrechterhalten werden, als jede philosophische Erörterung dieser Epoche nicht an den durch die Religion formulierten Ansprüchen vorbeigehen konnte. Sie musste sich mit dieser Autorität zumindest auseinandersetzen und in ihren Schlussfolgerungen berücksichtigen. Eine Aussage über das gute Leben, die Erkenntnisfähigkeit des Menschen oder eine gerechte politische Ordnung wäre sowohl im Islam wie auch im Christentum völlig haltlos gewesen, wenn sie sich nicht in irgendeiner Weise zur Religion positioniert hätte, sei es nun zustimmend, ablehnend, die Vernunft als göttliches Geschenk oder gar als *Danaergeschenk* für den Sender oder den Empfänger betrachtend.

Die Öffnung des christlichen Glaubens für den griechischen Ideenkosmos und damit die Geburt einer christlichen Philosophie in engerem Sinne sollte sich eben als solch ein Pyrrhussieg für das weltliche Macht ausübende westliche Christentum erweisen. Zunächst wurde das Fundament der christlichen Religion zwar nicht angegriffen, im Gegenteil, es konnten entscheidende Erkenntnisse der griechischen Philosophie integriert oder sogar absorbiert werden. Jedoch wurden durch die starke Betonung der Vernunft allerdings die Grundlagen geschaffen, durch welche sich die Wissenschaft letztlich von der Theologie emanzipieren konnte.<sup>1660</sup> Diesbezüglich liegt die eigentliche Bedeutung der Philosophie des Aquinaten sicherlich in der entschlossenen Rezeption der aristotelischen Schriften und deren theoretisch stringenter Verbindung mit den christlichen Prinzipien und mittelalterlichen Lebensverhältnissen.<sup>1661</sup> Da er allerdings eine harmonische Theorie für harmonische Verhältnisse konzipierte und damit einen potentiellen Konflikt zwischen den Gewalten nur skizzierte, dessen Lösung aber nicht verfolgte, konnten auf dem Fundament des thomasischen Entwurfs völlig gegensätzliche Konsequenzen über das Verhältnis der beiden Gewalten gezogen werden. Angesichts der tatsächlichen Auseinandersetzung über die Frage *de potestate Papae*

---

<sup>1657</sup>Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.244.

<sup>1658</sup>Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.21. Neben theologischen Gründen scheint aber auch die enge wahrgenommene Verbindung des Aristotelismus zum Islam in dieser Zeitperiode ein wesentlicher Auslöser dieser Verurteilung gewesen zu sein. Insbesondere der Misserfolg der Kreuzzüge und die damit einhergehende Auflösung der Kreuzfahrerstaaten in der Levante ließ den Islam als eine gleichermaßen unbekannte wie mächtige und damit gefährliche politische wie theologische Größe erscheinen, jegliche Einflussnahme auf christliches Denken galt es zu unterbinden.

<sup>1659</sup>Vgl. u.a.: Gilson, É.: *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1989, S.16 ff.

<sup>1660</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.458.

<sup>1661</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.88. Der aufgrund seiner Verstrickungen in die nationalsozialistische Herrschaft umstrittene deutsche Historiker Rudolf Stadelmann schreibt zumindest zu Thomas von Aquin völlig korrekt: „Die Weltanschauung des Mittelalters war der grandiose Versuch, die Identität von Glauben und Wissen, die Vereinbarkeit von Offenbarung und Vernunft zu erweisen. Wie der Einbruch des aristotelischen Naturalismus diese Einheit zu zerreißen drohte, hat Thomas von Aquino mit aristotelischen Mitteln, und man darf heute beinahe sagen: in seinem Geist, die Festigkeit des Gebäudes fast unangreifbar gemacht, indem er die heterogenen Elemente in einem Stufenorganismus anordnete, der die Natur in ihrer Geltung beließ, aber ihr alles Gefährliche nahm durch die Unterwerfung unter das Gesamtsystem. Durch den Zwangscharakter der Rangstellung in diesem universalen Aufbau brauchte kaum eine einzige der alten Positionen aufgegeben zu werden. Insbesondere blieb der ganze Erkenntnisoptimismus, das Vertrauen in die intellektuelle Erreichbarkeit des Übernatürlichen gewahrt. Der Ring wurde geschlossen durch die göttliche Gnade, die im menschlich-unvollkommenen Bewußtsein die Möglichkeit der Erfassung des Höchsten anlegt und so durch das Wunder dem Vernünftigen zu Hilfe kommt.“ (Stadelmann, R.: *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters* [1929], Stuttgart 1987, S.30.)

zwischen Bonifaz VIII. und dem französischen König Philipp dem Schönen, die oben<sup>1662</sup> als Höhepunkt des päpstlichen Suprematieanspruchs dargestellt wurde und nach dem Attentat von Anagni auf den Papst anno 1303 zugunsten des weltlichen Herrschers entschieden wurde, konnte sich die politische Theorie allerdings nicht mehr mit dieser harmonischen Lösung zufriedengeben. Während Aegidius Romanus (um 1243-1316) und Jakob von Viterbo (um 1255-um 1308) ausgehend vom Modell des Aquinaten eindeutig Partei für die päpstliche Seite ergriffen, formulierte deren Zeitgenosse Johannes Quidort von Paris (um 1255/1260-1306) auf der Basis derselben Prämissen für den weltlichen Bereich eine eher royalistische Theorie. Im Folgenden sollen diese extremen Konzeptionen stellvertretend für die Schriften dieser Epoche kurz betrachtet werden, da prinzipiell nur durch die Aristoteliker neue Argumente in die in eine Sackgasse geratene Diskussion eingebracht wurden.<sup>1663</sup>

### 3.2.3.2.2.3 Thomas' Nachfolger

Die biographische Entwicklung des Augustinereremiten Aegidius Romanus ist insofern interessant, als er zunächst Schüler des Thomas von Aquin in Paris war und sich angesichts der Verurteilungen von 1277 weigerte, gewissen aristotelischen Positionen abzuschwören.<sup>1664</sup> In diesem Geiste widmete er dem jungen französischen Thronfolger einen Fürstenspiegel, in welchem er mit Hilfe der aristotelischen Staatslehre die Eigenständigkeit des weltlichen Gemeinwesens zu begründen suchte.<sup>1665</sup> Es ist durchaus erstaunlich, dass Aegidius zu Beginn des 14. Jahrhunderts mit *De ecclesiastica potestate* eine äußerst kurialistische Schrift vorlegte, die im Gegenteil das *regnum* in allen Gesichtspunkten der kirchlichen Gewalt unterordnete. Diese Theorie, die im Wesentlichen das veraltete ideologische Konzept von *sacerdotium* und *imperium* innerhalb des *corpus Christi* im Sinne des neueren *ecclesia*-Begriffs restaurierte, sollte inhaltlich auch maßgeblich die berühmte päpstliche Bulle *Unam Sanctam* beeinflussen. Die bei Thomas differenzierte Hierarchie wird damit auf ein monistisches Stufensystem reduziert, in welchem die weltlichen Herrscher den geistlichen Würdenträgern und damit insbesondere dem Papst als *summus hierarcha* in einem analogen Verhältnis wie der Körper der Seele untergeordnet seien. Über diesen Weg, der letztlich die Gedanken des ausgehenden 11. und des 12. Jahrhunderts zusammenfasst, könne der Papst nicht nur die Führung in geistlichen, sondern auch in weltlichen Angelegenheiten beanspruchen.<sup>1666</sup> Damit wird, in der kurialistischen Tradition durchaus nicht ungewöhnlich, die *iustitia* im Sinne der sittlichen Rechtschaffenheit mit der juristischen kirchlichen Dogmatik identifiziert und die fein ausgestaltete Zweckhierarchie des Aquinaten in einer unzulässigen Weise verkürzt.<sup>1667</sup>

Während Aegidius die durch Thomas aufgeworfene Problemstellung also prinzipiell dadurch löste, dass er in seinem Traktat über die kirchliche Gewalt weitgehend auf das aristotelisch-thomistische Fundament verzichtete, wollte Jakob von Viterbo diese Prämissen gerade nicht hintergehen. Er ging in seiner Schrift *De regimine christiano* von der höheren Würde der *spiritualia* im Vergleich mit den *temporalia* aus und argumentierte, dass beide in letzter Konsequenz demselben Ziel dienen. Dabei werde die natürliche Ordnung durch das Evangelium vervollkommen, das Ziel der *temporalia* seien die *spiritualia*.<sup>1668</sup> Damit

<sup>1662</sup>Sh. Kapitel 3.2.2.4.5, S.192-193.

<sup>1663</sup>Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.157.

<sup>1664</sup>Zumkeller, A.: s.v. Ägidius von Rom, TRE 1, S.462.

<sup>1665</sup>Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.90 f.

<sup>1666</sup>Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.231 ff., sh. dort auch die einschlägigen Belegstellen aus *De eccl. pot.*, insb. I,2: „Quare si status summi pontificis est sanctissimus et spiritualissimus et talis spiritualitas consistit in eminencia potencie, bene dictum est, quod summus pontifex, existens spiritualissimus secundum statum et secundum eminenciam potencie, omnia iudicat, idest omnibus dominatur et ipse a nemine poterit iudicari, idest nemo poterit sibi dominari nec eciam equari“. Sh. auch: Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.99 ff.; Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.48 f.; Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, a.a.O., S.72, 78.

<sup>1667</sup>Scholz, R.: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.*, Stuttgart 1903, S.73.

<sup>1668</sup>Jakob von Viterbo, *De regimine christiano* II, 7: „Nam spiritualis est causa temporalis per modum finis: quia finis temporalis, qui est felicitas naturalis, ordinatur ad finem spiritualis [sic], qui est beatitudo supernaturalis; et ideo temporalis est propter spirituale finaliter.“ Vgl. Walther, H. G.: „Ursprungsdenken und Evolutionsgedanke im Geschichtsbild der Staatstheorien in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts“, in: Zimmermann, A. (Hg.): *Antiqui und Moderni*, Berlin 1974, S.249, Fn. 50.

gießt Jakob den augustinischen Gedanken der göttlichen Bürgerschaft in aristotelische Formen. Er fasst die *civitas Dei* als den würdevollsten irdischen Staat, dessen Oberhaupt gegenüber den anderen, unvollkommenen irdischen Staaten souverän und weisungsbefugt sein müsse.<sup>1669</sup> Im Gegensatz zu Aegidius konstruiert Jakob die Kirche konsequent als *regnum*, aber eben als eine Art Musterstaat, der aufgrund des in ihm zusätzlich wirkenden göttlichen Rechts auf einer höheren Ebene stehe als die rein weltlichen *regna*. Zwar könnten solche irdischen Gemeinschaften ihre irdischen Ziele selbständig erreichen, eine tatsächliche, teleologisch verstandene Vollkommenheit müsse aber in der Hinwendung zu Gott verwirklicht werden. Zu diesem Zweck benötigten die weltlichen Staaten die Unterstützung der Kirche. Ganz in der Nachfolge des Augustinus legitimiert Jakob von Viterbo politische Herrschaft letztlich durch eben diese Gerechtigkeit, die nur durch die Kirche als Mittler zu Gott erreicht werden könne. Auf diesem durchaus naturrechtlich verfassten Fundament kann er ähnliche Schlussfolgerungen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt ziehen wie seine papalistischen Vorgänger.<sup>1670</sup>

Die einflussreichste Schrift, die in diesem Konflikt theoretisch die königliche Position stützte, stellt vermutlich der Traktat *De regia potestate et papali* des französischen Theologen Johannes Quidort dar, der offenbar auch als direktes Gegenstück zu der Schrift des Aegidius Romanus konzipiert wurde.<sup>1671</sup> Johannes zweifelt den Vorrang an Würde des *sacerdotium* keineswegs an, folgert daraus aber nicht dessen Überordnung über die weltliche Gewalt. Er greift in gewissem Sinne die *corpus-Christi*-Vorstellung im traditionellen *ecclesia*-Begriff wieder auf, formuliert diese Gleichursprünglichkeit der Gewalten aber in einer aristotelischen Terminologie. Die weltliche Gewalt leite sich nämlich nicht aus der geistlichen her und stehe demzufolge auch in keinem Subordinationsverhältnis zu dieser, vielmehr entstammen beide unabhängig voneinander aus einer höheren Macht.<sup>1672</sup> Aufgrund des gleichen Ursprungs in Gott können beide Gewalten ohne weiteres nach einer unterschiedlichen Struktur ausgestaltet sein; diese Einheit im Ursprung erscheint Johannes hinreichend, so dass er unproblematisch einen tatsächlichen Dualismus in den Erscheinungen vertreten kann.<sup>1673</sup> So konstruiert Jean Quidort die weltliche Souveränität konsequent auf der Basis der aristotelischen Naturrechtslehre, während er die päpstliche Souveränität im geistlichen Bereich aus dessen heilsgeschichtlicher Aufgabe heraus entwickelt. Das Königtum bestehe nach naturrechtlichen Maßgaben demnach seit Anbeginn der ersten menschlichen Vergesellschaftungsprozesse, während das Priesteramt als Mittler zwischen Gott und den Menschen erst mit der Menschwerdung Christi mit seinem heilsrelevanten Recht ausgestattet wurde. Demnach habe sich die Organisation der weltlichen Gewalt unabhängig von kirchlichen Einflüssen entwickeln können; das ältere Anrecht könne durch die Kirche nun nicht mehr mit dem Verweis angegriffen werden, das *ius gladii* werde erst durch den Papst verliehen, da schließlich eine unterschiedliche Gestalt der beiden Gewalten eingefordert wird.<sup>1674</sup> Johannes von Paris führt damit wohl erstmals konsequent eine Trennung der weltlichen und geistlichen Sphäre durch, so dass die Aussage, der Papst stehe *in spiritualibus* über den Fürsten, während diese hingegen *in temporalibus* die oberste Gerichtsgewalt besäßen, nicht mehr durch eine Konvergenz auf einer höheren, spekulativen Ebene – eine neuplatonische *reductio ad unum* – aufgehoben wird.<sup>1675</sup> Erst in Gott selbst, nicht aber in der Amtskirche oder in einer anderen irdischen Institution bilden geistliche und weltliche Gewalt wieder jene ursprüngliche Einheit. Der Kirchenbegriff wird vollständig spiritualisiert und wieder auf die originäre Funktion als Glaubensgemeinschaft der Mitglieder der einen *ecclesia* bezogen, die Identifikation mit dem Klerus wird aufgehoben.<sup>1676</sup> Damit stehen Staat und Kirche eigenständig und eindeutig voneinander geschieden nebeneinander, beide sind mit ihrer jeweils eigenen Zielsetzung und den eigenen Mitteln zu

1669Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.144 f.

1670Miethke, J.: „Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter“, a.a.O., S.377 f.

1671Scholz, R.: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.*, a.a.O., S.293.

1672Johannes Quidort, *De regia potestate et papali*, c.5.

1673Miethke, J.: „Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter“, a.a.O., S.381. Vgl. Tract. de reg. pot. et pap., cap. X: „Et sic sunt distinctae quod una in aliam non reducitur, sed sicut spiritualis [sc. potestas] immediate a Deo, ita et temporalis.“ [Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt (*De regia potestate et papali*), hg. Fritz Bleienstein, Stuttgart: Klett 1969, S.110.23-111.01.]

1674Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.104 f.; Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.151.

1675Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.242; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.540; Scholz, R.: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, a.a.O., S.449 ff.

1676Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, a.a.O., S.82 ff.

deren Verwirklichung ausgestattet.<sup>1677</sup> Dennoch ist auch *De regia potestate et papali* ein mittelalterlicher Traktat und Jean Quidort ein mittelalterlicher Denker, der sich nicht über den vorgegebenen Rahmen seiner Epoche erhob. War der kirchliche Aufgabenbereich auch präzise vom weltlichen getrennt und nur mit moralischer Autorität, nicht aber mit einer juristischen und damit weltlich wirksamen Sanktionsgewalt ausgestattet, so betrachtete Johannes doch weiterhin beide Gewalten als direkt von Gott gestiftet und damit auch zur kooperativen Zusammenarbeit aufeinander verwiesen.<sup>1678</sup>

### 3.2.3.3 Die nominalistische Revolution

Die enge Verbindung zwischen dem Glauben an Gott und der Vernunftkenntnis desselben war in der betrachteten Epoche jedoch keineswegs unumstritten. Denn mit der großartigen Synthese von aristotelischem und augustinischem Gedankengut bei Thomas von Aquin war schließlich nicht der Gipfelpunkt dieser Problemstellung erreicht. Bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts trieb Petrus Abaelard (1079-1142) das *credo ut intelligam* des Anselm von Canterbury auf die Spitze und formulierte als Grundlage seiner Theologie das genau entgegengerichtete Prinzip: *nihil credendum nisi prius intellectum*.<sup>1679</sup> Während zuvor eine auf sich allein gestellte Vernunft als blind und ohnmächtig gelten musste, erst durch den Glauben geführt zur Erleuchtung beitragen konnte, da sie dem Menschen ja eben zu diesem Zweck gegeben wurde,<sup>1680</sup> wurde die Vernunft in dieser Auffassung nun umgekehrt als absolut konstitutiv für jegliche Form des Glaubens gesetzt. Wenn man der Vernunft nun aber das Potential einräumt, das Wesen von Welt, Mensch und Gott erklären und anhand notwendiger Gesetzmäßigkeiten schematisieren zu können, lässt sich in der Tat die Frage stellen, inwiefern eine solche Philosophie noch christlich zu nennen ist oder ob sie nicht vielmehr einen heidnischen Gottesbegriff beschreibt. Die Annahme, durch Interpretation der eine göttliche Ordnung widerspiegelnden Welt zu belastbaren Aussagen über diese und über die Stellung und das Ziel des Menschen in ihr gelangen zu können, engte die Gottesvorstellung auf eine Art aristotelischen „unbewegten Bewegten“ ein, dessen Handeln selbst den Notwendigkeiten der Vernunft unterworfen sei. Insbesondere bei den arabischen Kommentatoren lässt sich diese Tendenz zum Necessitarismus in der aristotelischen Naturphilosophie feststellen. Damit allerdings sahen insbesondere Theologen wie Johannes Duns Scotus (um 1266-1308) und Wilhelm von Ockham (um 1285-1347), die dem Nominalismus zuzuordnen sind, im frühen 14. Jahrhundert eine unzulässige Beschränkung der göttlichen Allmacht. Diese zeichne sich doch gerade dadurch aus, dass der Herr in seiner Schöpfungsgewalt an keinerlei Vernunftnotwendigkeiten gebunden sei, sondern allein aus seiner Freiheit heraus die Welt aus dem Nichts erschaffen habe.<sup>1681</sup> Die Quelle allen Rechts stelle also nicht die Vernunft (*ratio*), sondern vielmehr der Wille (*voluntas*) Gottes dar.<sup>1682</sup> Dieser theologische Streit, inwiefern eine harmonische Synthese von Wissen und Glauben beziehungsweise, ausführlicher, zwischen Wissen durch Vernunftkenntnis und Wissen durch Offenbarung gefunden werden könne, spiegelt sich in den Pariser Verurteilungen von 1277 wider – und natürlich, in einem nicht-christlichen Kontext, in der Reaktion der Aschariten und al-Ghazālīs auf die Versuche muslimischer Philosophen, das islamische Gottesbild mit der griechischen Weisheit zu verbinden.<sup>1683</sup> Die Konsequenzen dieses ursprünglich theologischen Konflikts sollten sich allerdings – was freilich nicht ungewöhnlich für eine tief durch den Gottesbezug geprägte Epoche ist – nicht auf innerkirchliche Fragestellungen beschränken, sondern ein ganzes Weltbild problematisieren. Eingebettet war diese Kontroverse in den Universalienstreit, in welchem die scheinbar gänzlich theoretische Frage diskutiert wurde, inwiefern Allgemeinbegriffen eine ontologische Existenz

<sup>1677</sup>Bleienstein, F.: „Einführung“, in: Johannes Quidort von Paris: *Über königliche und päpstliche Gewalt*, Stuttgart 1969, S.40; Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.199.

<sup>1678</sup>Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, a.a.O., S.91 ff.

<sup>1679</sup>Kobusch, T.: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, München 2011, S.36 f. Das Zitat wird Petrus Abaelard zugeschrieben, kann aber in diesem Wortlaut nicht nachgewiesen werden. Inhaltlich ähnlich findet es sich in: Abaelard, *Theologia Scholarium* II, 28-31.

<sup>1680</sup>Cassirer, E.: *Vom Mythos des Staates*, a.a.O., S.127.

<sup>1681</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.274 f., 278; Flasch, K.: *Aufklärung im Mittelalter?*, Mainz 1989, S.82.

<sup>1682</sup>Verdross, A.: *Abendländische Rechtsphilosophie*, a.a.O., S.79.

<sup>1683</sup>Vgl. oben, Kapitel 3.2.3.2.1, S.212-213.

zugeschrieben werden könne oder ob es sich bei diesen nur um Konstruktionen des menschlichen Verstandes handle.<sup>1684</sup>

Der philosophisch-theologische Ausgangspunkt eines Thomas von Aquin, mit dem sich die nominalistischen Denker konfrontiert sahen, beinhaltet eine stark teleologische Komponente. Er schließt vom Sein auf das Sollen: das, was in der Natur angelegt ist, soll gleichzeitig auch so und nicht anders sein, da es von Gott in seiner unermesslichen Güte und Vernunft eben in dieser Gestalt erschaffen worden sei. Demzufolge ist alles Seiende, insofern es Sein ist, dadurch gleichzeitig auch gut<sup>1685</sup> – und durch den Menschen als solches auch zu erkennen und zu verstehen.<sup>1686</sup> Dabei scheint Thomas davon auszugehen, dass Gott gleichzeitig mit einer bestimmten Ordnung auch eine zu dieser passende Vernunft und Gerechtigkeit stiftet, so dass er ebenso einen anderen, aber gleichermaßen gerechten und vernünftigen Kosmos zu erschaffen in der Lage wäre. Das Faktum der Schöpfung sei damit nicht auch eine vorgegebene Notwendigkeit, sondern allein auf den göttlichen Willen zurückzuführen, wobei sich Gott allerdings mit dem Akt der Schöpfung an das damit einhergehende Gesetz binde.<sup>1687</sup> An diesem Punkt dürfte die Differenz zu einem Denker wie Duns Scotus nicht unüberwindbar sein, der die Tatsache der Erfahrung, dass etwas auch anders hätte sein können als es ist, auf eine erste Ursache zurückführt, die ihrerseits keiner Notwendigkeit unterliegen dürfe. Denn nur dann, wenn diese erste Ursache als Freiheit nur sich selbst eine Ursache ist, sei die Existenz von Einzeldingen möglich, die ihrerseits nicht notwendig sind, sondern auch anders oder gar nicht hätten sein können. Jedes Geschaffene aber sei kontingent, es hätte also gleichermaßen auch sein Gegenteil geschaffen werden können; diese Aussage gelte für alles Geschaffenes, dementsprechend ebenfalls für die Welt.<sup>1688</sup> Dass die Welt nun aber so ist, wie sie sich tatsächlich präsentiert, gehe auf den Willen Gottes zurück. Es gebe für die vorfindbare Existenz dieser Welt keine andere Begründung als die, dass der Wille eben Wille sei – die Welt bestehe primär nicht deswegen und sei nicht primär deswegen gut, weil sie eine vernünftige Ordnung abbilde, sondern vielmehr deswegen, weil Gott sie so wollte, *quia voluit*.<sup>1689</sup> Die Kluft zwischen dem Willen und der naturnotwendigen Vernunft überbrückt Duns Scotus dadurch, dass er die möglichen Ideen, die Gott verwirklichen könnte, als in dessen Intellekt bereits vorhanden annimmt. Welche dieser Möglichkeiten Gott schließlich in seiner Schöpfung aktualisiert, sei seinem Willen überlassen. Dabei stimme dieser aber mit der Güte überein, insofern sei gerade dasjenige kontingent Geschaffene gut, das von Gott gewollt wurde und weil es von Gott gewollt wurde.<sup>1690</sup> Denn schließlich ist der christliche Gott der Gott der Liebe und der Freiheit und dürfe nicht zum griechischen Gott der Notwendigkeit degradiert werden.<sup>1691</sup> Eine Verpflichtung dazu, genau dieses mögliche Set aus einer unendlichen Zahl an Alternativen zu wählen, bestehe für Gott gleichwohl nicht.<sup>1692</sup> Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus nähern sich einander in ihren Auffassungen also durchaus

1684Vgl. dazu: Aris, M.-A.: s.v. Universalienstreit, TRE 34, S.340-354.

1685Thomas von Aquin, SCG III, 7, 8: „Omne igitur quod est, quocumque modo sit, inquantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.“ Vgl. dazu oben, S.216, Fn. 1605 f.

1686Dies im Unterschied zum pädagogischen Charakter der *providentia* bei Boethius, vgl. oben, S.159, Fn. 1187.

1687Thomas von Aquin, STh I, q.25, a.5, co.: „Sed supra ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. [...] Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae, nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, [...] non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. [...] Sed divina bonitas est finis improporcionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit.“ Vgl. dazu oben, S.216, Fn. 1603: „Deus autem sibi ipsi est lex.“

1688Duns Scotus, Ord. I, dist. 2, p. 1, qu. 1-2, n. 86 [Vat. V 2: 178, zit. n. Böckenförde 2006: 278]: „non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit“.

1689Duns Scotus, Ord. I, dist. 8, p. 2, qu. un., n. 299 [Vat. IV: 325, zit. n. Böckenförde 2006: 279]: „et ideo huius 'quare voluntas voluit' nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas“.

1690Duns Scotus, Ord. III, dist. 19, qu. un., n. 9 [Vivès XIV: 720, zit. n. Böckenförde 2006: 280]: „Omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non converso.“

1691Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.278 ff.

1692Gilson, É.: *Johannes Duns Scotus*, Düsseldorf 1959, S.335.

an, dieser ausgehend von der *voluntas*, jener von der *ratio*.<sup>1693</sup> Etwa ein Jahrhundert später lässt sich bei Jean Gerson (1363-1429) ein Standpunkt finden, welcher der aus der *Summa Theologiae* entnommenen Auffassung beinahe vollkommen entspricht, dabei aber explizit den theologischen Voluntarismus als Prämisse einarbeitet. Die Frage nach dem Guten lasse sich nur auf den göttlichen Willen zurückführen. Eine andere Entscheidung Gottes wäre verbunden mit einer gleichzeitigen Änderung der ethischen Prinzipien: nicht die geforderte Handlung, sondern vielmehr das, was zuvor als gut bezeichnet werden konnte, müsste von nun an als schlecht klassifiziert werden.<sup>1694</sup>

Dennoch bleibt eine grundsätzliche Konfliktsituation bestehen: Inwiefern können die Philosophie und insbesondere die Metaphysik gültige Aussagen über die Frage nach dem Seienden und dessen Güte treffen, wo liegen die Grenzen ihrer Erkenntnisfähigkeit? Duns Scotus kritisiert dabei auch weniger direkt Thomas von Aquin, sondern hauptsächlich den durch arabische Aristoteles-Kommentatoren in den Kernbestand der christlichen Theologie eingeführten kosmologischen Necessitarismus, welcher Natur und Welt nicht als durch den freien Entschluss Gottes erschaffen betrachtete, sondern naturgesetzliche Notwendigkeiten unterstellte, denen letztlich auch Gott unterworfen war.<sup>1695</sup> Einer solchen Auffassung zufolge könne Gott nur das schaffen, was vernünftig sei, werde damit aber zu einem Knecht oder Handlanger einer übergeordneten Vernunft reduziert. Das entspricht, wie gezeigt werden konnte, sicher nicht dem Gottesbild eines Thomas von Aquin, wenn auch manche seiner Lehrsätze in den Pariser Verurteilungen mit diesem Vorwurf unter kirchliche Ächtung gestellt wurden und gegen den *doctor ecclesiae* selbst posthum ein Prozess eröffnet wurde.<sup>1696</sup> Von einer absolut gültigen *lex aeterna* als ewigem Weltordnungsplan kann Duns Scotus im Gegensatz zum Aquinaten aber theoretisch nicht mehr ausgehen, da das Attribut der Ewigkeit Gott allein zukomme und alles Geschaffenes, auch eine durch die liebende göttliche Freiheit nach den Maßstäben der Vernunft geschaffene Welt, kontingent sei. An die Stelle der *lex aeterna* tritt damit der göttliche Gesetzgeber, der *legislator aeternus*. Wenn Duns Scotus nun davon spricht, dass die allgemeinen Gesetze nicht durch einen dem göttlichen Willen vorausgehenden Intellekt, sondern ausschließlich durch den Willen selbst festgelegt wurden, redet er aber wie beschrieben noch keiner willkürlichen Despotie das Wort.<sup>1697</sup> Er unterscheidet diesbezüglich zwischen Gottes *potentia absoluta*, der uneingeschränkten Allmacht, die ihre Grenze nur im logischen Widerspruch findet, und der *potentia ordinata*, mit welcher Gott die für die tatsächlich existierende Welt gestiftete Ordnung aufrechterhält. Über den Nexus der göttlichen Liebe verbindet Duns Scotus die *potentia absoluta* mit der kontingenten *potentia Dei ordinata*. Zwar hätte sich Gott für jede beliebige Ordnung entscheiden können, er habe aber genau diesen nach vernünftigen Regeln organisierten Kosmos erschaffen, weil der göttliche Wille schließlich einen absolut guten Willen darstelle und der Schöpfer daher freiwillig eine der Erlösung des sündigen Menschen dienliche Ordnung wähle.<sup>1698</sup> Gesetze können somit weiterhin durch den Gebrauch der Vernunft erkannt werden, es lasse sich aber nicht mehr deren Notwendigkeit, sondern lediglich deren Möglichkeit folgern; sie gehören nicht einer *potentia absoluta*, sondern lediglich einer *potentia ordinata* an. Geltung erhalten sie erst durch den göttlichen Willen, ihre anderen Qualitäten müssen im Vertrauen auf die gütige Liebe und die Weisheit des Herrn unterstellt werden. Denn dieses Gebot zur Gottesliebe seitens des Menschen und die im göttlichen Wesen enthaltene unendliche Güte charakterisiert Duns Scotus als einziges, ausnahmslos und mit Notwendigkeit geltendes natürliches Gesetz; dieses sei nicht einmal im Sinne der *potentia absoluta* diskutabel.<sup>1699</sup>

<sup>1693</sup>Vgl. dazu oben, S.216, Fn. 1603, insb. STh I, q.21, a.1, ad 2: „impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est.“

<sup>1694</sup>Gerson, J.: De consolatione theologiae II, 1; 147 A: „Res ad extra bonae sunt, quia Deus vult eas tales esse; adeo quod si vellet eas vel non esse vel aliter esse, id quoque jam bonum esset“; vgl. Connolly, J. L.: *Jean Gerson, reformer and mystic*, Louvain 1928, S.353. Diese These ist aus einer christlichen Position vollständig plausibel, da die göttliche Allmacht definitionsgemäß mit seiner Allgüte einhergehen muss; die Macht, eine ungerechte Welt zu schaffen, hätte Gott in diesem Verständnis jedoch nicht. Zur Interpretation von Thomas von Aquin, vgl. oben, S.227, Fn. 1687.

<sup>1695</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.278.

<sup>1696</sup>Emery, K. / Speer, A.: „After the Condemnation of 1277“, in: Aertsen, J. et al. (Hg.): *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin 2001, S.5 f.

<sup>1697</sup>Duns Scotus, Ord. I, dist. 44, qu. un., n. 6 [Vat. VI: 365, zit. n. Böckenförde 2006: 285]: „Leges aliquae generales, rectae de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut praecedat actum voluntatis divinae.“

<sup>1698</sup>Dettloff, W.: s.v. Duns Scotus/Scotismus I, TRE 9, S.227 f.

<sup>1699</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.284 ff.

Während Duns Scotus in seinem voluntaristischen Verständnis noch von einer Welt ausgeht, die Gott zwar in absoluter Freiheit geschaffen habe, die danach aber gemäß der Gesetzmäßigkeiten kontingenter Zweitursachen, mithin der Naturgesetze, verlaufe, wird die systematische Trennung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* durch den Franziskanermönch Wilhelm von Ockham radikalisiert. Um das Konzept der göttlichen Allmacht zu wahren, löst er in konsequenter Fortführung der scotistischen Theorie die beiden Verknüpfungen auf, durch welche diese noch an die thomistisch-aristotelische Tradition gebunden war. Zum einen stellt er das Axiom des liebenden Gottes in Frage. Aus der Perspektive der *potentia absoluta* hätte Gott ohne weiteres auch den Hass gegen den Schöpfer anstatt, wie tatsächlich im Rahmen der *potentia ordinata* geschehen, der Gottesliebe gebieten können.<sup>1700</sup> Gleichzeitig löst Ockham zum anderen Gott aber auch von jeglicher Bindung an eine bereits geschaffene Ordnung. Gott hätte nicht nur eine ganz andere Welt schaffen können, er sei aufgrund seiner Omnipotenz auch immer in der Lage, ohne die Wirkung einer Zweitursache deren Effekt hervorzubringen. Er könne „jederzeit das Feuer nicht warm, sondern kalt machen lassen“<sup>1701</sup> oder, wie die im Alten Testament geforderte Opferung Isaaks belege, seine einmal gesetzte Ordnung beliebig durchbrechen. Sofern Gott nichts offenkundig Widersprüchliches – die Bindung an die mathematischen und logischen Wahrheiten hintergeht selbst Ockham also nicht, diesen Schritt wagte erst Descartes<sup>1702</sup> – zu vollbringen wünsche, vermöge er schlicht alles; die *potentia absoluta* muss in diesem Sinne nicht als ein Widerspruch, sondern als ein Oberbegriff zur *potentia ordinata* verstanden werden.<sup>1703</sup> Die göttliche Omnipotenz manifestiert sich also in doppelter Form: in der völligen Wahlfreiheit einerseits sowie andererseits in der Möglichkeit, alles widerspruchsfrei Denkbare auch in die Tat umzusetzen.<sup>1704</sup> Durch diese Überbetonung der Allmacht gegenüber der grenzenlosen Güte als Wesensmerkmal Gottes wird jede Schöpfung nicht nur kontingent, sondern aus einer menschlichen Perspektive tatsächlich willkürlich. Sie lässt zwar nicht den logischen, das heißt gleichzeitigen, wohl aber den inhaltlichen Widerspruch in der zeitlichen Abfolge zu. Damit wird die Vorstellung der Welt als einem System von in sich notwendigen Verknüpfungen sowie die Annahme verpflichtender und der Natur immanenter Gesetzmäßigkeiten undenkbar.<sup>1705</sup> Man könne schließlich nicht erkennen, ob gerade die *potentia absoluta* oder *ordinata* eine Wirkung hervorbringt und, falls dies nach Maßgabe der *potentia ordinata* geschehe, dieser kausale Zusammenhang nicht bereits wieder aufgehoben worden sei. Wenn das Naturgesetz nun nicht mehr durch die Vernunft vermittelt, sondern zu einer rein positiven Anordnung Gottes reduziert wird, entfällt zugleich auch die in der aristotelischen Naturauffassung des Mittelalters angenommene teleologische Fundierung der Ethik. Wenn eine Umkehrung der sittlichen Ordnung ohne

1700Rohls, J.: *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1999, S.223.

1701Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.505.

1702Perler, D.: *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt 1996, S.178 ff.; Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.114. Descartes, R.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 6. Erwiderung, Hamburg 1994, S.374: „Es wäre widersprechend, anzunehmen, daß Gott nicht stets in Beziehung auf alles, was geschehen ist oder je geschehen wird, indifferent gewesen sei. Denn man kann sich kein Gutes oder Wahres, oder auch was man glauben, tun oder unterlassen muß, ausdenken, dessen Idee im göttlichen Verstande gewesen, bevor sein Willen sich entschlossen, zu bewirken, daß es so wäre. [...] Denn er hat z. B. nicht darum gewollt, daß die Welt in der Zeit geschaffen werde, weil er gesehen hat, dass es so besser sein werde, als wenn sie von Ewigkeit her geschaffen worden wäre; auch hat er nicht gewollt, daß die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei Rechten seien, weil er erkannt hat, daß das nicht anders möglich war, usw. Sondern ganz im Gegenteil: weil er gewollt hat, daß die Welt in der Zeit geschaffen werde, darum ist es so besser, als wenn sie von Ewigkeit her geschaffen worden wäre, und weil er gewollt hat, daß die drei Dreieckswinkel notwendig gleich zwei Rechten sind, darum ist jetzt dies wahr und kann gar nicht anders sein und ebenso steht es in allen übrigen Fällen.“

Vgl. auch Descartes' Brief an Mersenne vom 15. April 1630 (AT I, 145): « Ne craignés point, ie vous prie, d'assurer & de publier par tout, que c'est Dieu qui a establi ces lois en la nature, ainsy qu'un Roy establist des lois en son Royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si nostre esprit se porte a la consyderer, & elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsy qu'un Roy imprimerait ses lois dans le coeur de tous se sugets, s'il en auoit aussy bien le pouvoir. »

1703Leff, G. / Leppin, V.: s.v. Ockham/Ockhamismus, TRE 25, S.9 f.; Schröcker, H.: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Berlin 2003, S.47 f.

1704Beckmann, J. P.: *Wilhelm von Ockham*, München 1995, S.36 f. Die ockhamsche *duplex potentia* (Opus nonaginta dierum, c. 95 [OPol 1963, II: 725.376-377]: “in Deo esse duplicem potentiam, scilicet absolutam et ordinatam”) erfüllt nur in diesem Verständnis den beabsichtigten Sinn, vgl. Schröcker, H.: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, a.a.O., S.44 f.

1705Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, a.a.O., S.120 f.; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.301 f.

innere Widersprüche allein aufgrund der absoluten Macht Gottes möglich wäre, kann das Sittengesetz als aufgehoben betrachtet werden.<sup>1706</sup>

Die unmittelbaren theologischen Konsequenzen dieser Destruktion sind gleichwohl eher als marginal aufzufassen, da auch für Wilhelm von Ockham göttlicher Wille und göttliche Vernunft nur auf spekulativer Ebene, nicht aber praktisch auseinandertreten.<sup>1707</sup> Deutlich bemerkenswerter sind die Konsequenzen für Weltbild und Wissenschaft, die durch die theoretisch entschlossen entfaltete Vorstellung eines streng voluntaristischen Gottes bewirkt wurden. Mit der Betonung der Allmacht Gottes und den damit verbundenen Implikationen hatte die voluntaristische Theologie „den Glauben an die Erkennbarkeit der Welt“<sup>1708</sup> zerstört und „das essentielle Band zwischen dem Naturrecht und der Menschennatur durchgeschnitten“<sup>1709</sup>. Der Gedanke eines sich selbst verpflichtenden Gottes, der sich also selbst Gesetz ist, oder gar die Annahme einer über Gott stehenden notwendigen Vernunft mussten für Ockham die göttliche Omnipotenz massiv einschränken. Dass die Annahme eines verlässlichen Systems von Sekundärsachen mit der Idee eines allmächtigen Gottes nicht vollständig vereinbar war, stellte bereits in der arabischen Philosophie einen wesentlichen Konfliktherd dar; man kann in diesem Zusammenhang unter Umständen sogar davon ausgehen, dass der muslimische Kalām die christliche Theologie zumindest indirekt beeinflusst haben könnte.<sup>1710</sup> Über zwei Jahrhunderte nach dem Disput zwischen ascharitischer und mutazilitischer Lehre rückte nun auch im christlichen Westen diese Differenz zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* unverrückbar in den Mittelpunkt. Durch den Verzicht auf eine Synthese von Offenbarung und Vernunft, die für die thomatische Doktrin noch ganz wesentlich war und deren prinzipielle Trennung bei Duns Scotus über die göttliche Qualität der liebenden Güte zumindest nachträglich aufgehoben wurde, wurde die Idee eines vorgegebenen und durch die Vernunft erkennbaren Gesetzes vollständig destruiert und damit der Welt jeder rationale Zusammenhang genommen.<sup>1711</sup>

Wenn Gott seine *potentia ordinata* nach Gutdünken suspendieren und generell nach Belieben schaffen und vernichten kann, ist ein gesichertes und tragfähiges vernünftiges Wissen über die Welt nicht möglich. Erkenntnistheoretisch kann Ockham damit ausschließlich von extra-mental Einzeindingen ausgehen. Er muss die ontologische Existenz von Allgemeinbegriffen, den Universalien, als objektiven Ideen und damit deduktiven Abbildern einer gültigen Ordnung in einer solchen „Welt durchgängiger Singularität“<sup>1712</sup> ablehnen; in diesem Sinne kann Ockham als Nominalist bezeichnet werden. Er diskreditiert jenes Allgemeine aber dennoch nicht als nutzlosen *flatus vocis*, sondern akzeptiert dieses weiterhin als den Gegenstand jeder wissenschaftlichen Betrachtung. Allerdings stellen dergestalt verstandene Universalien nur abgeleitete Konstruktionsschemata dar, durch welche die unter ontologischen Gesichtspunkten primären und ausschließlich existierenden Individuen in Kategorien gegliedert werden können und somit ein Zugang zur Welt ermöglicht wird. Allgemeinbegriffe stellen nach diesem Verständnis lediglich situative, durch die Vernunft gebildete Gruppen dar, die Gemeinsamkeiten in den Einzeindingen zu erkennen helfen; die platonische Formel der *universalia ante res* wird durch die Vorstellung der *universalia post res* umgekehrt. Wissenschaft betrachtet also nicht die ontologisch existierenden Dinge selbst, sondern immer nur Begriffe von diesen.<sup>1713</sup> Dabei gilt es aber immer den wesentlichen Grundsatz des ockhamschen Denkens zu berücksichtigen: „Deus nullius est debitor“<sup>1714</sup> – Gott schuldet dem Menschen nichts, auch keine in sich stimmige Realität. Insofern kann eine solche Art der Welterklärung immer nur vorläufig und hypothetisch sein, da zum einen nie sichere Aussagen über die Funktionsweise der *potentia*

<sup>1706</sup>Kobusch, T.: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, a.a.O., S.424; Rohls, J.: *Geschichte der Ethik*, a.a.O., S.223.

<sup>1707</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.301.

<sup>1708</sup>Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.85.

<sup>1709</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.88.

<sup>1710</sup>Vgl. oben, Kapitel 3.2.3.2.1, S.213, Fn. 1580. Zum Einfluss des Kalām, vgl. Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.397; Courtenay, W. J.: „The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism“, in: *HTR* 55 (1973), S.77-94.

<sup>1711</sup>Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.22; Borkenau, F.: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, a.a.O., S.37.

<sup>1712</sup>Beckmann, J. P.: s.v. Universalienstreit, TRE 34, S.346. Vgl. auch: Heinzmann, R.: *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, S.245.

<sup>1713</sup>Verdross, A.: *Abendländische Rechtsphilosophie*, a.a.O., S.79.

<sup>1714</sup>Wilhelm von Ockham, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, q. V (OT VII, 45, 17).



*ordinata* getroffen werden können, zum anderen die Welt durch einen göttlichen Handstreich jederzeit und grundlos in ihren Grundfesten erschüttert und nachhaltig vernichtet werden könnte. Erkenntnis könne es mithin immer nur von konkreten Gegenständen geben.<sup>1715</sup> Ausgehend von dieser Überzeugung lässt sich auch das wissenschaftstheoretische Prinzip von Ockhams Rasiermesser (*Occam's razor, novacula Occami*) verstehen, das allerdings erst im 17. Jahrhundert so benannt wurde: Wenn Universalien dem begrenzten menschlichen Verstand bei einer Strukturierung der Welt behilflich sein können, dann entfernt man sich mit jedem zusätzlichen Abstraktum doch ein Stück weiter von der Wirklichkeit, die schließlich nur den extra-mental Einzelfdingen zukomme. Daraus begründet sich das Sparsamkeitsprinzip, Entitäten nicht über das Notwendige hinaus zu vermehren – *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.<sup>1716</sup>

Dieses Weltbild ist dadurch gekennzeichnet, dass Gott als Schöpfer auf jegliche Selbstbindung verzichtet, somit „auf keine Konsequenz seiner Manifestationen festgelegt werden kann“<sup>1717</sup> und überdies den zum „Objekt göttlicher Caesarenlaune“<sup>1718</sup> reduzierten Menschen ohne irgendwelche Ungerechtigkeit vernichten kann.<sup>1719</sup> Es ist auch und gerade im Zusammenspiel mit den real existierenden Rahmenbedingungen zu verstehen, dass ein solches Weltbild, in welchem das Vertrauen in das ewige Seelenheil nicht mehr gleichbedeutend war mit dem Vertrauen in die Konsistenz des diesseitigen Daseins, die massiv davon abweichende Vorstellung der strukturellen Präsenz Gottes in der allgemeinen Seinsordnung ablösen konnte. Europa war im frühen 14. Jahrhundert konfrontiert mit dem Schwarzen Tod, der großen Pandemie von 1347 bis 1353, der auch Ockham selbst zum Opfer fiel. Zudem war es geprägt durch den Hundertjährigen Krieg (1337-1453) der beiden Großmächte England und Frankreich und dem daraus resultierenden Zusammenbruch des mittelalterlichen Feudalsystems.<sup>1720</sup> Verstärkt wurde diese ökonomische Depression durch die einsetzende „kleine Eiszeit“, die für einen Rückgang des landwirtschaftlichen Ertrags verantwortlich zeichnete. Die von Herfried Münkler vertretene These, eine mit diesen Entwicklungen einhergehende Erschütterung des Weltvertrauens habe einen fruchtbaren Nährboden für die dargestellten theologischen Entwicklungen geboten, erscheint nicht abwegig.<sup>1721</sup> Der im Bereich der Erkenntnistheorie entwickelten nominalistischen Auffassung, dass Universalien keine eigene ontologische Existenz besitzen, sondern das Ganze erst als Aggregat der Einzelfdinge real werde, entspricht damit gleichzeitig ein Zerfall der traditionellen sozialen Strukturen. Während der Universalienrealismus der Scholastik Ausdruck des Bewusstseins ist, dass überindividuellen Gemeinschaften die primäre Realität zukomme und Individuen in erster Linie durch ihren Anteil an dieser Gesamtordnung existieren können, tritt im Nominalismus der Wandel eines *Gemeinschaftsbewusstseins* in ein *Gesellschaftsbewusstsein* zu Tage.<sup>1722</sup> In der Auflösung der engen Verbindung von *fides* und *ratio* weisen die Schriften Ockhams bereits über das Mittelalter hinaus und kündigen die Neuzeit an.<sup>1723</sup>

Mit dieser unmittelbaren Zerstörung des vorherrschenden Weltbildes durch diese nominalistische Revolution ging allerdings auch ein Wiederaufbau einher. Der Mensch konnte die Trümmer der alten Weltvorstellung nutzen, um das stabile Fundament für einen veränderten Zugang zu seiner Umwelt zu errichten. So wurden in Ockhams erkenntnistheoretischen Schriften bereits wesentliche Erkenntnisse des abendländischen Kritizismus und das für die moderne Wissenschaftstheorie maßgebliche Prinzip der Falsifikation vorweggenommen, so dass, wenngleich sicherlich nicht beabsichtigt, der Weg zu einer kritischen und empirischen Naturwissenschaft eröffnet wurde.<sup>1724</sup> Da die voluntaristische Gottesvorstellung mit einem konsequenten *quia Deus voluit* auf die Frage nach den Ursachen für die Existenz genau dieser Welt antwortete und damit jegliche deduktive Ableitungen aus der natürlichen Struktur obsolet machte, war die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt auf das erkennende Subjekt zurückverwiesen. Dies kann

1715Flasch, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.454; Pieper, J.: *Scholastik*, a.a.O., S.203 f.

1716Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.23.

1717Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, a.a.O., S.121.

1718Stadelmann, R.: *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, Halle 1929, S.32.

1719Vgl. Wilhelm von Ockham, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, q. V (OT VII, 45, 17): „Deus nullius est debitor nisi quia sic ordinavit; de potentia tamen absoluta potest facere contrarium cum creatura sine omni iniuria.“

1720Strayer, J. P.: *Die mittelalterlichen Grundlagen des modernen Staates*, a.a.O., S.53 ff.

1721Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.86; Goldstein, J.: *Nominalismus und Moderne*, Freiburg 1998, S.98; Cantor, N. F.: *The Civilization of the Middle Ages*, a.a.O., S.481 ff.

1722Martin, A. v.: *Geist und Gesellschaft*, a.a.O., S.60.

1723Pieper, J.: *Scholastik*, a.a.O., S.200 ff.

1724Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.84; Dempf, A.: *Sacrum Imperium*, a.a.O., S.506 f.

durchaus als Vorläufer von Descartes' methodischem Zweifel verstanden werden, auch wenn dieser, um die Allgüte Gottes theoretisch schlüssig aufrechterhalten zu können, einen *genius malignus* einführte, auf den sich die Verwirrungen zurückführen ließen.<sup>1725</sup> Erst dadurch, dass das Subjekt durch die Destruktion einer vorgeordneten und verlässlichen Gesetzmäßigkeit der Welt in diese ultimative Ungewissheit gestoßen wurde, eröffnete sich die Möglichkeit einer sich selbst erhaltenden Natur aus eigener Kraft, die nicht auf eine göttlich begleitende Kausalität angewiesen war und deren vorläufige Erkenntnis nicht mit ethisch-normativen Komponenten überlagert war. Zweifelsohne wollte der Nominalismus die Natur und die Existenz Gottes keineswegs verwerfen, er konnte die irdische Welt konsequenterweise aber von den göttlichen Erscheinungen entkoppeln und ihre Gesetze als unabhängig von einer teleologischen Ordnung des Universums betrachten. Die Naturwissenschaften und dabei insbesondere die Physik sowie die Astronomie sollten sich so mittelfristig von jeder störenden Transzendenz, die nur Denkwege in durch die Theologie autoritär vorgegebenen Bahnen erlaubte, emanzipieren und eine weltimmanente Gesetzmäßigkeit konstruieren.<sup>1726</sup> Für diesen lange anhaltenden Konflikt seien beispielhaft die Debatten um das kopernikanische System und dabei insbesondere der Prozess gegen Galileo Galilei 1633 genannt.

Wenn ohne die Möglichkeit der Erkenntnis oder überhaupt der Existenz von Universalien auch die Möglichkeit einer in der geschaffenen Natur enthaltenen und durch Vernunft oder Offenbarung erkennbaren teleologischen Struktur ausgeschlossen wurde, hatte dies letztlich auch sehr praktische Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt. Dieser Bezug zwischen erkenntnistheoretischen, theologischen und politischen Ideen lässt sich besonders gut an Wilhelm von Ockhams Biographie illustrieren. Zunächst widmet sich der Franziskanermönch bis 1324 in England der Philosophie und der Theologie. Nachdem er sich aufgrund seiner theologisch umstrittenen Thesen – sein Orden wurde unabhängig von der gegen Ockham formulierten Anklage wegen des streng vertretenen franziskanischen Armutsideals und dem damit einhergehenden Angriff auf die Prunksucht der katholischen Kirche von Papst Johannes XXII. der Ketzerei bezichtigt – von 1324 bis 1328 vor einer päpstlichen Kommission in Avignon verantworten musste, ließ er sich am Münchener Alten Hof des Kaisers Ludwig IV. des Bayern nieder, wo er bis zu seinem Tode im Jahre 1347 vorrangig politische Streitschriften zum richtigen Verhältnis der beiden Universalgewalten verfasste.<sup>1727</sup> Dabei nahm er bei der Frage nach der Herkunft des *imperium* neben den Alternativen Papst und Gott mit dem Volk aber noch explizit einen dritten möglichen Ursprung auf. Die voluntaristische Gottesvorstellung und die als unmöglich unterstellte Erkennbarkeit der Welt, die Ockham in seinen philosophischen und theologischen Schriften vertreten hatte, wirkten sich unmittelbar auf seine politischen Konzeptionen aus. Der päpstliche Anspruch auf Suprematie sei alleine schon deshalb usurpatorisch, weil er den göttlichen Willen der kurialen Interpretation ausliefere und damit das grundlegende Prinzip der göttlichen Allmacht in unverträglicher Weise einschränke.<sup>1728</sup> Zwar legitimiere sich die weltliche Macht nicht aus sich selbst heraus, sondern sei weiterhin von Gott verliehen, dies aber nicht durch die Vermittlung des Papstes oder irgendeiner anderen Obrigkeit, sondern auf eine ganz bestimmte Art und Weise:

„Wenn nämlich gesagt wird, die kaiserliche Macht und überhaupt jegliche legitime Macht sei von Gott, so ist sie doch nicht von Gott allein, vielmehr ist eine bestimmte Macht von Gott durch Menschen. Derart ist auch die kaiserliche Macht: sie ist von Gott, aber durch Menschen.“<sup>1729</sup>

Indem Wilhelm von Ockham der Kurie die theologische Rechtfertigung entzieht, den Willen Gottes maßgeblich zu interpretieren, kann er auch auf die augustinische Vorstellung der Herrschaft als Ergebnis des Sündenfalls zurückgreifen; ein aristotelisch-naturrechtliches Legitimationsfundament, das über eine rein geschichtlich betrachtete Entwicklung des Staates hinausgehe, stand aufgrund der voluntaristischen Gottesvorstellung schließlich nicht mehr ohne weiteres zur Verfügung. Gott stelle insofern unstrittig die

<sup>1725</sup>Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.95 f.

<sup>1726</sup>Ebd., S.101; Borkenau, F.: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, a.a.O., S.38; Cobban, A.: *In search of humanity*, a.a.O., S.29.

<sup>1727</sup>Leff, G.: s.v. Ockham/Ockhamismus, TRE 25, S.7 f.; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.295.

<sup>1728</sup>Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.86.

<sup>1729</sup>III Dialogus II i, c. 26 [1994: 150]: „Quia cum dicitur, quod potestas imperialis et universaliter omnis potestas licita et legitima est a deo, non tamen a solo deo, sed quedam est a deo per homines. Et talis est potestas imperialis, que est a deo, sed per homines.“ Vgl. auch ebd., c. 27: „[...] quod Romanum imperium fuit primo institutum a deo, et tamen per homines scilicet per Romanos.“

Erstursache (*causa prima*) der weltlichen Herrschaft dar, er übertrage die Herrschaftsgewalt aber an die Einzelnen als einzigen ontologischen Realitäten. So wird die tatsächliche Herrschaft durch die Zweitursache (*causa secunda*) hervorgebracht, namentlich durch die Menschen, die kraft ihrer Freiheit die *potestas iure divino* an einen Herrscher übertragen. Dabei kann die Zweckbestimmung des Regiments nur noch innerweltlich erfolgen, da die Interpretation der göttlichen Ordnung zwangsläufig auch keinem weltlichen Herrscher oder dem Volk zustehen könne. Maßstab ist allein das *bonum commune*, über welches der Papst als einer der sakramentalen Heilungsvermittlung entzogenen Größe keine Weisungsbefugnis mehr besitzen kann. Über diesen Weg bezeichnet Ockham die Herrschaft der Heiden in ihren politischen Gemeinschaften auch postlapsarisch grundsätzlich als legitim.<sup>1730</sup> Mit derselben Argumentation – nach Ockhams Ansicht stellen sich ohnedies wesentliche Fragen für kirchliche wie staatliche Herrschaft auf eine analoge Art und Weise<sup>1731</sup> – lässt sich umgekehrt freilich auch die Selbständigkeit des *sacerdotium* in seinem Aufgabenbereich begründen, so dass eine strikte Unterscheidung der beiden Gewalten formuliert werden konnte. Gleichwohl bleibt auch Ockhams politische Theorie noch in einen theologischen Rahmen und nicht zuletzt in die Vorstellung der Christenheit als eines beide Gewalten umfassenden *corpus christianum* eingebettet. Dementsprechend bestehe weiterhin eine wechselseitige Hilfsverpflichtung, die für den Ausnahmefall gelten soll und, um eine willkürliche Usurpation der jeweils anderen Gewalt zu vermeiden, durch verschiedene Verfahrensregelungen abgesichert wurde.<sup>1732</sup> Grundsätzlich dürfte Wilhelm von Ockhams Beitrag zur Problematisierung eines bestehenden Weltbildes höher einzuschätzen sein als seine daraus abgeleitete politische Theorie. Er fiel doch wieder in das altbekannte und ungelöste Problem zwischen *sacerdotium* und *regnum* zurück, anstatt konsequent die Freiheit des Einzelnen von jeglicher Bevormundung zu entwickeln, die er mit der direkten Beauftragung der Individuen durch Gott zur Ausgestaltung weltlicher Herrschaft eigentlich bereits formuliert hatte.<sup>1733</sup> Man kann an dieser Stelle überdies erkennen, dass sich selbst bei einer strengen Abgrenzung der beiden Gewalten sowie der Absage an eine Einflussnahme auf den weltlichen Herrschaftsbereich im Namen des göttlichen Wortes immer wieder dieselben Konfliktlinien zwischen den beiden Gewalten ergeben konnten. Solange die Legitimität weltlicher Herrschaft auf einem theologischen Fundament stand, konnten dieser Basis erwachsende Auseinandersetzungen nicht endgültig vermieden werden. Die Auflösung des traditionellen Weltbildes leistete allerdings einen wesentlichen Beitrag zu einer neuen innerweltlichen Definition menschlicher Freiheit als einer solchen alternativen Grundlage.<sup>1734</sup>

### 3.2.3.4 Verarbeitung der nominalistischen Revolution

#### 3.2.3.4.1 Marsilius von Padua und ein Vorläufer der Volkssouveränität

Ebenso wie Wilhelm von Ockham suchte und fand auch Marsilius von Padua (um 1275 - um 1342) nach 1326 Schutz vor der bischöflichen Inquisition am Münchener Hof des deutschen Kaisers Ludwig IV. des Bayern. Im Gegensatz zu Ockham war Marsilius kein Theologe, sondern Arzt und kurzzeitig sogar Rektor der Artistenfakultät an der Pariser Sorbonne. Seine Bedeutung für die Entwicklung der politischen Theorie gründet sich im Wesentlichen auf seinen *Defensor pacis*, den Marsilius im Jahre 1324 als Reaktion auf die einige Jahre zuvor veröffentlichte *Monarchia* des Dante Alighieri (1265-1321), in welcher dieser einer imperialen Universalherrschaft das Wort redete,<sup>1735</sup> fertigstellte. Diese Hauptschrift des Paduaners darf als eine interessante Verbindung des scholastischen Aristotelismus und der nominalistischen Zersetzung des Naturrechts bewertet werden. Er argumentiert explizit auf dem Fundament der aristotelischen Philosophie und entwickelt eine prinzipiell auf der aristotelischen *Politik* beruhende Theorie des Staates, verzichtet in der Verarbeitung dieser Lehre aber radikal auf jegliche teleologische Orientierung an einem höheren,

<sup>1730</sup>Mantey, V.: *Zwei Schwerter – zwei Reiche*, Tübingen 2005, S.92 ff.; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.316.

<sup>1731</sup>Miethke, J.: „Ockhams politische Theorie“, in: Ockham, G. d.: *Dialogus*, Darmstadt 1994, S.223.

<sup>1732</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.319.

<sup>1733</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.564.

<sup>1734</sup>Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.24.

<sup>1735</sup>Vgl. dazu: Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, a.a.O., S.94-101.

religiösen Zweck. In systematischer Form stellt er stattdessen, so behaupten viele Interpreten, die Wirkursachen in den Mittelpunkt.<sup>1736</sup> So wurde Marsilius vermutlich nicht zu Unrecht als der „größte Staatsrechtler des Nominalismus“<sup>1737</sup> bezeichnet.

Bereits im einleitenden Kapitel zu seinem *Defensor pacis* stellt Marsilius von Padua den Zweck jeder weltlichen Herrschaft deutlich heraus: *pax seu tranquillitas*, Ruhe und damit gleichbedeutend Frieden.<sup>1738</sup> Ähnlich wie Thomas von Aquin betrachtet er den Menschen als ein Mängelwesen, der sich mit seinesgleichen eher in einem willentlichen Akt als aufgrund seiner natürlichen Disposition zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, um das eigene Überleben und erst davon abgeleitet das gute Leben zu sichern.<sup>1739</sup> Doch im Gegensatz zu Thomas, der noch die Hinordnung zu Gott und die Sorge um das ewige Seelenheil der Individuen als den höchsten normativen Zweck und als den letzten Orientierungsmaßstab der politischen Gemeinschaft postulierte, legt Marsilius alle Ableitungen aus einer vorgegebenen, erkennbaren und vernünftig auszulegenden Weltordnung beiseite. Es ist müßig darüber zu spekulieren, ob Marsilius nun tatsächlich die Wirkursachen des Gemeinwesens über dessen Zweckursachen stellte oder ob er nicht vielmehr den Zweck der staatlichen Organisation neu formulierte. Denn schließlich kann sich eine Staatslehre, die sich auf Aristoteles beruft, von einem „guten Leben“ nicht vollständig absehen, dieses „gute Leben“ hat bei Marsilius allerdings zweifelsohne eine wesentlich geringere inhaltliche Extension als noch bei seinen Vorgängern. Auf jeden Fall rückte die naturrechtlich begründete Teleologie, die in der aristotelisch-thomistischen Scholastik so präsent war, aus dem eigentlichen Blickfeld der Untersuchung. Er zweifelte keineswegs die christliche Grundlage des Gemeinwesens sowie die grundsätzlich notwendige Orientierung an Gott an, jedoch betrachtete er dies nicht als ein *politisches* Thema. Für Marsilius standen diesbezüglich wohl weniger grundsätzliche theoretische Erwägungen im Vordergrund. Vielmehr stellte er anhand der tatsächlichen Konflikte seiner Epoche fest, dass von der göttlichen Vorsehung nicht nur keine positive Wirkung auf den irdischen Frieden zu erwarten war, sondern der Streit um die richtige Auslegung des göttlichen Willens das Streben nach *pax seu tranquillitas* sogar gefährden musste. Zwar habe in der antiken Polis die Religion eine wichtige Funktion bei der Friedenssicherung übernommen, doch habe Aristoteles noch keinen Störfaktor wie die Institution des Papsttums gekannt. Diesen und dessen Anspruch auf äußere Herrschaftsrechte *ratione peccati* identifiziert Marsilius als den entscheidenden Grund für die fortwährenden Auseinandersetzungen.<sup>1740</sup> Während die Fragen nach Transzendenz und Jenseits innerhalb der Kirche beantwortet werden sollten, konnte sich die Organisation des weltlichen Gemeinwesens nur auf seinen wesentlichen Gegenstand beschränken: „propter vivere“ – um zu leben, um die eigene materielle Existenz der Menschen zu sichern. Wenn Marsilius gleichzeitig von „bene vivere“ spricht, dann ist das in einer ganz profanen Form ohne jeden theologischen Gehalt zu denken.<sup>1741</sup> Für die Ausgestaltung der politischen Gemeinschaft, die als vollständige *societas perfecta* aufgefasst werden darf, sei allein die menschliche Vernunft, nicht aber ein naturrechtliches oder göttliches Gesetz maßgeblich.<sup>1742</sup> Ziel der politischen Organisation ist nicht mehr die weltliche Verwirklichung eines göttlichen Heilsplans; der Staat dient nicht dazu, einen Rahmen für die irdische Pilgerschaft auf dem Weg zum Seelenheil schaffen. Legitimierende Grundlage des Gemeinwesens war nicht mehr die Auslegung der göttlichen Gebote, sondern die Erfordernisse für ein friedliches Zusammenleben seiner Mitglieder. Man kann im *Defensor*

1736Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.260; Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, a.a.O., S.112; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.551 f.; Gewirth, A.: *Marsilius of Padua. The defender of peace, Vol. I*, New York 1951, S.36 ff. Anders aber: Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.324 f.

1737Borkenau, F.: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, a.a.O., S.37.

1738Marsilius von Padua: *Defensor pacis* [DP], I, 1, §1, Hannover 1933 (MGH, Fontes iuris 7), S.2.

1739Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.114; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.552. Vgl. DP I, 4, §3 [1933: 17 f.]. Zum Menschen als Mängelwesen bei Thomas von Aquin, vgl. oben, S.219, Fn. 1626.

1740Wyduckel, D.: *Princeps Legibus Solutus*, a.a.O., S.112 f.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.552; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.328 f.; vgl. DP I, 19, §12 [1933: 135].

1741DP I, 4, §2 [1933: 16]: „propter vivere et bene vivere“; DP I, 4, §3 [1933: 17]: „Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero eternum sive celeste vocari solitum.“

1742DP I, 3, §5 [1933: 16]: „Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum [...]“; DP I, 4, §5 [1933: 19]: „congregacio sic perfecta et terminum habens per se sufficiencie vocata est civitas“.

*pacis* somit durchaus mit Einschränkungen die „erste rein diesseitige rationale untheologische Staatsphilosophie“<sup>1743</sup> entdecken.

Diese Auffassung spiegelt sich auch in der Gesetzesvorstellung des Marsilius von Padua wider. Um das Zusammenleben innerhalb der politischen Gemeinschaft zu organisieren, entwickelt – *nota bene: entwickelt, nicht erkennt* – der Mensch Gesetze, die sich in erster Linie und in Anlehnung an die aristotelische Konzeption durch ihre Zwangsgewalt auszeichnen.<sup>1744</sup> Dabei geht Marsilius von einem rein voluntaristischen Gesetzesbegriff aus, erst die Ratifizierung durch den weltlichen Gesetzgeber stattet dieses mit tatsächlicher Sanktionsgewalt aus. Nicht die Wahrheit eines Gesetzes sei für dessen Gültigkeit hinreichend, sondern dessen Erlass durch die dazu berechnete Instanz. Dies stellt einerseits eine wesentliche Konsequenz des Nominalismus dar, durch den die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit klar herausgestellt wurden und die Interpretation einer *lex aeterna et naturalis* nicht mehr möglich war, die *lex humana* somit gedanklich von diesen abgekoppelt werden musste. Maßstab für die Gesetze, die die Organisation der politischen Gemeinschaft regeln sollen, ist nicht mehr die sich in der *lex naturalis* manifestierende göttliche Weltordnung der *lex aeterna*, sondern ausschließlich der Beschluss des menschlichen Gesetzgebers.<sup>1745</sup> Andererseits ist diese Herangehensweise aber auch der praktischen Konzeption des *Defensor pacis* geschuldet, der die Sicherung des Friedens als ganz konkretes Ziel beinhaltete. Die Gesamtheit der Bürger beziehungsweise ihr gewichtigerer Teil (*universitas civium aut eius valencior pars*) wurde nicht aus metaphysischen Gründen zum Gesetzgeber bestimmt, sondern im Gegenteil deshalb, weil diese das Gemeinwohl am besten ausfindig machen und die Befolgung der Gesetze am besten sicherstellen könne, da sie schließlich nur gegenüber sich selbst Zwangsgewalt verübe.<sup>1746</sup> Marsilius propagiert eine säkulare Friedensordnung anstelle einer theologischen Heilsordnung, welche zwar der christlichen Religion gegenüber offen und wohlwollend sein musste, dieser aber jegliche Zwangsgewalt (*potestas coactiva*) in weltlichen Angelegenheiten verweigert und das evangelische Gesetz als ausschließlich auf das künftige Leben bezogen betrachtet.<sup>1747</sup> Grundsätzlich gesteht er nur positivem Recht unbedingte Geltung zu, dem göttlichen Gesetz für das Seelenheil, dem menschlichen Gesetz für die mit ausschließlich weltlichen Sanktionen verbundene Friedenssicherung. Sogar das göttliche Gesetz selbst entbehre aber damit unmittelbarer rechtlicher Geltung in *dieser* Welt und *in politicis*, diese erlange es erst durch den Beschluss des Gesetzgebers. In letzter Konsequenz stelle damit auch ein ungerechtes Gesetz ein gültiges, wenn auch kein perfektes Gesetz dar; seine Einhaltung müsse im Zweifelsfall mit Gewalt durchgesetzt werden.<sup>1748</sup> Damit widerspricht Marsilius in einem ganz zentralen Punkt dem Entwurf eines Thomas von Aquin, der positives Recht der *lex humana* nur dann akzeptieren konnte, wenn es den Maßgaben der *lex naturalis* und damit auch der *lex aeterna* entspreche.<sup>1749</sup> Ebenso wendet er sich damit gegen Dante, auf dessen *Monarchia* er direkt Bezug nahm. Für den Florentiner bezeichnen Gesetze, die nicht dem allgemeinen Wohl der Untertanen dienen, „nur dem Namen nach Gesetze, können es aber in Wirklichkeit nicht sein“<sup>1750</sup>. Bei Marsilius dagegen lässt sich der Entwurf eines neuartigen Organisationsmodells menschlichen Zusammenlebens erkennen, das dieses „nicht als Interpretation einer

1743Berber, F.: *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, München 1973, S.148.

1744Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.114; DP I, 10, §4 [1933: 50]: „[...] secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur; hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est.“

1745Quillet, J.: *D'une cité l'autre*, Paris 2001, S.113; Struve, T.: „Die Rolle des Gesetzes im 'Defensor pacis' des Marsilius von Padua“, in: *Medioevo* 6 (1980), S.365 ff.

1746Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.115; vgl. DP I, 12, §3 [1933: 63 f.]: „Nos autem dicamus [...] legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciolem partem, per suam eleccionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali [...]“.

1747Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.267; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.327 f.

1748Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.115; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.332; DP I, 10, §5 [1933: 50]: „Unde iustorum et conferencium civilium non omnes vere cogniciones sunt leges, nisi de ipsarum observacione datum fuerit preceptum coactivum, seu late fuerint per modum precepti, licet talis vera cognicio ipsorum necessario requiratur ad legem perfectam. Quinimo quandoque false cogniciones iustorum et conferencium leges fiunt, cum de ipsis datur observacionis preceptum, seu feruntur per modum precepti“.

1749Vgl. dazu oben, S.218.

1750Dante Alighieri, *De Monarchia* II, 5 [1913: 131].

vorgegebenen Ordnung, sondern als systematische Konstruktion des menschlichen Geistes<sup>1751</sup> betrachtet. Die Gleichsetzung zwischen Gerechtigkeit und Recht, zwischen überzeitlich geltender *lex aeterna* und weltlicher *lex naturalis* beziehungsweise auf die Ausgestaltung des weltlichen Gemeinwesens bezogener *lex humana*, in gewissem Sinne bereits ebenfalls die Identität von Sein und Sollen, wurde nun auch im mittelalterlichen Staatsrecht theoretisch aufgehoben.

Natürlich ist der *Defensor pacis* dadurch auch als Pamphlet innerhalb der Debatte *de potestate Papae* zu verstehen. Die eindeutige Trennung von einem weltlichen und einem geistlichen Aufgabenbereich – welche übrigens nicht nur als negative Säkularisierung verstanden werden sollte, sondern durchaus einen positiven theologischen Gehalt besitzt, wenn sie die christliche Offenbarung von jeder Verfälschung durch eine Verweltlichung reinigen wollte<sup>1752</sup> – entzieht dem Papst nicht nur die Suprematie, sondern sogar jegliche Einflussnahme auf die politischen Fragen des Gemeinwesens. Dies gelte sogar dann, wenn die kirchliche Doktrin den göttlichen Willen in seiner ganzen Wahrheit erfasse. So könne diese die Befolgung der Gebote durch die Ankündigung von Sanktionen im Jenseits einfordern, innerhalb des weltlichen Gemeinwesens habe aber alleine das durch den Gesetzgeber erlassene formelle und positive Recht unzweifelhafte Sanktionsgewalt.<sup>1753</sup> Die Verfügung darüber sei einzig dem Menschen überlassen, naturrechtliche und theologische Überzeugungen können ihn dabei beeinflussen, niemals jedoch seine Entscheidung außer Kraft setzen.<sup>1754</sup> Mit dieser wichtigen Abgrenzung gegenüber der traditionellen politischen Philosophie argumentiert Marsilius zwar für die Selbständigkeit einer rein weltlichen Gewalt, nicht aber für einen kaiserlichen Machtzuwachs als Ausgleich für die Verdrängung des Papsttums aus dem staatlichen Einflussbereich. Im Gegenteil, eine universale Gewalt hat in Marsilius' politischer Theorie grundsätzlich keinen Platz, da sie nicht mehr zum irdischen Frieden beitragen könne als eine partikulare Ordnung. Der Verfassungsentwurf wird auf die Gesamtheit gegründet, die als *legislator humanus* die Gesetze erlasse, somit auch die praktisch Regierenden nicht tatsächlich ermächtige, sondern nur delegiere und damit auch diese zu kontrollieren befugt sei.<sup>1755</sup> Wie konnte Marsilius von Padua nun als Verfasser einer derartigen, äußerst modern erscheinenden Konzeption zum Parteigänger des römisch-deutschen Kaisers werden? Es kann nicht nur der Verfolgung durch die Inquisition geschuldet sein, denn bereits in seiner italienischen Heimat unterstützte Marsilius die kaiserfreundlichen Ghibellinen, die eine Stärkung des Reichs als imperialer Ordnungsmacht gefordert hatten.<sup>1756</sup> Diese auf den ersten Blick widersprüchliche Allianz lässt sich über die für das Mittelalter äußerst ungewöhnliche Zweckbestimmung einer säkularen Friedensordnung verstehen, die Marsilius dem politischen Gemeinwesen zuweist. Bereits die damit verbundene Entmachtung des Papstes konnte für Ludwig IV., dem der *Defensor pacis* gewidmet ist, Grund genug sein, den Paduaner als einen Verbündeten anzusehen und ihm Schutz an seinem Hof zu gewähren – der Feind meines Feindes ist bekanntlich häufig mein Freund.<sup>1757</sup> Es war schließlich in dieser Epoche, wie schon bei der Rezeption des römischen Rechts gezeigt werden konnte, durchaus üblich, Argumente taktischer Natur aufzunehmen, die zwar die Legitimitätsposition der eigenen Seite schwächten, sofern sie dem jeweiligen Gegner noch stärker schadeten. Die Berufung auf die *lex regia* und die Inthronisation durch die Gesamtheit unter gleichzeitigem theoretischen Verzicht auf eine sakrale Position in einer gottgegebenen Ordnung kann als Gewähr für dieses Nullsummenspiel dienen, da sie dem Papst beziehungsweise seinem Anspruch auf das *gladius materialis* eine ungleich größere Fallhöhe zumutete.

Marsilius von Padua nimmt mit dem Gedanken der Friedenssicherung und der Vorstellung nur einer einzigen zwangsbefugten Gewalt innerhalb eines Gemeinwesens wesentliche Gedanken vorweg, die später

1751Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.61.

1752Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, a.a.O., S.103.

1753Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.115 f.; DP III, 2, §7 [1933: 604]: „Decretales vel decreta Romanorum aut aliorum quorumlibet pontificum communiter aut divisim absque concessione legislatoris humani vel generalis concilii constituta, neminem obligare pena vel supplicio temporali nec spirituali“. Praktisch wurde Marsilius aber zum Wegbereiter des Konziliarismus, wenn er seine Vorstellung der *universitas seu valencior pars* auch auf das *sacerdotium* übertrug. Nicht der Papst, sondern vielmehr die Gesamtheit der Gläubigen entscheide über die Interpretation zweifelhafter Stellen der Heiligen Schrift. Vgl.: Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.552 f.

1754Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, S.116.

1755Miethke, J.: „Politische Theorien im Mittelalter“, a.a.O., S.115; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.61; vgl. DP I, 8, §1 [1933: 36 f.]

1756Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, a.a.O., S.128.

1757Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.329.

bei Jean Bodin und Thomas Hobbes ausgeführt werden sollten.<sup>1758</sup> So modern diese bisweilen klingen mögen, muss man diese Theorie doch deutlich von einem neuzeitlichen freiheitlichen Entwurf unterscheiden. Er sieht die *universitas civium* weiterhin ganz mittelalterlich als ontologisches Ganzes, ihr Herrschaftsanspruch ist „folgerichtig nicht die Summe individueller Rechtspositionen, vielmehr hat der Bürger als Glied der Gesamtheit am Herrschaftsrecht teil“<sup>1759</sup> – man erkennt hier deutlich, dass Marsilius nicht in allen Facetten als Theoretiker des Nominalismus bezeichnet werden kann. Wenn auch die Ausgestaltung der Herrschaftsform prinzipiell und aus den angeführten Gründen der Gesamtheit übertragen wurde, so kann daraus nicht gefolgert werden, dass das Königtum durch diesen frühen Vorläufer der Volkssouveränität in irgendeiner Weise in Frage gestellt worden wäre. Im Gegenteil, unter Verwendung des aristotelischen Schemas der drei guten und drei schlechten Staatsformen deutet Marsilius unter Umständen sogar an, dass er die Monarchie für die vollkommenste halte; zumindest stellt er sie aber gleichberechtigt neben Aristokratie und Politie, sofern sie nicht zu einer Tyrannis degeneriere.<sup>1760</sup> Marsilius spricht modern, denkt aber traditionell und problematisiert weder Monarch noch Ständeordnung, weiterhin handelt bei ihm „im partizipierenden Individuum die universitas civium [...] und nicht umgekehrt durch das souveräne Kollektiv das autonome Individuum“<sup>1761</sup>. Dementsprechend stimmt die *universitas civium* auch deutlich eher mit dem antiken Verständnis, das einen beachtlichen Teil der Gesamtheit von der Regierungsbeteiligung ausschloss, als mit der neuzeitlichen Auffassung von freien und gleichen Individuen überein.<sup>1762</sup> Sein vorrangiges Anliegen war die Loslösung des weltlichen Bereichs aus der religiösen Umklammerung, selbst wenn dem das Naturrecht als ein Instrument der theologischen Einflussnahme zum Opfer fiel. Um des friedlichen Zusammenlebens willen wurde „das bürgerliche Gemeinwesen in Angriff auf die päpstliche Vorherrschaft verweltlicht und die christliche Gemeinde in Opposition zum Anstaltscharakter der Papstkirche vergeistlicht“<sup>1763</sup>.

### 3.2.3.4.2 Nikolaus von Kues und die Rechtfertigung vor dem Individuum

Bei Marsilius von Padua lässt sich exemplarisch feststellen, in welchem Ausmaß die nominalistische Revolution und der dadurch implizierte voluntaristische Gottesbegriff die traditionellen Begründungsmuster für die Legitimität weltlicher Herrschaft zerfallen ließ. Prinzipiell war in einer christlichen Gesellschaft Herrschaft von Menschen über Menschen immer der Rechtfertigung unterworfen, da diese durch die biblische Schöpfungsgeschichte und durch die Lehrsätze der Kirchenväter grundsätzlich als Knechtschaft charakterisiert werden musste.<sup>1764</sup> Die beiden traditionellen Argumente, um diese Kluft zu überbrücken, konnten inzwischen allerdings nicht mehr autoritativ zur Geltung gebracht werden. Die päpstliche Gewalt konnte angesichts der nominalistischen Innovation nicht mehr seriös ihre Befugnis behaupten, den auf Erden gefangenen Christen dank ihres exklusiven Wissens über den göttlichen Willen zu einem gelungenen Leben anzuleiten. Ebenso wenig konnte der thomistische Gedanke einer Manifestation der *lex aeterna* in der Natur und damit auch in der politischen Gemeinschaft fort dauern, wenn gerade die Prämisse einer erkennbaren und guten Ordnung als unhaltbar verworfen worden war. Damit wurden neue Herausforderungen an die politische Theorie geschaffen, die es im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit zu lösen galt.

Die theoretisch angezweifelte Autorität des Papstes wurde darüber hinaus auch ganz praktisch in Frage gestellt, als Gregor XI. (1370-1378) im Jahre 1377 aus dem avignonesischen Exil nach Rom zurückkehrte. Nach dessen Tod wurde die Wahl des Italieners Urban VI. durch die französischen Kardinäle nicht akzeptiert und die Sedisvakanz erklärt. Das Große Abendländische Schisma spaltete die lateinische Kirche zeitweilig und konnte erst im Konzil von Konstanz anno 1417 überwunden werden. Da nun in Avignon, Rom und – nach einem missglückten Versuch der Schlichtung – ab 1409 auch in Pisa mehrere Päpste

<sup>1758</sup>Lüddecke, D.: „Marsilius von Padua“, in: Maier, H. (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. I, München 2001, S.109 f.

<sup>1759</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.64.

<sup>1760</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.555 f.; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.60.

<sup>1761</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.65.

<sup>1762</sup>Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, a.a.O., S.264.

<sup>1763</sup>Hofmann, H.: *Repräsentation*, Berlin 21990, S.196.

<sup>1764</sup>Vgl. noch einmal oben, Kapitel 3.2.2.1, S.152-152, Fn. 1120 f.

gleichzeitig amtierten und die Kirche damit einer hierarchisch unstrittigen Leitung entbehrte, konnte die konziliare Bewegung an Einfluss gewinnen. An dieser Stelle ist nicht im Detail auf die einzelnen Facetten des Konziliarismus einzugehen, der „im Hinblick auf die höchste Gewalt und Einheit in der Kirche die Lehre von der Oberhoheit des Generalkonzils über dem Papst“<sup>1765</sup> postulierte. Diesbezüglich sei auf die zahlreichen Abhandlungen zu diesem Thema verwiesen.<sup>1766</sup> Im Zuge dieser Untersuchung ist dagegen von Interesse, inwiefern diese innerkirchlichen Tendenzen zu einer Bestimmung des Verhältnisses von *imperium* und *sacerdotium* generell sowie insbesondere der Entwicklung einer alternativen Legitimitätsgrundlage von Herrschaft beizutragen vermochten.

Grundsätzlich musste in einer Epoche, die durch eine enge Verflechtung von geistlicher und weltlicher Sphäre gekennzeichnet war und beinahe jeder politische Konflikt als Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft formuliert werden konnte, eine Entmachtung des Papstes über die Auslegung des Wortes Gottes nicht innerkirchlich bleiben. Neben eine positive Begründung der Selbständigkeit des weltlichen Bereichs konnte schließlich auch die Delegitimierung des Papstes treten, da dessen irdische Einflussnahme immer auf dem Fundament einer spirituellen Gewalt erfolgte, die nur *in temporalibus* ausgeübt wurde. Dementsprechend verfassten auch Jean Quidort, Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua Traktate über die Organisation des *sacerdotium*, die wesentliche Züge des konziliaren Gedankens umfassen, entwickelten diese Auffassung aber primär mit Bezugnahme auf die Unabhängigkeit der weltlichen Herrschaft. Die kirchliche Verfassung im engeren Sinne stand für diese Autoren nie im Vordergrund. Dabei wurde die konziliare Theorie durch diese Ideen durchaus beeinflusst, die wesentlichen Überzeugungen hinsichtlich der Überordnung eines Generalkonzils aus der *universitas fidelium* bestanden aber in ihren wesentlichen Punkten bereits unabhängig davon.<sup>1767</sup> Insbesondere die Rezeption des römischen Rechts wirkte sich nicht nur auf die weltliche Jurisprudenz, sondern zuvorderst auch auf den kanonischen Bereich aus. Dabei zeigten sich die in den antiken Rechtsformeln angelegten Argumentationsmöglichkeiten durchaus ambivalent: einerseits konnte die innerkirchliche Oberherrschaft des römischen Bischofs durch die der Stärkung einer zentralen Autorität gewogenen Lehrsätze befestigt werden, andererseits lieferte vor allem die oben erwähnte *quod-tangit*-Formel eine wichtige Begründung für die Jurisdiktionsbefugnis eines allgemeinen Konzils.<sup>1768</sup> Hinsichtlich der Beteiligung der Gesamtheit am Herrschaftsprozess war wohl eher die Entwicklung von demokratischen Wahlprozeduren innerhalb der Kirche interessant, zu radikalen und wegweisenden theoretischen Lösungen gelangte man gleichwohl nicht.<sup>1769</sup> Zwar formulierte Huguccio eine Unfehlbarkeit der römischen Kirche allein in deren Verständnis als *congregatio universalis*, nicht durch den römischen Bischof *in figura ecclesiae*, für die Frage nach der Souveränität im Falle eines konkreten Konflikts war damit aber noch keine Entscheidung getroffen. Denn da der Papst auf Erden von niemandem gerichtet werden sollte, wenn er nicht vom Glauben abgefallen war, hätte zunächst der Häresiefall beurteilt werden müssen. Eine Verurteilung eines Papstes, der prinzipiell weiterhin als *superior* aufgefasst wurde, als Häretiker wäre somit nur einstimmig und auch nur dann möglich, wenn dieser sich durch Vollzug einer bereits anerkannten Ketzerei *ipso facto* aus der kirchlichen Gemeinde ausgliedern würde. Dem standen schließlich Auffassungen wie bei Alanus Anglicus und Johannes Teutonicus gegenüber, die die Synode auch dem nicht einer Häresie schuldigen Papst generell überordneten.<sup>1770</sup>

Näher soll hier eine Schrift des späteren Kardinals Nikolaus von Kues (1401-1464) betrachtet werden, die dieser auf dem beinahe über zwei Jahrzehnte dauernden Basler Konzil im Jahre 1434 vorlegte. In seiner *De concordantia catholica* entwirft er gleichwohl keine alternative Begründung der Souveränität im engeren Sinne, er verbleibt im traditionellen Rahmen, dass alle Herrschaft von Gott komme. Dabei werden aber weder, und das gilt für den innerkirchlichen analog wie für den weltlichen Bereich, das Oberhaupt noch das Volk direkt durch Gott mit der Herrschaftsausübung beauftragt. Der Herrscher erhalte seine Gewalt durch

<sup>1765</sup>Smolinsky, H.: s.v. Konziliarismus, TRE 19, S.579.

<sup>1766</sup>Vgl. u.a.: Kreuzer, G.: „Die konziliare Idee“, a.a.O., S.447-465; Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.186-212; Canning, J.: *A History of Medieval Political Thought*, a.a.O., S.174-184.

<sup>1767</sup>Vgl. Tierney, B.: *Foundations of the conciliar theory*, a.a.O., passim.

<sup>1768</sup>Vgl. oben, S.208, Fn. 1539.

<sup>1769</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.234.

<sup>1770</sup>Tierney, B.: *Origins of Papal Infallibility*, Leiden 1972, S.281; Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.191 ff.; Smolinsky, H.: s.v. Konziliarismus, TRE 19, S.580. Vgl. Decretum Gratiani I, dist. XL, c.6, ed. Friedberg, Sp. 146: „Papa [...] a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide dei“.



Vermittlung des Volkes, diesem wiederum werde die Macht durch Gott zu dem Zweck eingegeben, sie an einen fähigen Anführer zu delegieren. Im Menschen wirke somit der göttliche Samen, der zum Konsens über eine der göttlichen Ordnung entsprechende Herrschaft führe.<sup>1771</sup> Man erkennt ein durchweg harmonisches Modell, in welchem die einzelnen Glieder in einen vollkommenen *ordo* eingegliedert sind; passend dazu geht Cusanus auch davon aus, dass sich die *stulti et fatui* in der Gesamtheit freiwillig der Anleitung der fähigen Regierenden unterwerfen und auf eine Beteiligung am Prozess der politischen Willensbildung verzichten. Grundsätzlich ist hier bei näherer Betrachtung also keineswegs der Spross einer neuzeitlichen Volkssouveränität zu erkennen, sondern vielmehr der Versuch, zu einer von Gott teleologisch eingerichteten Ordnung zurückzukehren. Auch die Zielsetzung des Nikolaus von Kues ist eindeutig: er möchte keineswegs eine pluralistische Vielfalt innerhalb des Gemeinwesens schaffen, sondern im Gegenteil trotz der widerstreitenden Ansichten der Einzelnen die Einheit der *ecclesia* sichern.<sup>1772</sup> In diesem Sinne lassen sich auch die biographischen Verwirrungen des Kusaners aufklären, der zu Beginn noch ein konziliarer Theoretiker, später aber ein Gefolgsmann des Papstes war.<sup>1773</sup> Der Zweck seiner Abhandlungen war die Stabilität der Kirche, nicht die Beteiligung der Gesamtheit an der Herrschaft. Die zur erfolgreichen Umsetzung dieses Ziel notwendige *concordantia* lasse sich jedoch nicht durch Unterwerfung, sondern besser durch eine freiwillige Einordnung der Einzelnen erreichen.<sup>1774</sup>

In der ideengeschichtlichen Entwicklung kommt Nikolaus von Kues insofern eine wichtige Position zu, als er die nominalistische Destruktion aufnahm und versuchte, die zerstörte Ordnung zu rekonstruieren. Dabei zieht er Konsequenzen, die für das mittelalterliche Denken keine Revolution darstellten und insofern auf einen fruchtbaren Boden fallen konnten – ganz im Gegenteil beispielsweise zu Giordano Bruno (1548-1600), der die göttliche Präsenz bereits mit dem ursprünglichen Schöpfungsakt als vollendet betrachtet und als Folge dieser „Selbstverschwendung Gottes“<sup>1775</sup> jedes weitere geschichtliche Heilswirken, von der Offenbarung bis zur Menschwerdung, als unmöglich ausschließt. Für den neuzeitlichen Naturwissenschaftler mag Bruno damit als mittelalterlicher Referenzpunkt dienen, seinen Zeitgenossen musste diese Auffassung jedoch absolut ungeheuerlich vorkommen. Folgerichtig endete das irdische Leben des Nolaners schließlich auch auf dem Scheiterhaufen. Die Metaphysik des Nikolaus von Kues bleibt dagegen traditionell ausgerichtet. Er lehnt Gott als tätigen Schöpfer keineswegs ab, muss aber angesichts des nominalistischen Einflusses zugestehen, dass sich außer in Christus selbst keine vollständige innerweltliche und geschichtliche Übereinstimmung mit dem göttlichen Heilsplan mehr herstellen lassen kann; Gott verbleibt als *causa remota*, als Schöpfer der menschlichen Natur und damit auch der menschlichen Notwendigkeit, sich zu einer Gesellschaft zusammenzuschließen.<sup>1776</sup> Aus diesem Grund führt er den Menschen als „menschlichen Gott“ ein, dies aber nicht, um den Menschen zu vergötzen, sondern um eine Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Wissen herzustellen.<sup>1777</sup> Diese soll einerseits berücksichtigen, dass die Erkenntnisfähigkeit auf Erden nur unvollständig sein kann, diese andererseits aber doch in bestimmten Grenzen ermöglichen. Der Mensch sei keineswegs gleichberechtigt mit Gott oder auf derselben ontologischen Stufe anzusiedeln, er übernehme nur in einer seinen Fähigkeiten angemessenen

1771 Walther, H. G.: *Imperiales Königtum*, a.a.O., S.248 f., 259; De conc. cath. II, 19, § 168: „Et pulchra est haec speculatio, quomodo in populo omnes potestates tam spirituales in potentia latent quam etiam temporales et corporales, licet ad hoc, quod ipsa praesidentialis potestas in actu constituatur, necessario desuper concurrere habeat radius formativus, qui hanc constituat in esse, quoniam omnis potestas desursum est – et loquor de ordinata potestate – recte“. De conc. cath. III, 4, § 331: „omnis superioritas ordinata ex electiva concordantia spontaneae subiectionis exoritur, et quod populo illud divinum seminarium per communem omnium hominum aequalem nativitatem et aequalia naturalia iura inest, ut omnis potestas, quae principaliter a deo est sicut et ipse homo, tunc divina censeatur, quando per concordantiam communem a subiectis exoritur, ut sic constitutus, quasi in se omnium voluntatem gestans in principando, publica et communis persona ac pater singulorum vocetur in recta regulari ordinata potentia cuncta gubernans“.

1772 De conc. cath., Praef., § 3: „[...] ut sic dulcis harmonica concordantia sciri possit, per quam salus aeterna et rei publicae terrenae consistit.“

1773 Canning, J.: *A History of Medieval Political Thought*, a.a.O., S.183.

1774 Lücking-Michel, C.: *Konkordanz und Konsens*, Würzburg 1994, S.72. Vgl. De conc. cath. I, 1, § 4, 4-6: „Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis.“

1775 Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, a.a.O., S.540.

1776 Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.306 f.; Posch, A.: *Die „Concordantia catholica“ des Nikolaus v. Cusa*, Paderborn 1930, S.174.

1777 De coni. II, 14, §143, 7-8: „Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus.“

Weise auf Erden eine analoge Funktion. Dabei können, ganz im Sinne der nominalistischen Denkweise, endliche Dinge miteinander verglichen und dadurch Unterschiede festgestellt werden. Die Erfahrung dieser Unterschiede ermögliche wiederum die Begriffsbildung. Diese Begriffe können jedoch die Natur des Unendlichen niemals angemessen zum Ausdruck bringen. Eine solche Methode diene – hier klingt Ockhams Rasiermesser deutlich nach – nur als Hilfskonstrukt, um Erkenntnis zu ermöglichen, die aber außerhalb der Mauer des Paradieses immer nur als vorläufig zu gelten habe.<sup>1778</sup> Das für die Scholastik so konstitutive Abbild der göttlichen Ordnung ist also, zumindest als Manifestation der *lex aeterna*, auch für Cusanus keine tragfähige Alternative mehr. Die Rechtfertigung von Herrschaft müsse damit, ähnlich wie das Paradigma in der Erkenntnislehre, auf eine andere Weise erfolgen. Über diesen Weg gelangt Nikolaus von Kues zu seiner *concordantia*: da von Natur aus alle Menschen frei sind und sein sollen, müsse jede Herrschaft durch die allgemeine Zustimmung und die Wahl der Betroffenen legitimiert werden.<sup>1779</sup>

Es ist durchaus fraglich, ob mit dieser Aussage des Kusaners bereits, wie Peter Graf Kielmansegg meint, die neuzeitliche Volkssouveränitätsidee Gestalt anzunehmen beginnt. Vielmehr dürfte es sich um eine Formulierung einer dem Mittelalter angemessenen Vorform dieser Idee handeln. Ein direkter Vorläufer der neuzeitlichen Volkssouveränität mit allen Implikationen war Nikolaus von Kues nicht, er konnte es in seinem Lebensumfeld auch gar nicht sein, wenn er nicht das Schicksal eines Giordano Bruno hätte erleiden wollen. Der Gedanke, dass Herrschaft von Menschen über Menschen Knechtschaft und nicht natürlich begründbar sei, ist nicht nur Teil der „ursprünglichen Substanz der europäischen Geistesgeschichte“, sondern wurde durch die Kirchenväter auch explizit und nicht nur hinsichtlich der Stellung des Menschen vor Gott ausformuliert.<sup>1780</sup> Dieser grundsätzliche Widerspruch zwischen der gleichen Geschöpflichkeit aller Menschen und den daraus resultierenden gleichen Rechten einerseits sowie normativ begründeter Herrschaft über Menschen andererseits wurde nie im eigentlichen Sinne aufgehoben, er wurde nur vorübergehend außer Kraft gesetzt. Suspendiert wurde er über die Annahme einer in der Schöpfungsordnung selbst begründeten Herrschaftsstruktur, über welche die Individuen notwendigerweise zu ihrem Seelenheil geführt werden mussten. Die ursprünglich mit dem Sündenfall in die Welt gekommene Herrschaft von Menschen über Menschen wurde insofern theologisch aufgewertet, nach der Rezeption der aristotelischen Schriften sogar zu einer Spiegelung der göttlichen *lex aeterna* in der menschlichen Gemeinschaft erweitert. Nikolaus von Kues findet sich als Mensch des 15. Jahrhunderts erstmals in der christlichen Geschichte in einer Epoche wieder, in denen diese sichere Passage zwischen Skylla und Charybdis, zwischen der sündhaften Ausübung von Knechtschaft und dem Verzicht auf Autorität schlechthin und der damit implizierten Anarchie oder Vergesellschaftung nur in kleinen, vorstaatlichen Verbänden, nicht mehr befahren werden konnte. Die Leistung des Cusanus besteht also zuvorderst darin,

<sup>1778</sup>Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.307; Copleston, F. C.: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, a.a.O., S.302.

<sup>1779</sup>De conc. cath. II, 14, § 127, 13-20: „Unde cum natura omnes sint liberi, tunc omnis principatus, sive consistat in lege scripta sive viva apud principem, per quem principatum coercentur a malis subditi et eorum regulatur libertas ad bonum metu poenarum, est a sola concordantia et consensu subiectivo. Nam si natura aequae potentes et aequae liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aequae potentis naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest, sicut etiam lex et consensu constituitur [...]“

<sup>1780</sup>So aber Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.69.

dass er dieses nicht gerade neue, nun, nach der Destruktion des mittelalterlichen Weltbildes, aber neu aktualisierte Problem formuliert und die in den traditionellen Denkmustern nunmehr angelegte Ausweglosigkeit deutlich beim Namen genannt hat. Es galt also, wenn man das Schicksal der Gefährten des Odysseus nicht teilen wollte, einen anderen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden. Die Ausübung von Herrschaft war faktisch nicht verzichtbar, dabei durfte aber auch der Pfad zum ewigen Leben nicht gefährdet werden. Dies vorausgeschickt, lässt sich auch dem Urteil von Kielmansegg zustimmen:

„Soziale Ordnungen mit dem seinem Wesen nach freien und gleichen Menschen zu konfrontieren, wie Cusanus es tat, hieß, sie in einer ganz anderen Weise 'fragwürdig' zu machen, als es bisher geschehen war. Nicht mehr ein geordnetes, sinnvolles, auf das Heil angelegtes Weltganzes war die Instanz, vor der Herrschaft zu bestehen hatte, vor der sich die Frage nach Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit entschied, sondern das Individuum.“<sup>1781</sup>

Die Trennung einer religiösen und einer politischen Zwecksetzung eines Gemeinwesens, die nach der nominalistischen Philosophie beinahe nicht mehr zu vermeiden ist, kommt auch bei den Zeitgenossen

---

<sup>1781</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.70.

Martin Luther (1483-1546) und Niccolò Machiavelli (1469-1527) zum Tragen. Beide formulierten Antworten auf den Zusammenbruch der scholastischen Theologie und gelangten dabei von diametral entgegengesetzten Standpunkten zu einer scheinbar ähnlichen Kompetenzverteilung der beiden Gewalten.<sup>1782</sup>

### 3.2.3.4.3 Martin Luther und die Reformation

Martin Luther war bekanntlich in erster Linie ein religiöser Reformator, allerdings konnte er auch und gerade als solcher eine Stellungnahme zur Rolle der weltlichen Herrschaft innerhalb der Christenheit nicht vermeiden.<sup>1783</sup> Er will die enge Vermischung von Religion und Politik auflösen, die Kirche damit zu ihren geistlichen Aufgaben zurückführen und nicht etwa nach Maßgabe der Bibel eine soziale Emanzipation und Befreiung der Menschen vorantreiben.<sup>1784</sup> So distanzierte er sich auch von der seiner Auffassung nach falschen Bibelauslegung Thomas Müntzers und der aufständischen Bauern, zunächst in ausgewogener Form, später deutlich schroffer, als er nach der Weinsberger Bluttat die „räuberischen und mörderischen Rotten“<sup>1785</sup> anprangerte. Für Luther stellt die evangelische „Freiheit eines Christenmenschen“ grundsätzlich eine gänzlich unpolitisch und spirituell zu verstehende Freiheit dar, die sich an „den inwendigen, geistlichen Menschen“<sup>1786</sup> richtet. Die Freiheit des Gewissens, von der Luther spricht, ist allerdings nicht misszuverstehen als ein säkularisierter und ungebundener Aufruf an den Einzelnen, ein Normengerüst aus der eigenen individuellen Freiheit heraus zu rekonstruieren. Sie bleibt vielmehr immer gebunden an Einsicht im Glauben, wendet sich also lediglich gegen den Gewissenszwang durch kirchliche Autoritäten.<sup>1787</sup> Ohne Bezugnahme zu Gott ist die Freiheit des Christenmenschen allerdings, wie der Terminus bereits verrät, nicht denkbar. Das dialektische Freiheitsverständnis Luthers kommt insbesondere in folgendem Diktum zum Ausdruck: „Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.“<sup>1788</sup> Damit nimmt er offensichtlich erneut Bezug auf das paulinische Verhältnis von Freiheit und Bindung: während der Christ innerlich in seinem Glauben frei ist, so ist ihm doch in seiner irdischen Existenz das sittliche Handeln nach Gottes Gebot aufgegeben.<sup>1789</sup>

Wenn in der Reformation nun aber jeder einzelne Mensch hinsichtlich seines Seelenheils für autonom vor Gott erklärt und ein universelles Priestertum aller Gläubigen aufgerufen wird, dann kann diese individuelle und unpolitische Freiheit nicht ohne politische Implikationen gedacht werden.<sup>1790</sup> Bereits die Übersetzung der Bibel in die Sprache des Volkes stellte aufgrund neuer Zugangskanäle zum Wort Gottes einen Angriff auf die klerikale Interpretationshoheit dar. Ähnlich wie einst in der Auseinandersetzung der Urchristen mit dem römischen Reich wurde sie politisch gerade aufgrund ihrer unpolitischen Fassung. In einer Welt, in welcher Glaubensentscheidungen und politisches Verhalten miteinander verwoben waren und der Glaube mitnichten eine Privatsache darstellte, musste die Entdeckung des eigenen Gewissens als Beurteilungsmaßstab den Einzelnen auch in öffentlichen Fragen als ein mit legitimen Ansprüchen

<sup>1782</sup>Figgis, J. N.: *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Cambridge <sup>2</sup>1956, S.55 ff.; Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.89 ff.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.631; MacIntyre, A.: *Geschichte der Ethik im Überblick*, Frankfurt 1991, S.122: „Der Luther der weltlichen Gewalt ist Machiavelli.“

<sup>1783</sup>Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.17.

<sup>1784</sup>Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.632; Classen, C. D.: *Religionsrecht*, a.a.O., S.4.

<sup>1785</sup>Luther, M.: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern [1525], WA 18, S.344-361.

<sup>1786</sup>Luther, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], Zum Dritten, WA 7, S.21.18-19: „den ynwendigen, geystlichen menschen“. Fortan wird das luthersche Deutsch des 16. Jahrhunderts durch den Verfasser zumindest orthographisch angepasst, während Wortwahl und Satzstellung so weit wie möglich dem Original folgen.

<sup>1787</sup>Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, a.a.O., S.199 f.

<sup>1788</sup>Luther, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], WA 7, S.21.1-4.

<sup>1789</sup>May, G.: „Freiheit III“, in: *GG 2*, a.a.O., S.443.

<sup>1790</sup>Luther, M.: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung [1520], WA 6, S.407.17-23: „Das macht alles, dass wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und [auf] gleiche [Weise] Christen sind, denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk. Dass aber der Papst oder Bischof salbt, Platten macht, ordiniert, weiht, sich anders als Laien kleidet, mag einen Gleißner und Ölgötzen machen, macht aber nimmermehr einen Christen oder geistlichen Menschen. Demnach werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht [...]“.

ausgestattetes Subjekt in Erscheinung treten lassen. Damit hatte die Freiheitskonzeption der Reformatoren, wenngleich nicht unbedingt bei diesen selbst, eine weitreichende Bedeutung für die langfristige Emanzipation des Individuums.<sup>1791</sup> Luther selbst wandte sich aus dieser theologischen Überzeugung heraus in erster Linie gegen den päpstlich geförderten Ablasshandel; dies stellte den eigentlichen historischen Rahmen des Thesenanschlags an der Wittenberger Schlosskirche vom 31. Oktober 1517 dar, nicht etwa das Vorhaben, sich vom katholischen Bekenntnis loszusagen. Seinen fünfundneunzig Thesen zufolge sei die Buße die lebenslange Haltung eines jeden Christen; dem Papst stehe nur der Erlass der durch die Kirche auferlegten Strafen zu, die Schuld selbst aber könne ausschließlich durch Gott selbst vergeben werden.<sup>1792</sup> Dieser spirituell motivierte und beinahe augustinisch zu nennende Versuch, die Kirche aus weltlichen Verstrickungen zu befreien und zur ursprünglichen Reinheit des Evangeliums zurückzuführen, stellte allerdings gleichzeitig einen Angriff auf die katholische Hierarchie dar.<sup>1793</sup> Nachdem Luther durch Papst Leo X. (1513-1521) ohne eine über die Autorität der römischen Kirche hinausgehende Begründung aufgefordert wurde, seine teilweise als Ketzerei bezeichneten Thesen zu widerrufen, dies aber mit einem Verweis auf die Heilige Schrift als einzigem zulässigen theologischen Maßstab (*sola scriptura*) ablehnte, wurde er am 3. Januar 1521 durch die Bannbulle *Decet Romanum Pontificem* exkommuniziert. Dies beinhaltete freilich nicht nur geistliche Sanktionen. Da auf eine päpstliche Bannbulle zwangsläufig die Reichsacht folgen musste, die durch Karl V. im Wormser Edikt bestätigt wurde, folgten für Luther auch höchst weltliche Konsequenzen – namentlich der Verstoß aus der menschlichen Gemeinschaft samt der Ermächtigung eines jeden, die geächtete Person straflos zu töten.<sup>1794</sup>

Theologisch wendet sich Luther gleichermaßen gegen die scholastische Lehre wie gegen den Ockhamismus. Gegen das voluntaristische Gottesbild des letzteren bringt er insbesondere den Einwand vor, dass der Mensch einen Gott, der seine Allmacht durch die radikale Problematisierung von Welt und Geschichte unter Beweis stelle, nicht als solchen anerkennen könne und sich stattdessen selbst an dessen Stelle setzen müsse.<sup>1795</sup> Diese doppelte Frontstellung löst Luther auf über eine Erneuerung des augustinischen Dualismus. Dem *corpus fidelium et piorum* und dem *regnum Christi* setzt er das *corpus infidelium et impiorum* sowie das *regnum mundi* entgegen. Erlösung könne der Mensch nur außerhalb der Geschichte finden, jedes innerweltliche Handeln gemäß einer aus dem Wort Gottes abgeleiteten Struktur trage zu jener nichts bei. Der politischen Gemeinschaft wird damit wieder jeder Eigenwert – *nota bene*: nicht die Eigengesetzlichkeit – genommen, den sie sich über ein Jahrtausend so mühsam erstritten hatte. Nur über den Glauben allein, *sola fide*, sei Erlösung möglich, es gelte die göttliche Gerechtigkeit nicht zu erkennen oder gar zu verstehen, sondern auf die Barmherzigkeit als Bewegung Gottes zum Menschen hin

<sup>1791</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.78.

<sup>1792</sup>Brecht, M.: s.v. Luther, Martin (1483-1546) I, TRE 21, S.516 f. Insbesondere Thesen 1, 5 und 6, die im lateinischen Original sowie der deutschen Übersetzung wie folgt lauten. I: „Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: 'Tut Buße' usw. (Matth. 4, 17), hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll.“ („Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo 'Penitentiam agite etc.' omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.“) V: „Der Papst will und kann keine Strafen erlassen außer solchen, die er auf Grund seiner eigenen Entscheidung oder der der kirchlichen Satzungen auferlegt hat.“ („Papa non vult nec potest ullas penas remittere preter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit.“) VI: „Der Papst kann eine Schuld nur dadurch erlassen, daß er sie als von Gott erlassen erklärt und bezeugt, natürlich kann er sie in den ihm vorbehaltenen Fällen erlassen; wollte man das geringachten, bliebe die Schuld ganz und gar bestehen.“ („Papa non potest remittere ullam culpam nisi declarando, et approbando remissam a deo Aut certe remittendo casus reservatos sibi, quibus contemptis culpa prorsus remaneret.“)

<sup>1793</sup>Winkler, H. A.: *Geschichte des Westens*, a.a.O., S.111.

<sup>1794</sup>Brecht, M.: s.v. Luther, Martin (1483-1546) I, TRE 21, S.517 ff. Im Umgang mit Ketzern zeigten sich auch die kirchlichen Würdenträger keineswegs christlich. So wurde der tschechische Reformator Jan Hus (um 1369-1415), obwohl ihm freies Geleit zugesichert wurde, auf dem Konzil von Konstanz zusammen mit seinen Schriften über die Kirche als unsichtbare Gemeinde der Prädestinierten verbrannt. Einem Ketzer gegenüber, so hieß es ganz dialektisch, sei der Rechtgläubige nicht an seine Versprechen gebunden.

Der für Martin Luther als Symbol verwendete Schwan geht im übrigen auf einen Ausspruch zurück, den Jan Hus auf dem Scheiterhaufen von Konstanz getätigt haben soll: „Heute backt ihr eine Gans, aber es wird ein Schwan kommen, aus dem ihr keinen Braten machen könnt.“ (*Dnes pečete hus, ale přijde labuť, kterou nebudete moci upéci.*) Hus nutzt dabei die doppelte Bedeutung seines Namens aus, „hus“ ist das tschechische Wort für Gans.

<sup>1795</sup>Lohse, B.: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S.115; Grane, L.: „Die Anfänge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus“, in: *ThLZ* 95 (1970), insb.: S.246; Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.91.

zu vertrauen.<sup>1796</sup> Weltlichkeit und Geistlichkeit werden damit vollständig getrennt, um eine rein spirituelle Kirche zu schaffen. Damit einher geht notwendigerweise eine grundlegende Neudefinition und Verselbständigung der weltlichen Autorität.<sup>1797</sup> Die Lehre der zwei Regimenter teilt die Menschen grundsätzlich in zwei disjunkte Gruppen, die jeweils einem der beiden *regna* entsprechen.<sup>1798</sup>

„Hier müssen wir Adams Kinder und alle Menschen teilen in zwei Teile: die ersten zum Reich Gottes, die andern zum Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle Rechtgläubigen in Christus und unter Christus. [...] Zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind. Denn da nun einmal nur wenige glauben und sich nur der kleinere Teil nach christlicher Art verhält, dass er nicht widerstrebe dem Übel, ja dass er nicht selber Übel tue, hat Gott denselben außer dem christlichen Stand und Gottes Reich ein anderes Regiment verschafft [...].“<sup>1799</sup>

Für jede dieser Menschengruppen wurde durch Gott ein angemessenes Regiment – eine wohl treffendere Bezeichnung als „Reich“, da immer auch eine Anleitung zum rechten Leben damit impliziert ist – eingesetzt. Das christliche Reich oder Regiment ist dabei ein rein geistlich-spiritueller, das sich durch das göttliche Wort an das Herz der Menschen wendet. Ein weltlicher Herrscher oder ein weltliches Gesetz wären für diese wahren Christen schlechthin nicht nötig. Diese existieren im Rahmen des *regnum mundi* nur für diejenigen Menschen, die nicht als rechte Christen leben, um diese zum guten Handeln zu zwingen. Gott habe diesen ein anderes Regiment geschaffen „und sie unter das Schwert geworfen, so dass sie, obgleich sie es gerne wollten, doch nicht ihre Bosheit tun können, und wenn sie es tun, es doch nicht ohne Furcht, noch mit Frieden und Glück tun mögen“<sup>1800</sup>. Heilsrelevant ist dieses Reich, wenn auch durch Gott gestiftet, gleichwohl nicht, es erfülle seine Funktion alleine im Rahmen der Erhaltungsordnung der Welt.<sup>1801</sup> Diesbezüglich fordert Luther eine strikte Trennung der Aufgabenbereiche der beiden *regna*, man müsse „diese beiden Regimenter mit Fleiß scheiden und beide bleiben lassen: eines, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schaffe und bösen Werken wehre“<sup>1802</sup>. Keines sei ohne das andere genug in dieser Welt.

Damit richtet sich Luther wie beschrieben nicht nur direkt gegen das Papsttum, er verwirft auch den revolutionären Impuls der aufständischen Bauern oder das Vorhaben der Anabaptisten, welche die rein geistliche Freiheit des Christenmenschen mit einer fleischlichen Freiheit vermischen wollten.<sup>1803</sup> Luther war kein Savonarola, der die Reformierung einer als verderbt angesehenen Kirche mit einem sozialrevolutionären Bestreben verbunden hatte und aus Florenz ein „neues Jerusalem“ machen wollte. Auch ein christlicher Herrscher dürfe für den Wittenberger Reformator die Grenze zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaftsgewalt nicht überschreiten und solle sich nicht daran versuchen, das Reich Gottes unter Einsatz obrigkeitlicher Mittel auf Erden zu verwirklichen.<sup>1804</sup> Die Wendung Luthers hin zur Forderung des unbedingten Gehorsams des Christen gegenüber der Obrigkeit ist somit durchaus als Reaktion gegen die anarchistischen Strömungen innerhalb der Reformation zu verstehen.<sup>1805</sup> Der wahre Christ habe, obwohl für ihn als Bürger des *regnum Christi* eigentlich keine autoritäre Führung notwendig sei, sich dennoch in den Dienst der weltlichen Obrigkeit zu stellen, und zwar freiwillig, aus der Liebe zu seinen Nächsten heraus, um derentwillen dieses Regiment durch Gott eingerichtet wurde.<sup>1806</sup> Man darf nun

<sup>1796</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.405 f.; Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.92 f.; Lohse, B.: *Martin Luther*, München <sup>3</sup>1997, S.85 f.

<sup>1797</sup>Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, a.a.O., S.139.

<sup>1798</sup>Insbesondere die Lunder Theologie betont allerdings, der Christ wäre grundsätzlich Bürger beider Reiche. Vgl.: Münkler, H.: „Politisches Denken in der Zeit der Reformation“, in: *Pipers Handbuch 2*, a.a.O., S.638.

<sup>1799</sup>Luther, M.: Von weltlicher Obrigkeit [1523], WA 11, S.249.24-27, 251.1-5.

<sup>1800</sup>Luther, M.: Von weltlicher Obrigkeit [1523], WA 11, S.251.5-8.

<sup>1801</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.410 f.

<sup>1802</sup>Luther, M.: Von weltlicher Obrigkeit [1523], WA 11, S.252.11-13.

<sup>1803</sup>Luther, M.: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben [1525], WA 18, 326.32-34, 327.2-3: „Es soll kein Leibeigener sein, weil uns Christus alle befreit hat. Was ist das? Das heißt christliche Freiheit ganz fleischlich machen. Hatten nicht Abraham und andere Patriarchen und Propheten auch Leibeigene gehabt? [...] Denn ein Leibeigener kann wohl Christ sein und christliche Freiheit haben, gleich wie ein Gefangener oder Kranker.“

<sup>1804</sup>Heckel, J.: *Lex Charitatis*, München 1953, S.41 ff.

<sup>1805</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.78 f.

<sup>1806</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.426 ff.; vgl. Luther, M.: Von weltlicher Obrigkeit [1523], WA 11, S.253.17-32. Man kann hier natürlich mit Fug und Recht einwenden, dass von Freiwilligkeit des

diese Unterordnung unter eine Obrigkeit in weltlichen, nicht aber in geistlichen Dingen, nicht als eine Säkularisierung der Macht und der Politik missverstehen. Nichts läge Luther ferner; die weltliche Gewalt ist für ihn zweifelsohne göttlichen Ursprungs und erfülle eine unverzichtbare Funktion in der göttlichen Erhaltungsordnung.<sup>1807</sup>

### 3.2.3.4.4 Machiavelli und die Begründung der Realpolitik

Ähnlich wie Luther argumentiert auch Niccolò Machiavelli für eine absolute Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit, allerdings sind deren jeweilige Prämissen, von denen ausgehend zu einer übereinstimmenden Schlussfolgerung gelangt wird, genau entgegengesetzt. Während Luther die Obrigkeit von Gott eingesetzt und das Lebensziel des Christen in der jenseitigen Erlösung sieht, weist Machiavelli die christliche Ethik als solche insofern zurück, als sie für den eigentlichen Zweck des Daseins, nämlich die innere Stabilität und äußere Expansionsfähigkeit eines politischen Gemeinwesens, nichts beizutragen vermöge. Die Religion sei lediglich ein funktionales Mittel zu diesem Zweck, soweit sie die Bürger an ihre republikanischen Pflichten zu binden helfe.<sup>1808</sup> Damit orientiert er sich an einem anderen, heidnisch-antiken Ideal,<sup>1809</sup> weshalb nur aus einer christlichen Perspektive gesagt werden kann, dass er im *Principe* „den ethischen Normativismus aus der Betrachtung politischer Fragen“ verabschiedet und „einen von allen Wertbindungen gelösten politischen Realismus und Pragmatismus in die Literatur“<sup>1810</sup> eingeführt habe.

Es ist, um sich die unterschiedlichen Anforderungen an einen Herrscher zu vergegenwärtigen, zweifelsohne aufschlussreich, drei Texte aus dem ersten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts zu betrachten, die jeweils eine personen- oder rollenbezogene Unterweisung in die Grundsätze des richtigen Regierens zum Thema hatten. Erasmus von Rotterdam, dessen *Erziehung des christlichen Fürsten* als typisches Beispiel der literarischen Gattung des Fürstenspiegels gelten kann, empfiehlt 1515 dem späteren Kaiser Karl V., dem, wie man sich erinnern möge, Urheber des Wormser Ediktes<sup>1811</sup>:

„Wenn du Herrscher und gleichzeitig ein guter Mensch sein kannst, dann erfülle du die schönste Aufgabe: wenn aber nicht, dann gib lieber den Herrscher auf, als daß du aus diesem Grunde ein schlechter Mensch wirst. Es ist möglich, einen guten Menschen zu finden, der kein guter Herrscher sein könnte. Aber es kann keinen guten Herrscher geben, der gleichzeitig kein guter Mensch wäre.“<sup>1812</sup>

Martin Luther äußert sich in seiner Abhandlung *Von weltlicher Obrigkeit und Wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei* aus dem Jahre 1523 deutlich illusionsloser zu der Frage, ob eine an den Prinzipien der Bergpredigt orientierte weltliche Herrschaft überhaupt möglich sei. Man erinnere sich, gemäß Luther existiere das weltliche Regiment als durch den göttlichen Willen eingerichtete Züchtigungsanstalt für die sündigen Vertreter des Menschengeschlechts:

„Aber sieh zu und mache die Welt zuerst voll von rechten Christen, ehe du sie christlich und evangelisch regierst. Das wirst du aber niemals schaffen, denn die Welt und die Menge ist und

---

wahren Christen hier im eigentlichen Wortsinne nicht die Rede sein kann. Denn fügt er sich nicht der weltlichen Obrigkeit, so büßt er schließlich die für einen wahren Christen konstitutive Qualität der freiwilligen Unterordnung ein und fällt somit unter das *corpus infidelium et impiorum*, womit er dann grundsätzlich als unfreiwilliges Herrschaftsobjekt dem Zwangsregiment unterstehe.

<sup>1807</sup>Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.19 ff.

<sup>1808</sup>Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.94.

<sup>1809</sup>Berlin, I.: „Die Originalität Machiavellis“ [1953], in: ders.: *Wider das Geläufige*, Frankfurt 1982, S.126 f., 130. Man kann allerdings diesbezüglich nur von einer reduzierten Anleihe am antiken Vorbild sprechen. Konflikte zwischen Gemeinwesen und Einzelperson bestanden auch damals, wenngleich in einer anderen Form. Literarisch weist der tragische Konflikt um Antigone und Kreon darauf hin. Vgl. Jellinek, G.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.307; Friedrich, C. J.: *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*, Freiburg 1961, S.28.

<sup>1810</sup>Kersting, W.: *Niccolò Machiavelli*, München 1988, S.91.

<sup>1811</sup>Sh. oben, S.243, Fn. 1794.

<sup>1812</sup>Erasmus von Rotterdam: „Institutio Principis Christiani“ [1515], in: ders.: *AS 5* [1968], S.221, lat. ebd., S.220: „Si potes simul esse Princeps et vir bonus, fungere pulcerrimo munere: sin minus, abjice Principem potius quam ut ea gratia vir malus fias. Virum bonum invenire licet, qui bonum Principem non possit agere. At bonus Princeps esse non potest, qui non idem sit vir bonus.“

bleibt unchristlich, obgleich sie alle getauft sind und Christen heißen. Aber die Christen wohnen (wie man sagt) fern voneinander, darum kann man es in der Welt nicht ertragen, dass ein christliches Regiment gemein werde über die ganze Welt, ja noch über ein Land oder eine große Menge. Denn der Bösen gibt es immer mehr als der Frommen. Darum ein ganzes Land oder die Welt mit dem Evangelium regieren zu wagen, das ist eben, als wenn ein Hirte Wölfe, Löwen, Adler und Schafe zusammen in einem Stall täte, und ließe jedes frei unter den anderen gehen, und spräche: 'Da weidet euch und seid fromm und friedsam untereinander, der Stall steht offen, Weide habt ihr genug, Hunde und Keulen dürft ihr nicht fürchten'. Da würden die Schafe wohl Frieden halten und sich also friedlich weiden und regieren lassen, aber sie würden nicht lange leben, und kein Tier würde vor dem anderen bleiben.<sup>1813</sup>

Dabei verbleibt er in dieser an den sächsischen Herzog und späteren Kurfürsten Johann den Beständigen gerichteten Schrift aber weiterhin in der Tradition der Fürstenspiegel, weist er ihn doch darauf hin, dass ein christlicher Fürst sein Amt als einen Dienst der Liebe auszuüben habe. Nur habe er es eben, bildlich gesprochen, nicht nur mit Schafen, sondern auch mit Wölfen und Löwen zu tun.

„Aufs erste muss er seine Untertanen ansehen und da selbst sein Herz recht schicken. Das tut er aber dann, wenn er sein ganzes Sinnen darauf richtet, dass er denselben nützlich und dienstlich sei und also nicht denke: 'Land und Leute sind mein; ich will's machen, wie mir's gefällt', sondern so: 'Ich gehöre dem Land und den Leuten, ich soll's machen, wie es ihnen nützlich und gut ist. Nicht soll ich danach suchen, wie ich selbst großartig auftrete [hoch saxe] und herrsche, sondern wie sie mit gutem Frieden beschützt und verteidigt werden'.“<sup>1814</sup>

Dagegen betreibt Machiavelli geradezu radikal eine „Zuspitzung auf das Prinzip der Macht“<sup>1815</sup> und führt eine strikte Trennung von Politik und – zumindest christlicher – Moral durch. Deren grundsätzliche Gültigkeit bestreitet er dabei nicht unbedingt, er definiert sie auch nicht neu, indem er etwa behauptete, ein Verbrechen sei keines, wenn es die politische Notwendigkeit erfordere.<sup>1816</sup> Jedoch habe diese Moral in der Staatsführung keinen Platz oder sei grundsätzlich der antiken Zwecksetzung unterzuordnen. Man müsse sich zwischen zwei nicht miteinander vereinbaren Zielen entscheiden: entweder wähle man die Errettung der Seele nach christlichen Maßstäben, oder man gründe einen ruhmreichen Staat und erhalte diesen aufrecht. So schreibt er 1513 in seinem *Principe* an Lorenzo de Medici:

„[D]enn es liegt eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, daß derjenige, welcher das, was geschieht, unbeachtet läßt zugunsten dessen, was geschehen sollte, dadurch eher seinen Untergang als seine Erhaltung betreibt; denn ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muß zugrunde gehen inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind. Daher muß ein Fürst, wenn er sich behaupten will, die Fähigkeit erlernen, nicht gut zu sein, und diese anwenden oder nicht anwenden, je nach dem Gebot der Notwendigkeit.“<sup>1817</sup>

Größer könnten die Unterschiede kaum sein.

Es gilt beinahe als Allgemeinplatz, dass es bis Machiavelli in der europäischen Geschichte undenkbar gewesen sei, dass das Politische autonom, also prinzipiell unabhängig vom Religiös-Moralischen verstanden hätte werden können.<sup>1818</sup> In der Antike war diese Differenzierung ohnehin unbekannt – insofern kann beim florentinischen Sekretär auch nicht von einer Rückkehr zum antiken Weltbild im eigentlichen Sinne gesprochen werden – und auch nach den theoretischen Etappen einer solchen Scheidung, die im Christentum durch Paulus, Augustinus und die päpstliche Revolution vollzogen worden waren, blieb eine enge Verzahnung zwischen den beiden Bereichen bestehen. Wenn das Politische aber nie für sich selbst,

<sup>1813</sup>Luther, M.: Von weltlicher Obrigkeit [1523], WA 11, S.251.34-252.11.

<sup>1814</sup>Luther, M.: Von weltlicher Obrigkeit [1523], WA 11, S.273.7-13.

<sup>1815</sup>Nitschke, P.: „Niccolò Machiavelli“, in: Stammen, T. (Hg.): *Hauptwerke der politischen Theorie*, Stuttgart 1997, S.298.

<sup>1816</sup>Cochrane, E. W.: „Machiavelli: 1940-1960“, in: *J. Mod. Hist.* 33 (1961), S.115; Berlin, I.: „Die Originalität Machiavellis“, a.a.O., S.116 f.

<sup>1817</sup>Machiavelli, N.: *Il Principe. Der Fürst, Kap. XV*, Stuttgart 2004, S.118 f.: „[...] perché egli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare impara piuttosto la ruina che la perseverazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovinarsi infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità.“

<sup>1818</sup>Martin, A. v.: *Geist und Gesellschaft*, a.a.O., S.34.



sondern immer nur als abhängige Variable eines absolut Höheren gedacht werden kann, ist „[e]in politisches System, in dem reiner Machtwille mit rein politischen Mitteln rein politische Ziele erstrebt, [...] denkmäßig wie praktisch unmöglich“<sup>1819</sup>. Nun muss allerdings eingewendet werden, dass bei Martin Luther und Marsilius von Padua bereits vor Machiavelli Konzeptionen entwickelt wurden, die eine weltliche Sphäre beinhalten, die als unabhängig von religiösen Maßgaben verstanden wird. Worin besteht also die entscheidende Innovation Machiavellis? Luther konzipierte einen unabhängigen politischen Bereich noch auf einem explizit theologischen Fundament und vor allem beseelt von einem unzweifelhaften religiösen Glauben. Dagegen entwickelte Marsilius von Padua seine Trennung von Kirche und Staat nach deutlich nüchterneren Maßgaben, auch wenn diese Scheidung eher weniger prinzipieller Natur zu sein scheint und das autonome politische Gemeinwesen nur als abgeleiteter Zweck, als Mittel zur Verwirklichung eines friedlichen Zusammenlebens betrachtet wird. Insbesondere entwirft er aber zwei strikt voneinander abgegrenzte Aufgabenbereiche, die dem jeweils anderen gegenüber keine Suprematieansprüche geltend machen können. Erst Machiavelli entkoppelt die Politik nicht etwa von der Religion, sondern dreht vielmehr die für das mittelalterliche Weltbild konstitutive Beziehung zwischen Religion und Politik um.<sup>1820</sup> Er entzieht den weltlichen Bereich nicht nur dem kirchlich-religiösen Einfluss, sondern degradiert die Religion tatsächlich zur Magd und zur Gehilfin des Staates. Für Machiavelli diene „die Religion als das zuverlässigste und bewährteste Mittel gegen die den Staat bedrohende menschliche Neigung zur Dekadenz, zum Sittenverfall“<sup>1821</sup>, ausschließlich der Stabilisierung des politischen Gemeinwesens. Als Vorbilder des zum *principe nuovo* geeigneten Staatsgründers, des *uomo virtuoso*, der als „prudente ordinatore d'una repubblica“<sup>1822</sup> dem Allgemeinwohl des Vaterlandes diene und genau zu diesem Zwecke die uneingeschränkte Macht erringen müsse, um sein politisches Erneuerungsvorhaben überhaupt erfolgreich verwirklichen zu können, wählt Machiavelli folgerichtig historische Personen, die Staatsmänner und Religionsstifter zugleich waren.<sup>1823</sup> Denn:

„Monarchien oder Freistaaten, die sich unverdorben erhalten wollen, müssen vor allem die religiösen Bräuche rein erhalten und Ehrfurcht vor ihnen bezeigen [...]. Die Häupter eines Freistaats oder einer Königreichs müssen die Grundlagen der Religion erhalten; dann wird es ihnen leicht sein, ihren Staat in Gottesfurcht und damit gut und einig zu erhalten. Sie müssen alles, was für die Religion spricht, unterstützen und fördern, auch wenn sie es für falsch halten. Sie müssen dies um so mehr tun, je klüger sie sind und je klarer sie natürliche Dinge durchschauen.“<sup>1824</sup>

Die Lehre Machiavellis wurde als ein „Schwert“ bezeichnet, „das in den staatlichen Leib der abendländischen Menschheit gestoßen wurde und sie aufschreien und sich aufbäumen machte“<sup>1825</sup>. Meinecke erkennt hier nicht nur den Beginn der modernen politischen Wissenschaft, sondern auch den Ursprung der Idee der Staatsraison. Dem ist grundsätzlich kaum zu widersprechen.<sup>1826</sup> Es muss dabei jedoch Isaiah Berlins These berücksichtigt werden, dass Machiavellis Prinzipien ein anderes ethisches Universum als das christliche zugrunde liege. Seine Werte – hier verstanden als ein orientierender Maßstab, um das Gute vom Schlechten unterscheiden zu können – seien demnach „keine instrumentellen, sondern ethische und höchste, und er fordert in ihrem Namen große Opfer“<sup>1827</sup>. Wenn man Staatsraison nun nicht nur als „Vorrang der Staatsinteressen vor allen anderen Interessen“ oder als „Staatsnotwendigkeit, im Gegensatz zur individuellen Vernunft und Notwendigkeit“ begreifen will, sondern ihren Kerngedanken grundsätzlich darin sieht, dass „oberster Maßstab staatlichen Handelns die Wahrung und Vermehrung des

1819Ebd., S.34 f.

1820Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.74.

1821Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.99.

1822Discorsi I, IX, 6 [2008: 86].

1823Kersting, W.: *Niccolò Machiavelli*, a.a.O., S.80.

1824Discorsi I, XII, 2, 7-8 [1954: 22], ital. [2008: 94 f.]: “Quelli principi o quelle repubbliche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione [...] Debbono adunque i principi d'una repubblica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassono falso, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali.”

1825Meinecke, F.: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München 1924, S.61.

1826Vgl. auch: Münkler, H.: *Im Namen des Staates*, a.a.O., S.165-207.

1827Berlin, I.: „Die Originalität Machiavellis“, a.a.O., S.130.

Nutzens des Staates ist, auch unter Inkaufnahme der Verletzung von Moral und Rechtsvorschriften“, wird diese These aber etwas relativiert.<sup>1828</sup> Ein *trade-off* zwischen den Mitteln und dem Zweck tritt schließlich nicht ein, wenn der Erhalt des Staates nicht nur durch die Staatsraison gegen die moralischen Überzeugungen begründet wird, sondern dieser vielmehr gleichzeitig die Kernforderung der zugrunde liegenden Moral darstellt. Wenn also das Problem der Staatsraison in seiner typischen Form bedeutet, „im Konfliktfall Staatsinteressen allen anderen Rechtsgütern und Interessen voranzustellen und die allgemeinen Moralitätsregeln zu durchbrechen“<sup>1829</sup>, so existiert dies gerade dann nicht, wenn „die Notwendigkeit, den Erfordernissen des Staates entsprechend zu handeln, keiner Rechtfertigung bedarf“<sup>1830</sup>, die über die stringente Verfolgung der grundlegenden Werte hinausginge. Auch wenn Machiavelli natürlich ein nach christlichen Maßstäben verwerfliches Handeln nicht grundsätzlich einfordert, sondern nur dann, wenn es die Notwendigkeit verlangt, scheint die These durchaus nicht zuzutreffen, er handle nur im Sinne einer christlichen Gesinnungsethik, nicht aber im Sinne einer Verantwortungsethik unmoralisch.<sup>1831</sup> Dass selbst ein den christlichen Tugenden verpflichteter Herrscher nicht immer moralisch einwandfrei handeln kann, um noch schlimmere Folgen zu vermeiden, hat bereits Luther zugestehen müssen.<sup>1832</sup> Machiavelli dagegen begründet die Moral offensichtlich aus dem politischen Gemeinwesen heraus, sieht sie nicht bereits in einem vorgesellschaftlichen Zustand existent oder leitet sie von Gott her. Er kennt keine überpolitischen Orientierungen; Tugend und Gerechtigkeit könnten als inhaltlich gehaltvolle Begriffe somit erst entstehen, wenn die ersten menschlichen Vergesellschaftungsprozesse und die Gründung der ersten Städte erfolgten.<sup>1833</sup> Ein wirklicher Konflikt zwischen Staatserhalt und der *primären* Moral besteht bei Machiavelli nicht, im Gegenteil: die Prosperität des Gemeinwesens und die Erfüllung moralischer Grundsätze sind, den sittlichen Kosmos des Florentiners vorausgesetzt, komplementäre Ziele. So lässt sich auch der scheinbare Widerspruch zwischen den *Discorsi* und dem *Principe* auflösen. Denn beide Schriften sind im Rahmen dieser politischen Moral Machiavellis zu lesen. Während der *Principe* eine Anleitung zur Überwindung der Krise vor dem Hintergrund der zu verwirklichenden Einheit Italiens darstellt, beschreiben die *Discorsi* die staatliche Vervollkommenheit in einer republikanischen Organisationsform.<sup>1834</sup>

Was trägt Machiavelli nun zur Auflösung des theologisch-politischen Problems bei? Auf der einen Seite viel, weil er eine eigengesetzliche politische Sphäre nicht nur anerkennt, sondern diese sogar überhöht und zum einzigen Geltungsmaßstab erhebt.<sup>1835</sup> Damit vollzieht er einen wichtigen Schritt hin zu einer Legitimation des weltlichen und der menschlichen Verfügung überlassenen Bereichs. Auf der anderen Seite gerade deswegen aber auch nichts, weil er das Spannungsfeld der beiden Sphären verkennt und die Bevormundung unter Bezugnahme auf den Willen und die Gebote Gottes durch die Bevormundung unter Bezugnahme auf die staatliche Prosperität ersetzt. Machiavelli fordert keine Suprematie des Politischen gegenüber einem anerkennungswürdigen politischen Geltungsanspruch des Religiösen, sondern betrachtet

1828Schmidt, M.: s.v. Staatsraison *Wörterbuch zur Politik*, Stuttgart 2004, S.679 f.

1829Quaritsch, H.: „Staatsraison in Bodins 'République'“, in: Schnur, R. (Hg.): *Staatsräson*, Berlin 1975, S.59.

1830Friedrich, C. J.: *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*, a.a.O., S.35.

1831So die These von Knoll, M.: „Die konservative Verantwortungsethik des Humanisten Niccolò Machiavelli“, in: Ballestrem, K. G. et al. (Hg.): *Politisches Denken*, Jahrbuch 2003, S.94-116.

1832Vgl. oben, S.246, Fn. 1813.

1833Strauss, L.: *Thoughts on Machiavelli*, a.a.O., S.255; Kondylis, P.: *Machiavelli*, Berlin 2007, S.29; Hentig, H. v.: *Machiavelli*, Heidelberg 1924, S.23; Friedrich, C. J.: *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*, a.a.O., S.17.

1834Eine alternative Deutung legt Leo Strauss vor, vgl. Strauss, L.: *Thoughts on Machiavelli*, a.a.O., S.48-50. Von seiner hermeneutischen Unterscheidung zwischen exoterischer Präsentation und esoterischer Codierung von Texten ausgehend, identifiziert er die Anzahl der Kapitel von Machiavellis Werken als Schlüssel zu einer korrekten Interpretation. Die *Discorsi* seien schließlich Titus Livius gewidmet, dessen 142 Bücher über die römische Geschichte exakt der Kapitelzahl in Machiavellis Schrift entsprechen; der *Principe* wiederum bestehe aus nur 26 Kapiteln. Der entscheidende Hinweis zur Deutung des *Principe* werde demnach über die *Discorsi* gegeben, namentlich über deren 26. Kapitel. Dort findet sich das einzige direkte Zitat aus dem Neuen Testament, das noch dazu leicht verfälscht wird. Indem Machiavelli dem Gott zugeschriebenen „esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes“ (Lk 1,53) die Partikel „qui“ hinzufügt, verschiebt er den Urheber dieser Handlung auf den biblischen König David. Ebenso wie dieser müsse auch der neue Machthaber in einem eroberten Staat alles neu einrichten. Damit begeht Machiavelli eine verborgene, jedoch ungeheuerliche Blasphemie: er setzt Gott über Umwege gleich mit einem Tyrannen. Der *principe nuovo* müsse also, aufgrund der ihm bevorstehenden Herkulesaufgabe, an die Stelle Gottes treten. Dieser kreativen These Strauss' zufolge wären die *Discorsi* somit als Interpretationsschlüssel für den *Principe* zu verstehen.

1835Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, a.a.O., S.12.

das Religiöse diesbezüglich als vollständig irrelevant. Die epochenüberdauernde Crux des theologisch-politischen Problems liegt aber gerade darin, dass im politischen Bereich zwei gleichermaßen legitime und einander zumindest in Teilen widersprechende und potentiell konfligierende Weltbilder ihre Gültigkeit einfordern, und dies nicht zuletzt gegenüber den betroffenen Individuen. Diese Problemstellung vermochte Machiavelli nicht zu erkennen, gab aber durch die Installation einer politischen Sphäre jenseits der christlichen Moral, durch das Verständnis von Politik als einer durch den Menschen gestaltbaren Größe gleichwohl wesentliche Impulse für das moderne politische Denken.<sup>1836</sup> Dabei muss aber berücksichtigt werden, dass die unmittelbare Rezeption der Schriften Machiavellis von ideologischer Polemik geprägt war. Seine Werke wurden 1559 auf den Index der verbotenen Bücher der katholischen Kirche gesetzt und aufgrund ihres scheinbar unmoralischen und offensichtlich antichristlichen Charakters „von Katholiken und Protestanten gleichermaßen als moralisch niederträchtig desavouiert“<sup>1837</sup>.

### 3.2.3.5 Die Grundlegung des modernen Naturrechts

#### 3.2.3.5.1 Die grundsätzliche Problemstellung

Es war die entscheidende Konsequenz der voluntaristischen Gottesvorstellung der nominalistischen Revolution, dass die Überzeugung von einer durch Gott gestifteten und notwendigerweise vernünftigen und durch die menschliche Vernunft erkennbaren Ordnung nicht mehr aufrechterhalten werden konnte. Damit waren prinzipiell auch die Kategorien Sein und Sollen voneinander geschieden, auch wenn diese Differenzierung paradigmatisch erst, wenn man von Machiavellis oben<sup>1838</sup> zitierter Stelle aus dem *Principe* absehen möchte, im 18. Jahrhundert in David Humes *A Treatise of Human Nature* festgehalten wurde.<sup>1839</sup> Von einem deskriptiven Sein konnte nicht mehr auf ein normatives Sollen geschlossen werden, nachdem die Natur ihre Qualität als Spiegelung der göttlichen *lex aeterna* eingebüßt hatte. Wenn nun weiterhin Aussagen über die in der Natur wirksamen Gesetze getroffen werden sollten, musste diese die Prämisse eines voluntaristischen und allmächtigen Gottes aufnehmen und in ihr Wesen inkorporieren. Der vormoderne Gesetzesbegriff gründete sich auf eine ebenso vormoderne Konzeption der Natur, die nicht trennscharf zwischen *ens* und *bonum* zu unterscheiden vermochte.<sup>1840</sup>

Die Errungenschaften des Nominalismus pflügten damit, wie gesagt wurde, den Boden, auf dem eine grundsätzlich ohne unmittelbaren Transzendenzbezug gedachte Naturwissenschaft gedeihen konnte. Die Erkenntnisse der Astronomie – in erster Linie sind hier Nikolaus Kopernikus (1473-1543), ein Jahrhundert später Johannes Kepler (1571-1630) und insbesondere Galileo Galilei (1564-1642) zu nennen – konnten nicht ohne Einfluss auf die Philosophie und Theologie bleiben, da sie schließlich nicht zuletzt das zu dieser Zeit keineswegs nur von der katholischen Kirche vertretene ptolemäische Weltbild radikal in Frage stellten. Dabei lässt sich gerade an der technischen Entwicklung im Bereich der Optik feststellen, in welchem Maße der traditionelle Geozentrismus gefährdet schien. Während die Ansichten des Kopernikus noch weitgehend

<sup>1836</sup>Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, Berlin 2009, S.30.

<sup>1837</sup>Schröder, P.: *Niccolò Machiavelli*, Frankfurt 2004, S.134. Diese Spur lässt sich bis ins 18. Jahrhundert verfolgen, als sich Friedrich der Große in seinem *Anti-Machiavel* auf die Fahnen schreibt, „die Menschheit gegen ein Ungeheuer, das sie vernichten will, zu beschützen“ (1780, Vorwort). Auch in der modernen Literatur wird der Begriff Machiavellismus noch häufig mit Irreführung, Verschleierung und fehlender Gültigkeit von moralischen Vorschriften für den Herrscher gleichgesetzt, die Macht in diesem Sinne als einziges Bewertungskriterium für Gut und Schlecht installiert; vgl. Faul, E.: *Der moderne Machiavellismus*, Köln 1961, S.30 ff.

<sup>1838</sup>Sh. S.240, Fn. 1779.

<sup>1839</sup>Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], III, 1, 1.27 [2005: 302]: “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, ‘tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason shou’d be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.”

<sup>1840</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.393. Vgl. oben, S.216, Fn. 1605-1606.

als Spleen und Hirngespinnst, weniger als Ketzerei, eingestuft wurden, weil sie kontraintuitive und nicht messbare Annahmen postulierten, änderte sich die Situation mit der Erfindung des ersten Fernrohrs zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts. Der seit Jahrtausenden weitgehend unveränderte Horizont der Sichtbarkeit mit bloßem Auge wurde nun massiv erweitert. Kepler und Galileo konnten die kopernikanischen Überlegungen dementsprechend mit zunehmender Genauigkeit unterstützen, was diese zu einer deutlich mächtigeren Herausforderung werden ließ und die bekannten Gegenmaßnahmen der Heiligen Inquisition veranlasste. Mittelfristig führten die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zu einer Mechanisierung des Weltbildes, sie unterwarfen den Kosmos einer kausalen Struktur, die einer unmittelbar erkennbaren Teleologie entkleidet war.<sup>1841</sup>

Hinsichtlich eines sinnvollen Verständnisses von *lex naturalis* musste diese Trennung zwischen Sein und Sollen, zwischen Gott und der Natur berücksichtigt werden, die in der antiken Philosophie oder in der Scholastik noch völlig undenkbar war. Grundlegend wurde diese Unterscheidung bei René Descartes (1596-1650) formuliert, der das umfassende „natürliche Gesetz“ in die „Gesetze der Natur“ transformiert. Diese werden nun auf erkennbare und konstante Beziehungen zwischen beobachtbaren Phänomenen reduziert, ohne ein direktes Heilswirken Gottes zu unterstellen.<sup>1842</sup> Die in diesem Sinne verstandenen Naturgesetze werden zum Gegenstand der Naturwissenschaften, die nach Kausalitäten und nicht nach Gründen dieser Ursache-Wirkungs-Ketten suchen, und können so keine unmittelbare normative Geltung mehr für die Organisation des menschlichen Zusammenlebens beanspruchen. Um die unerträglichen Konsequenzen einer völlig ihres Sinnes beraubten und nicht nur aus einer eschatologischen, sondern ganz alltäglichen Perspektive nur vorläufigen Welt des extremen Voluntarismus wieder aufheben zu können, nimmt Descartes zwar die Schöpfung der Welt durch den allmächtigen und allgütigen Gott des Christentums an, schreibt diesem aber nur noch eine formal begründende, keine tatsächlich und in allen Ausprägungen des Universums enthaltene wirkende Rolle zu.<sup>1843</sup> Als Zugeständnis an den Ockham'schen Voluntarismus wird allerdings zusätzlich ein *genius malignus* als Ursache der Täuschungen und Verwirrungen eingeführt, der im Wesentlichen den gnostischen Manichäismus revitalisiert, an dieser Stelle aber nicht mehr in einem soteriologischen, sondern alleine in einem epistemologischen Sinn wirksam wird. Infolgedessen lässt sich die Natur nicht mehr aus der Vernunft Gottes ableiten, die einzig zulässige Erkenntnisquelle – und hier wird der methodische Zweifel als Folge der Ungewissheit der Welt ins Positive gewendet – ist von nun an der Mensch selbst als *res cogitans*.<sup>1844</sup> Descartes erhebt den Menschen so zum „maître[-] et possesseur[-] de la nature“<sup>1845</sup>, insofern er die in der Natur wirksamen Gesetzmäßigkeiten erkennen und gemäß seinen eigenen Fähigkeiten beeinflussen kann. Diese cartesische Revolution zerstörte den theonomen Rahmen nachhaltig, der das abendländische Schisma noch um mehr als ein Jahrhundert überdauert hatte.<sup>1846</sup> Auf diesem Fundament entwickelten sich schließlich auch die deistischen Vorstellungen eines *dieu-horloger*, der zu der geordneten Welt in einem analogen Verhältnis stehe wie ein Uhrmacher zu dem von ihm geschaffenen Chronographen.<sup>1847</sup>

1841Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.48 ff.; Koyré, A.: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, a.a.O., S.8; Israel, J. I.: *Enlightenment Contested*, a.a.O., S.4 f.

1842Descartes, R.: *Le Monde, ou Traité de la Lumière*, ch. VII, in: *Œuvres de Descartes*, éd. Cousin, tome IV, S.252 f.: « Sachez donc premièrement que, par la nature, je n'entends point ici quelque déesse ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée; car, de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parcequ'elle ne change point, je les attribue à la nature; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la nature. »

1843Jaspers, K.: *Descartes und die Philosophie*, Berlin 31956, S.97 f.

1844Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.95 f.

1845Descartes, R.: *Discours de la méthode* [1637], VI, 2, S.192 (éd. Cousin).

1846Israel, J. I.: *Enlightenment Contested*, a.a.O., S.64.

1847Die Uhrmacher-Analogie geht zurück auf einen Gedanken Ciceros (*De deorum natura* II, 23 ff.), demzufolge die geordnet erschaffene Welt auf eine göttliche Vernunft zurückgehen müsse. Voltaire (1694-1778) dichtet in diesem Zusammenhang: « L'Univers m'embarrasse & je ne puis songer, / Que cette horloge existe & n'ait point d'horloger. » (*Les Cabales*, London 1772, S.9). Dies stelle aber – im Gegensatz zu einer gängigen Argumentation – seinerseits noch keinen Gottesbeweis dar, vgl. ders.: *Traité de Métaphysique* II [1734; 1879: 194]: « Quand je vois une montre dont l'aiguille marque les heures, je conclus qu'un être intelligent a arrangé les ressorts de cette machine, afin que l'aiguille marquât les heures.

Doch blieb damit die politische Ordnung frei von jeder der positiven Rechtsetzung vorgegebenen Normativität, wenn diese nicht mehr anhand der Naturerkenntnis gewonnen werden konnte? Diese Frage führte zum zweiten Spross der ursprünglichen *lex naturalis*, welcher den Menschen im moralischen oder politischen Bereich gerade von den natürlichen Gesetzmäßigkeiten in dem eben beschriebenen Verständnis entkoppelte. Darin angelegt ist bereits die Erkenntnis der Doppelnatur des Menschen, der einerseits als physisches Lebewesen den Naturgesetzen unterworfen, andererseits aber als sittliches und frei handelndes Wesen seine Umwelt zu gestalten in der Lage sei. Um die normativen Grundsätze für die Lebensführung und für das Zusammenleben innerhalb eines politischen Gemeinwesens zu ermitteln, ist nicht mehr die Erkenntnis von naturgesetzlichen Zusammenhängen relevant, durch welche gleichwohl beispielsweise die physikalischen Fallgesetze auch auf den Menschen ihre Anwendung finden können. Dieser Zweig der neuen Interpretation der *lex naturalis* erlaubt es nun auch, den Begriff des *ius naturale*, des Naturrechts, begrifflich gehaltvoll zu verwenden. In der antiken Tradition und schließlich auch insbesondere bei Thomas von Aquin herrschte noch die klassische Bedeutung von *ius* vor: Recht galt als ein Objekt der Gerechtigkeit, was zu einem mehr oder minder synonymen Gebrauch von Recht und Gesetz führte.<sup>1848</sup> Das *ius* im antiken Rom bezeichnete das, was einem gerechterweise zustand, unabhängig davon, ob es sich dabei um einen Lohn oder um eine Strafe handelte. So konnte, wie Michel Villey bemerkt, das *ius* eines Vatemörders gerade sein, eingeschnürt in einen Sack voller Schlangen in den Tiber geworfen zu werden.<sup>1849</sup> Auch in der Theologie wurde dieser objektive *ius*-Begriff weitgehend übernommen, begründete die rechtlichen und sittlichen Normen ausgehend von der Gesamtheit, nicht vom Individuum. Im Gegensatz dazu gelten unter Anwendung eines modernen Naturbegriffs Gesetz und Recht nicht mehr als Tautologie. Recht bezeichnete nun nicht mehr die objektive Interpretation einer natürlichen Ordnung, der eine apriorische Gerechtigkeit zugeschrieben wurde und die sich schließlich auch auf die Individuen auswirkte, die immer mit einer deutlichen Verbindung zur Gesamtheit gedacht wurden und sich als Subsysteme in dieses teleologisch ausgerichtete System einordneten.<sup>1850</sup> Gemeint ist damit nicht mehr das, was einem Menschen objektiv gebührt, sondern vielmehr das, was er subjektiv legitimerweise einfordern kann. Der moderne Rechtsbegriff zielt also auf diejenigen subjektiven Rechte ab, die jedem Menschen in einer politischen Gemeinschaft nicht erst durch gesetztes, positives Recht zukommen, sondern sich, diesem vorgeordnet, aus seiner sittlichen Natur als Mensch – die wohlgemerkt sowohl säkular als auch theonom konzipiert werden kann – ableiten lassen und damit auch immer begrenzend auf die Reichweite des positiven Rechts wirken.<sup>1851</sup> Es ist die Grundfrage auch des modernen Naturrechts, wie erkannt werden kann, was immer und über diese positive Satzung hinweg gerecht ist.<sup>1852</sup> Nach der Destruktion der sicheren und diese Interpretation unterstützenden göttlichen Ordnung musste ein Gerüst rekonstruiert werden, das einerseits den nominalistischen Schlussfolgerungen nicht widersprach, andererseits aber Recht wieder zuverlässig zur „materialisierten Gerechtigkeit“<sup>1853</sup> werden lassen konnte. Dieses große Projekt des Wiederaufbaus erstreckt sich prinzipiell von Gregor von Rimini (1300-1358) über die spanische Spätscholastik des 16. Jahrhunderts bis hin zu Hugo Grotius (1583-1645) und Samuel Pufendorf (1632-1694), der sich intensiv mit der Lehre des Thomas Hobbes auseinandersetzte. Es ist aber kein rein historisches Problem, was die immer noch aktuellen Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte sowie der erste Artikel des Deutschen Grundgesetzes mit seiner Forderung nach einer unantastbaren Menschenwürde zeigen. Ebenso wenig allerdings handelt es sich dabei um eine Frage, die sich erst im vierzehnten Jahrhundert stellte; bereits Aristoteles formulierte die wesentliche Problemstellung als Antwort auf die *nomos-physis*-Kontroverse in seiner *Nikomachischen Ethik*:

---

Ainsi, quand je vois les ressorts du corps humain, je conclus qu'un être intelligent a arrangé ces organes pour être reçus et nourris neuf mois dans la matrice; que les yeux sont donnés pour voir, les mains pour prendre, etc. Mais de ce seul argument je ne peux conclure autre chose, sinon qu'il est probable qu'un être intelligent et supérieur a préparé et façonné la matière avec habileté; mais je ne peux conclure de cela seul que cet être ait fait la matière avec rien, et qu'il soit infini en tout sens. »

1848STh II-II, q.57, a.1, co.: „ius est obiectum iustitiae“; vgl. auch oben, Kapitel 3.2.3.2.2.1, S.216.

1849Villey M.: *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris <sup>4</sup>1975, S.227-230.

1850Tierney, B.: „Natural Law and Natural Rights“, in: *The Review of Politics* 64 (2002), S.391 ff.; Verdross, A.: *Abendländische Rechtsphilosophie*, a.a.O., S.97.

1851Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.355.

1852Vgl. dazu die Papstrede im Bundestag, oben, Kapitel 1.1, S.3, Fn. 7: „Wie erkennt man, was Recht ist?“

1853Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.17: „justicia materializada – es decir, derecho“, eigene Übersetzung.

„Von dem politischen Rechte ist das eine natürlich, das andere gesetzlich. Das natürliche hat überall dieselbe Autorität und hängt nicht von der Meinung der Menschen ab; beim gesetzlichen kommt es ursprünglich nicht darauf an, ob es so ist oder anders.“<sup>1854</sup>

Gleichwohl konnte diese radikale Formulierung der Problemstellung durchaus auch umgangen werden. Denn auch in einer streng voluntaristischen Gottesvorstellung ließ sich die göttliche Allmacht in der Natur dergestalt abbilden, dass die Naturgesetze nur als absolut gültig und auch als absolut gut gedacht werden konnten, da sie ja durch den allmächtigen Gott selbst als solche eingerichtet worden waren. Über den Mechanismus einer ohne jeden Zweifel gültigen göttlichen Anordnung wurde die Differenz zwischen Sein und Sollen wieder aufgehoben.<sup>1855</sup> Diese scheinbare Sicherheit wurde aber erkaufte durch eine teils bewusste, teils unbewusste Neuformulierung des Gottesbegriffs selbst, der nicht mehr als in Freiheit schöpfender Gott von der erschaffenen Natur getrennt werden konnte. Spinoza formuliert dies sehr deutlich, wenn er von *Deus sive natura* spricht.<sup>1856</sup> Damit entfernt er gleichermaßen jede Teleologie aus der Natur wie Freiheit aus der Gottesvorstellung und ersetzt diese durch eine umfassende Notwendigkeit. Spinoza behauptet, dass „die Natur nicht um eines Zwecks willen handelt. Jenes ewige und unendlich Seiende, das wir Gott oder Natur nennen, handelt vielmehr mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert.“<sup>1857</sup> Diese Identität von Sein und Sollen ist nun allerdings nicht gleichbedeutend mit derjenigen, die von Aristoteles oder Thomas vertreten wurde, da der *conatus* trotz seiner Bewegungscharaktere nicht der *Entelechie* entspricht. Während beim Aquinaten eine Differenz zwischen Sein und Sollen insofern umgesetzt wurde, als er zwischen *bonum in potentia* und *bonum in actu* unterschied, die natürliche Pflicht zur Vervollkommenheit also immer unterstellte, da schließlich das *malum* auch keine *essentia* darstellte,<sup>1858</sup> fehlt diese Zwecksetzung in der naturalistischen Auffassung Spinozas vollkommen. Dem Bestreben des *conatus*, sich selbst zu erhalten, fehle jene prinzipielle Wahlmöglichkeit, die für Thomas essentiell ist. Er handle aus bloßer Notwendigkeit so, wie er tatsächlich handelt, und es sei nun die Aufgabe eines politischen Gemeinwesens, dieser natürlichen Bewegung so wenig Hindernisse wie möglich entgegenzustellen, was in einer freiheitlichen Ordnung am besten gewährleistet sei. Freiheit ist aber nicht die freiwillige Einordnung, sondern lediglich die Einsicht in die Notwendigkeit des Seins.<sup>1859</sup> Es ist dieser Mechanismus, der Kant zu dem Urteil kommen lässt, eine in diesem Sinne verstandene Naturnotwendigkeit reduziere den Menschen zu einer „Marionette, [...] gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke“<sup>1860</sup>.

### 3.2.3.5.2 Die spanische Spätscholastik

Die spanische Spätscholastik – oder zweite Scholastik, *Segunda Escolástica*, wie sie im spanischen Sprachraum üblicherweise bezeichnet wird – orientierte sich grundsätzlich an den Schriften des Thomas von Aquin, insbesondere an dessen *Summa Theologiae*, welche die *Sentenzen* des Petrus Lombardus als zentrale Referenz innerhalb des universitären Studienbetriebs ablöste.<sup>1861</sup> Diese Denkrichtung kann insofern als „in jeder Hinsicht Ausgangspunkt des modernen Naturrechtsdenkens“<sup>1862</sup> bezeichnet werden, als sie,

1854EN V, 10, 1134b [31978: 169, Übers. n. Gigon]. Dirlmeier [51969: 110] wählt folgende Übersetzung: „Das Polisrecht ist teils Natur-, teils Gesetzesrecht. Das Naturrecht hat überall dieselbe Kraft der Geltung und ist unabhängig von Zustimmung oder Nicht-Zustimmung (der Menschen). Beim Gesetzesrecht ist es ursprünglich ohne Bedeutung, ob die Bestimmungen so oder anders getroffen wurden, wenn es aber festgelegt ist, dann ist es verbindlich [...].“ Originaltext wie folgt: „τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει [...]“

1855Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.393 f.

1856Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.59.

1857Spinoza, Eth IV, Praef. [2002: 436-437]: „Ostendimus enim [...] Naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, & infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.“

1858Vgl. Thomas, De veritate, q.21, a.2, ad 3: „quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu; ita est perfecta in potentia et non in actu, bona in potentia et non in actu“ sowie oben, S.227, Fn. 1685, SCG III, 7, 8: „Omne igitur quod est, quocumque modo sit, inquantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.“

1859Vgl. dazu oben, S.57 ff., insbesondere S.58, Fn. 347 und S.59, Fn. 354.

1860Kant, I.: *KpV*, KpV, AA V: 101.08-09.

1861Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.216.

1862Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, a.a.O., S.198.

ganz in der aristotelisch-thomasischen Tradition, für die zentrale Rolle des Naturrechts innerhalb einer vernünftigen göttlichen Ordnung argumentieren wollte, dieses System aber prinzipiell auf einem modernen Naturbegriff rekonstruieren musste. Denn den gegen die erste Scholastik vorgebrachten nominalistischen Einwand, aufgrund der *potentia absoluta* des allmächtigen Gottes könne das kontingent Geschaffene nicht die Grundlage für normative Sätze darstellen, konnte man nicht einfach verwerfen, spiegelte sich in ihm doch ein theologisch unstrittiges Attribut Gottes wider. Der positive Gebrauch der menschlichen Vernunft als hermeneutisches Instrument zur Unterscheidung von Recht und Unrecht konnte angesichts einer frei und ohne jede Verpflichtung durch Gott gesetzten natürlichen Ordnung keine unbedingte Gewissheit mehr bieten – zumindest aus einer theoretischen Perspektive, denn praktisch wurde im katholischen Spanien selbstverständlich weiterhin eine vernünftige, der göttlichen Güte entstammende Natur angenommen.<sup>1863</sup> Überdies war die spanische Spätscholastik mit einer Welt konfrontiert, die Aristoteles und Thomas noch nicht bekannt sein konnte. Nicht nur der wissenschaftliche Fortschritt, sondern insbesondere die Eroberungen der spanischen Krone eröffneten ganz neue Probleme. Die Theologen mussten sich nun mit der Frage auseinandersetzen, inwiefern die natürlichen Rechte auch für die nicht-christlichen Eingeborenen der Neuen Welt, und das insbesondere *gegen* die christlichen Eroberer gerichtet, gelten konnten.<sup>1864</sup> Die Zahl der gelehrten, einflussreichen und damit auch für die vorliegende Arbeit prinzipiell interessierenden Spätscholastiker ist Legion; zu nennen sind wohl zumindest die Dominikaner Francisco de Vitoria (um 1483-1546), Bartolomé de las Casas (1484-1566) und Domingo de Soto (1494-1560), die Jesuiten Luis de Molina (1535-1600), Francisco Suárez (1548-1617) und Gabriel Vásquez (1549-1604) sowie der Jurist Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569). Eine ausführliche Betrachtung zu diesen Denkern würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, diesbezüglich sei auf die einschlägigen Monographien und Sammelbände verwiesen.<sup>1865</sup> An dieser Stelle soll exemplarisch nachvollzogen werden, welche Herausforderungen sich den Spätscholastikern stellten und inwiefern diese zur Rekonstruktion eines vernunftbegründeten Naturrechts beitragen konnten.

Es galt zu diesem Zweck in erster Linie, den intellektualistischen und den voluntaristischen Ansatz, göttliche Vernunft und göttlichen Willen, in der *lex naturalis* miteinander zu versöhnen, die im Gegensatz zu der ihr zugrunde liegenden *lex aeterna* dem menschlichen Erkenntnisvermögen prinzipiell zugänglich war. Einen wesentlichen Ansatzpunkt bot dabei der Gedanke des augustinischen Theologen und nominalistischen Philosophen Gregor von Rimini (1300-1358), der zwei Funktionsweisen des Gesetzes unterschied: *lex indicativa* und *lex imperativa*. Inhaltlich schließt Gregor dabei an die thomatische Differenzierung der *lex humana* in seine zwingende (*vis coactiva*) und seine die Richtung angegebende Kraft (*vis directiva*) an, die gleichwohl über das übergeordnete Element der *lex naturalis et aeterna* unauflösbar miteinander verbunden bleiben.<sup>1866</sup> Er geht zunächst von dem augustinischen Lehrsatz aus, dass eine Sünde ist, was gegen das ewige Gesetz verstoße.<sup>1867</sup> Während bei Augustinus Vernunft und Wille Gottes noch harmonisch nebeneinander stehen, bedeutet dieser Satz streng voluntaristisch gewendet, „dass die Sünde darum Sünde sei, weil das sündhafte Verhalten durch das ewige Gesetz verboten sei“.<sup>1868</sup> Die *lex naturalis* habe diesbezüglich nun zum einen eine indikative Funktion, soll also anzeigen und somit der Vernunft eröffnen, was durch einen Verstoß gegen die *lex aeterna* als Sünde zu gelten habe. Zum anderen habe sie eine imperative Funktion, soll also dem Menschen befehlen, welche Handlungen *ratione peccati* zu tun und

<sup>1863</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.340 ff.

<sup>1864</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.366 ff. Im Streit um die Ansprüche der spanischen Krone in Amerika und die Rechtmäßigkeit der Unterwerfung der Indios sind hier insbesondere Bartolomé de las Casas (1484-1566) als Vertreter der Rechte der Eingeborenen und Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) als dessen erbitterter Widersacher zu nennen.

<sup>1865</sup>Vgl. u.a. Seelmann, K.: *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne*, Baden-Baden 1997; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.339-398; Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.215-247.

<sup>1866</sup>STh I-II, q.96, a.5, co.: „lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus.“

<sup>1867</sup>Augustinus, Contra Faustum Manichaeum, XXII, 27 (MPL 42, Sp. 418): „Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem.“ Vgl. oben, S.217, Fn. 1609. Vgl. zum folgenden: Bautz, F.-W.: s.v. Gregor von Rimini, in: BBKL 2, Sp. 337-338; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.340 f.; Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.93 ff.; Kölmel, W.: „Von Ockham zu Gabriel Biel“, in: *Franziskanische Studien* 37 (1955), S.219-221.

<sup>1868</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.93.

welche zu unterlassen seien. Dadurch wird einerseits jede Notwendigkeit ausgeklammert, da Gott in seiner Allmacht zumindest theoretisch auch genau das Gegenteil hätte befehlen können, andererseits wird das Urteil über Gut und Böse einzig der menschlichen Vernunft überlassen. Der sittliche Gehalt sei offenbar bereits durch die anzeigende Funktion des Gesetzes erkennbar, müsse damit in der Vernunft begründet sein. Zwar müsse das ewige Gesetz als göttliche Vernunft notwendigerweise auch rechte Vernunft (*recta ratio*) sein. Jedoch sei, wenn man der *lex aeterna* die beiden Qualitäten der Rechtmäßigkeit und der Göttlichkeit zuschreibt, eine Sünde konsequenterweise als ein Verstoß gegen die Vernunft als *rechte* Vernunft, nicht gegen die Vernunft als *göttliche* Vernunft zu werten. Anders ausgedrückt: Etwas sei nicht darum „Sünde, weil es gegen die göttliche Vernunft verstoße, insofern sie göttlich ist, sondern weil es gegen sie verstoße, insofern sie richtig ist“<sup>1869</sup>. Zur Unterstützung dieser Argumentation führte Gregor die bekannte, auf die an mittelalterlichen Universitäten üblichen Impossibiliendiskussionen zurückgehende<sup>1870</sup> Formel *etiamsi per impossibile daremus non esse Deum* ein – dies habe selbst dann Geltung, wenn, was jedoch selbstverständlich unmöglich sei, Gott nicht existieren würde. Auch wenn es keinen Gott gäbe oder dieser sich nicht um den Menschen kümmerte, so würde dennoch jeder sündigen, der gegen die richtige natürliche und menschliche Vernunft handelte.<sup>1871</sup> Die Unmöglichkeitsformel ist nun sicher nicht als reine Worthülse zu verstehen, sondern Ausdruck der Überzeugung, dass eine tatsächliche Aufteilung in *ratio recta* und *ratio divina* oder deren Widerspruch schlechthin unmöglich sei. Gregor von Rimini geht nicht von einer autarken oder säkularen Vernunft aus, sondern von einer natürlichen Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht in die Prinzipien des richtigen praktischen Handelns, die als *dictamen rectae rationis* überdies durch den imperativen Charakter der *lex aeterna* dem Menschen aufgetragen werden.<sup>1872</sup>

Der erste wesentliche Versuch der zweiten Scholastik, Intellektualismus und Voluntarismus miteinander zu verbinden, wurde von Francisco de Vitoria (um 1483-1546) unternommen, der im frühen 16. Jahrhundert lehrte und die naturrechtliche Schule von Salamanca begründete. Dabei gilt es zunächst allerdings festzuhalten, dass Vitoria die Existenz einer teleologischen Struktur der Welt als Grundannahme des traditionellen Thomismus nicht auf die Probe stellen, geschweige denn verwerfen will. Vielmehr geht es ihm darum, die Kontingenzlehre eines Duns Scotus oder eines Wilhelm von Ockham so in seine Überzeugungen zu integrieren, dass weiterhin von einer zielgerichtet in der Natur wirkenden *necessitas* die Rede sein kann. Für die Erkenntnis dieser durch Gott eingerichteten Ordnung und für die Unterscheidung von Gut und Böse sollte die menschliche Vernunft überdies weiterhin als sinnvolle Quelle und Beurteilungsinstantz dienen.<sup>1873</sup>

Zu Beginn von Vitorias Philosophie steht also ein Glaubenssatz.<sup>1874</sup> Es existiert eine natürliche Ordnung, in welcher jedes Seiende teleologisch auf ein bestimmtes Ziel hin ausgerichtet und daher auch nach Maßgabe des Zielerfüllungsgrades beurteilt werden kann. Diese Struktur sei nicht zufällig entstanden, sondern durch Gott selbst so eingerichtet worden. Insofern sind alle natürlichen *inclinationes*, insofern sie dem Menschen von Gott eingeprägt wurden, in ihrem Bewegungskarakter notwendigerweise an dem zu erreichenden Ziel orientiert und daher auch gut.<sup>1875</sup> Die natürliche *necessitas* gilt für Vitoria nun aber ausschließlich auf der

<sup>1869</sup>Ricken, F.: s.v. Naturrecht I, TRE 24, S.146.

<sup>1870</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.341, Fn. 4.

<sup>1871</sup>Vgl. Gregor von Rimini, In 2 Sent. dist. 34-37, qu. 1, art. 2 [2010: 96-99]: „Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam inquantum est recta, sed quia est contra eam inquantum est divina. Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret.“ („Damit nicht der Eindruck entsteht, dass die Sünde schlechterdings gegen die göttliche Vernunft und in Bezug auf dasselbe nicht gegen jede rechte Vernunft verstoße; oder damit man nicht meint, dass etwas Sünde sei, nicht weil es gegen die göttliche Vernunft verstoße, insofern sie recht ist, sondern weil es gegen die göttliche Vernunft verstoße, insofern sie göttlich ist. Denn wenn – gesetzt den unmöglichen Fall – es die göttliche Vernunft oder Gott selbst nicht gäbe, oder jene Vernunft irren würde, würde immer noch sündigen, wer gegen die engelhaftige oder menschliche oder eine andere rechte Vernunft (wenn es sie gäbe) handelt.“

<sup>1872</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.341, Fn. 5.

<sup>1873</sup>Vgl. Deckers, D.: *Gerechtigkeit und Recht*, Freiburg 1991, S.83-97.

<sup>1874</sup>Vitoria, De potestate civili, n. 2 [Vorlesungen I: 123]: „Und so laßt uns denn glauben, daß [...] alles, was der Himmel umfängt, zu einem Nutzen und Zweck eingerichtet wurde und daß alles um eines Zweckes willen geschieht und so geschehen muß! Von dieser Grundlage her müssen Wesen und Notwendigkeit der Dinge erfaßt werden.“

<sup>1875</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.347. Vgl. Vitoria, De pot. civ., n. 6 [Vorlesungen I: 129]: „Wenn Gott also den Menschen diese Notwendigkeit und diese Neigung [*necessitatem* (...) *atque*



Ebene der *potentia ordinata*, also innerhalb der von Gott eingerichteten Ordnung, die sich dem Menschen als nicht verfügbar und als unhintergehbare Ausgangspunkt seines Erfahrens präsentiert. Im Rahmen dieser geordneten Struktur ist Gott als *legislator* an die durch ihn selbst gesetzten Regeln gebunden, die er als *creator* jederzeit suspendieren und prinzipiell auch neu und anders erschaffen könne. Damit ähnelt Vitorias von einer intellektualistischen Prämisse ausgehender Entwurf der prinzipiell voluntaristischen Auffassung des Duns Scotus, er scheint überdies sogar über dessen notwendige Bindung des göttlichen Wesens an eine umfassende Güte hinauszugehen und auf der Ebene der *potentia absoluta* eine unbegrenzte Freiheit anzunehmen.<sup>1876</sup> Diese Freiheit Gottes zum Bösen gelte aber selbstverständlich nur aus einer logischen, nicht aus einer theologischen Perspektive. Über eine geringere Extension des *necessitas*-Begriffs kann Vitoria nun weiterhin eine teleologische Naturordnung annehmen, die auf der Ebene der Schöpfung *de potentia Dei ordinata* besteht und deren immanente *recta ratio* mittels der menschlichen Vernunft erkannt werden kann. Dabei lehnt er aber die theoretische Erwägung des Gregor von Rimini ab, dass ein Naturrecht selbst dann seine Gültigkeit haben könnte, wenn Gott nicht existierte. Die moralische Bewertung einer Handlung als Sünde könne schließlich – und das ist ein wesentlicher Punkt – nur dann erfolgen, wenn auch tatsächlich ein Verstoß gegen eine Verpflichtung stattgefunden habe. Eine Verpflichtung könne aber erst durch einen Rechtssatz erschaffen werden, und zur Setzung einer solchen Vorschrift sei nicht die menschliche Vernunft selbst, sondern nur ein Höherer befugt. Ein Gesetz erhalte seinen obligatorischen Charakter also nicht aufgrund seiner inhaltlichen Geltung und der autonomen Vernunft, sondern erst durch die Anordnung einer Autorität.<sup>1877</sup> Damit wendet sich Vitoria direkt gegen Gregor von Rimini:

„Aber dem göttlichen Recht, auch dem positiven, kommt dieselbe Gültigkeit zu wie dem natürlichen, weil das natürliche Recht nur dadurch Gültigkeit hat, daß es kraft göttlicher Autorität erlassen wurde. Andernfalls wäre es nicht verpflichtend – Gregor mag dazu sagen, was er will –, da eine Verpflichtung nur vom einem Höhergestellten ausgesprochen werden kann.“<sup>1878</sup>

Vitoria begründet diesen Gedanken zudem damit, dass das Gesetz eine an den Menschen gerichtete Aufforderung zum richtigen Verhalten darstelle. Der indikative Charakter sei insofern für eine Verpflichtung nicht ausreichend, eine solche könne erst durch eine imperative Vorschrift erreicht werden. In Gott selbst können Wille und Vernunft nicht auseinandertreten. Während nun der menschliche Beschluss für die Gültigkeit eines Gesetzes notwendig, nicht aber hinreichend ist, da es dem übergeordneten göttlichen Befehl widersprechen könnte, ist der gesetzgebende Wille Gottes notwendig und hinreichend zugleich.<sup>1879</sup> Ohne jenen göttlichen Imperativ könne die autonome Vernunft keine unbedingte Geltung beanspruchen, mehr noch, ohne die Anordnung eines Höheren sei überhaupt keine Verpflichtung und entsprechend auch keine moralische Beurteilung denkbar:

„Ja, ich zweifle sogar nicht daran, daß es, falls es Gott nicht gäbe oder Gott nichts geböte, im eigentlichen Sinne keine Sünde oder nichts moralisch Schlechte gäbe, wiewohl es eine Sünde geben könnte, wie es sie in der Natur oder in der Kunst gibt. Es wäre nicht auf eine andere Weise schlecht, dass ein Mensch seinen Vater tötete, als dass ein Wolf die Mutter dieses Menschen tötete.“<sup>1880</sup>

---

*inclinationem*] gab, daß sie nur gemeinschaftlich und unter einer lenkenden Gewalt [*in societate et sub alia potestate regenti*] leben können, die nicht mit ihnen identisch ist, muß man dies Gott als Urheber zurechnen.“

1876Vgl. oben, Kapitel 3.2.3.3, S.228, Fn. 1699. Vitoria ist in seinem Urteil allerdings nicht stringent. An anderer Stelle (*De homicidio* n. 5, Vorlesungen I: 460-463) bestreitet er, dass Gott in der Schöpfung völlig frei sei und die Natur oder den Menschen anders hätte erschaffen können.

1877Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.349 ff.; Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.222.

1878Vitoria, *De potestate papae et concilii*, n. 1 [Vorlesungen I: 358-359]: „Sed ius divinum, etiam positivum, habet eamdem vim sicut naturale, quia ius naturale non habet vim, nisi quia latum est auctoritate divina. Alias non esset obligatorium, quicquid dicat Gregorius [*sc. Ariminensis*], cum obligatio esse non possit nisi a superiore.“

1879Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.350 f.; Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.222 f.

1880Vitoria, *De eo, ad quod tenetur homo* II, n. 9 [Vorlesungen II: 160-161]: „ego non dubito, quin nullum esset proprie peccatum aut malum morale, licet posset esse peccatum, sicut est in natura vel in arte. Nec esset aliter malum, quod homo interficeret patrem, quam quod lupus interficeret matrem.“

Zusammenfassend lässt sich bezüglich der Erkennbarkeit der natürlichen Ordnung durch den Menschen folgendes sagen: Das natürliche Gesetz findet seinen letzten Grund und seine letzte Verbindlichkeit in Gott selbst, ist aber gleichzeitig insofern natürlich, als es durch die menschliche Vernunft erkannt werden kann. Die Vernunft ist mit der göttlichen Maßgabe gerade über die universale menschliche Natur verbunden, denn es wurde in den Menschen durch Gott die Neigung eingeprägt, der Vernunft zu gehorchen.<sup>1881</sup> Jedes in der menschlichen Natur enthaltene Urteil über Recht und Unrecht ist anzeigender Natur und dementsprechend vorläufig, seine unbedingte Gültigkeit kann es erst durch die Willenssetzung Gottes erhalten. Folglich bleibt Gott für die sittliche Geltung des Naturgesetzes zwar eine nicht zu hintergehende Voraussetzung, dies aber nicht in dem Sinne, dass die erkennende Vernunft die Unterstützung der Offenbarung benötigte.<sup>1882</sup> Naturrecht ist für Vitoria „alles, was im Licht der natürlichen Vernunft allen als offenbar recht erscheint“<sup>1883</sup> sowie auch all das, was sich ohne weiteres aus diesen Prinzipien schließen lasse. Dies impliziert dann aber auch, dass eine der natürlichen Vernunft entsprechende Handlung auch dann als gut bezeichnet werden kann, wenn der Handelnde den entsprechenden Beschluss Gottes, der die Verpflichtung herstellt, nicht kennt oder nicht kennen kann. Denn ebenso wenig wie die Existenz Gottes von dessen Kenntnis durch den Menschen abhängen kann, so muss auch der moralische Charakter einer Handlung in Abhängigkeit vom göttlichen Willen, nicht aber in Abhängigkeit von der Offenbarung dieses Beschlusses gesehen werden.<sup>1884</sup>

Vitoria greift dabei im Wesentlichen auf eine traditionelle Überzeugung zurück, die so alt ist wie das Christentum selbst: auch den Heiden sei die Fähigkeit gegeben, kraft ihrer der Menschheit nach dem Willen Gottes eingeborenen rechten Vernunft und dem ihnen ins Herz geschriebene natürliche Gesetz zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können.<sup>1885</sup> Vor dem weltpolitischen Hintergrund war das in Spanien allerdings eine durchaus brisante Aussage, ließ sich daraus doch folgern, dass alleine das Wissen um den wahren Glauben die spanischen *conquistadores* nicht ohne weiteres zur Unterwerfung der Eingeborenen in der Neuen Welt ermächtigte. Diese Skepsis wird zusätzlich noch dadurch verstärkt, dass Vitoria, abweichend von der Tradition, *ius* nicht mehr ausschließlich als objektives, sondern auch als subjektives Recht konzipierte. Im Kommentar zur *Summa Theologiae*, die ihrerseits bekanntlich noch das Recht als geronnene Gerechtigkeit beschrieb (*ius est obiectum iustitiae*), entwickelte er eine subjektive Definition von Recht als einer Möglichkeit (*facultas*), etwas innerhalb eines gesetzlichen Rahmens zu tun oder zu unterlassen.

„Recht ist die Befugnis oder Handlungsmacht, die jemandem gemäß den Gesetzen zukommt, d.h. es ist eine Handlungsmacht, wie sie mir vom Gesetzgeber für jede mögliche Sache gegeben ist, die ich brauche.“<sup>1886</sup>

Diese Rechtsauffassung schlägt sich insbesondere in Vitorias Theorie des Eigentums nieder. Grundsätzliche Übereinstimmung besteht wohl bei allen vormodernen christlichen Philosophen und Theologen darin, dass vor dem Sündenfall ein ursprüngliches *dominium omnium* existierte, das postlapsarisch unmöglich geworden war. Während Thomas offensichtlich von der Wirtschaft als Nullsummenspiel<sup>1887</sup> ausgeht und angesichts der Knappheit der Güter aus der *lex naturalis* eine Verteilungsgerechtigkeit fordert, das Privateigentum also nur duldet und dabei ausschließlich in den Dienst der Gesamtheit und des Gemeinwohls stellt, interpretiert Vitoria bereits den paradiesischen Zustand auf eine andere Art und Weise. Das *dominium omnium* komme nicht ursprünglich der gesamten Menschheit zu, sondern werde erst konstruiert aus den subjektiven Rechten jedes Einzelnen. Damit wird auch in der irdischen Welt jeder Mensch kraft seines Menschseins als Träger eines natürlichen Rechts betrachtet, auf dessen Grundlage eine Eigentumsordnung gestaltet werden kann, die auf dem Beschluss der einzelnen

<sup>1881</sup>Vgl. Vitoria, De hom. 3.

<sup>1882</sup>Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.221 f.

<sup>1883</sup>Mayer-Maly, T.: s.v. Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie IV, TRE Bd.28, S.224

<sup>1884</sup>Diesen Gedanken vertiefte insbesondere Gabriel Vásquez, vgl. Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.233 f.

<sup>1885</sup>Vgl. Römer 2, 12-16. Sh. dazu oben, Kapitel 1.3.2, S.42-42, Fn. 252-254.

<sup>1886</sup>ComSTh II-II, q.62, art.1, n.5: „Ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, v.g. mihi a lege ad quamcumque rem opus sit.“ Übersetzung nach Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.354.

<sup>1887</sup>STh II-II, q.118, a.1, ad 2: „[...] in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis“.

Individuen beruht und grundsätzlich ohne direkte göttliche Einflussnahme gedacht wird. Zweifelsohne werden damit bereits wesentliche Gesichtspunkte der neuzeitlichen Vertragstheorien vorweggenommen.<sup>1888</sup>

Diese Konzeption einer direkt von Gott in die Menschen eingepprägten natürlichen Vernunft einerseits und die Ausstattung der Menschen mit subjektiven und einer positiven Gesetzgebung vorgeordneten Rechten andererseits bedeutete für die gleichermaßen expansive wie defensive Weltpolitik – je nachdem, ob der Blick transatlantisch nach Amerika oder aber gen Osten über Iberisches und Tyrrhenisches Meer in den Vatikan gerichtet wird – der spanischen Könige zweierlei. Zum einen sei die *causa efficiens* der politischen Gemeinschaft Gott, der die Herrschaft nicht, wie noch in der alten *ecclesia*-Vorstellung, direkt an ein weltliches oder geistliches Oberhaupt delegiert, sondern diese durch die Menschen selbst bewirkt. Damit kann der Papst zwar in religiösen Fragen Gehorsam verlangen, über diesen Mechanismus aber keinen politisch wirksamen Einfluss erzielen; er besitzt keine theologische Legitimation zur Ausübung direkter oder indirekter weltlicher Macht und kann nicht als Herr der Welt bezeichnet werden. Spanien kann damit als selbständige Nation einerseits eine von päpstlichen Ansprüchen unabhängige Politik betreiben, muss aber mit demselben Argument gleichzeitig auf die theoretische Rechtfertigung einer absolutistischen Herrschaftspraxis von Gottes Gnaden verzichten. Das weltliche politische Gemeinwesen besitzt als *causa materialis* der politischen Herrschaftsgewalt in Übereinstimmung mit dem Naturrecht seine eigene Legitimität, mit eigenen Gesetzen und eigenen Institutionen.<sup>1889</sup> Zum anderen sprach Vitoria aber auch den politischen Organisationsformen der indigenen Völker der Neuen Welt ihre grundsätzliche Legitimität nicht ab. Im Gegenteil: die *causa finalis*, also der eigentliche Zweckinhalt des Gemeinwesens, sei das *bonum commune* der durch dieses verbundenen Menschen. Dieses Gemeinwohl beziehe sich sowohl auf prinzipiell eher säkular gedachte Vorstellungen wie *pax et securitas*, gleichzeitig aber auch auf das tugendhafte Leben. Der jeweilige Gesetzgeber wird durch diese Zielsetzung verbindlich normativ gebunden, ist also nicht in einem beliebigen Sinne frei und *legibus solutus*. Hinsichtlich der Ausgestaltung des tugendhaften Lebens ist Vitorias Position nicht ganz eindeutig. Man wird wohl behaupten können, dass eine eindeutige Hinordnung auf einen übernatürlichen Zweck wie bei Thomas von Aquin nicht gefordert wird, gleichzeitig aber selbstverständlich das Leben nach den Geboten des christlichen Gottes eine unzweifelhafte Annahme sein musste, ob dieses nun durch die Priester oder auch durch die weltlichen Herrscher vermittelt werde. Das Gemeinwesen wird indes nicht ausschließlich auf das Instrument reduziert, einen Rahmen zur sicheren Ausbreitung der wahren Religion zu stellen.<sup>1890</sup> Francisco Suárez, einer der Nachfolger Vitorias am Lehrstuhl für Theologie der Universität Salamanca, ging in der Scheidung des kirchlichen und des staatlichen Einflussbereichs noch weiter, interessanterweise als er auf Bitte Papst Pauls V. gegen die Machtansprüche des englischen Königs Jakob I. intervenieren sollte.<sup>1891</sup> Als kollateralen Effekt dieser Verteidigungsschrift postulierte er eine rein weltliche Aufgabe des Staates, womit er die von Vitoria formulierten Gedanken aber nur konsistent weiterentwickelte.<sup>1892</sup>

Bezüglich der Gretchenfrage, ob die Kenntnis dessen, was für das ewige Leben und das Seelenheil notwendig sei, als ausreichender Grund für einen gerechten Krieg dienen könne, positioniert sich jedoch bereits Vitoria eindeutig: die *diversitas religionis* stelle niemals eine gültige Rechtfertigung dar.<sup>1893</sup> Zwar

<sup>1888</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.354.

<sup>1889</sup>Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, in: *Pipers Handbuch* 3, a.a.O., S.149; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.360. Vitoria, De pot. civ., n. 17 [Vorlesungen I: 148-149]: „Denn Werk Gottes heißt nicht nur dasjenige, was Gott durch sich allein hervorbringt, sondern auch dasjenige, was er über die Vermittlung von sekundären Ursachen bewirkt [*quod mediantibus causis secundis effecit*]. Also heißt nicht nur dasjenige Gesetz göttlich, das Gott selbst heiligte, sondern auch dasjenige Gesetz, das andere mit Bevollmächtigung Gottes erließen [*Ergo non solum dicitur lex divina, quam ipse solus sancivit, sed etiam quam Dei potestate homines tulerunt*].“ Ebd., n. 7 [Vorlesungen I: 128-129]: „Also hat das Gemeinwesen diese Gewalt durch göttliche Stiftung. Doch die *Materialursache*, auf dem eine Gewalt dieser Art nach dem natürlichen und göttlichen Recht ruht, ist das Gemeinwesen selbst. Diesem kommt es von sich aus zu, sich zu lenken und zu leiten und alle seine Vollmachten auf das Gemeinwohl auszurichten [*in commune bonum dirigere*].“ Vgl. dazu auch Vitorias *Relectio de Indis* [Vorlesungen II: 370 ff.].

<sup>1890</sup>Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.359 f.

<sup>1891</sup>Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, a.a.O., S.150, 156 f.

<sup>1892</sup>Suárez, *Defensio fidei adversus Regem Angliae* III, 5, 2: „Die staatliche Gewalt bezweckt von sich aus direkt nur das Wohlergehen und das zeitliche Glück des menschlichen Staates in diesem Leben, daher wird sie auch zeitliche Gewalt (*potestas temporalis*) genannt.“ Übersetzung zit. n. Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, a.a.O., S.156.

<sup>1893</sup>Vitoria, De iure belli [Vorlesungen II: 556]: „*Causa iusti belli non est diversitas religionis.*“

sei eine Herrschaft unter der Anleitung eines christlichen Fürsten immer zu bevorzugen, der gewaltsame Umsturz bewirke aber so viel Unheil, dass er diesen Mehrwert nicht ohne weiteres aufwiegen könne.<sup>1894</sup> Man erkennt hier, dass keine lexikalische Rangordnung zwischen transzendenten und säkularen Zielsetzungen mehr vorliegt. Die politischen Gemeinwesen, die sich unter den nicht getauften Eingeborenen der neu entdeckten Kontinente entwickelt hatten und deren Überleben zu sichern halfen, seien vielmehr Ausdruck der Vernünftigkeit der natürlichen Ordnung, weil die *ratio naturalis* den Menschen zur Bildung solcher weltlicher Gemeinschaften dränge und insofern der göttliche Wille in diesen seinen Ausdruck finde. Daher sei auch deren Integrität zu respektieren, zumindest solange sie die friedliche Verbreitung der wahren Religion und beispielsweise auch die spanischen Handelsinteressen nicht behinderten und zuvor keinen christlichen Fürsten gestürzt hatten.<sup>1895</sup> Diese friedliche Koexistenz hatte durchaus Tradition, da schließlich im Frühchristentum auch die heidnischen römischen Kaiser als eine von Gott eingesetzte und damit auch legitime weltliche Obrigkeit explizit erwähnt und anerkannt wurden.<sup>1896</sup>

Eine Beurteilung der spanischen Spätscholastik erscheint aus einem modernen Blickwinkel durchaus schwierig. Wenn beispielsweise Gabriel Vásquez die bei Vitoria formulierte Idee eines verpflichtenden Naturrechts insofern radikalisiert, als er den göttlichen Willensakt obsolet setzt und sich der obligatorische Charakter bereits durch das Urteil der natürlichen Vernunft ergibt, scheint *prima facie* die These Welzels angemessen, Vásquez habe „das Naturrecht von seiner theonomen Basis so weit gelöst, dass es zu seiner völligen Säkularisierung im Grunde keines weiteren Schrittes mehr bedurfte“<sup>1897</sup>. Allerdings ist der noch fehlende Schritt nur scheinbar ein kleiner, tatsächlich jedoch ein fundamentaler. Vásquez zweifelte ebenso wie die anderen Spätscholastiker der Schule von Salamanca in keiner Weise daran, dass Gott existierte und die Vernunftbegabung des Menschen, mithin also überhaupt seine Fähigkeit, über Recht und Unrecht urteilen zu können, ihm durch Gott eingeprägt wurde. Würde man nun Gott auch nur gedanklich aus dieser Verbindung herauslösen, so würde gleichzeitig jede durch ihn geschaffene Ordnung kollabieren. Die Beziehung zwischen Gott und der geschaffenen Welt entspricht eben nicht der eines Uhrmachers zu seiner Uhr, in welcher die Uhr nach ihrer Vollendung unabhängig von dem Wohlergehen des Herstellers ihren Zweck erfüllen kann. Eine Ausklammerung Gottes würde nach Auffassung der Spätscholastiker also die Prämisse ihres gesamten Systems in Frage stellen und damit auch den Kosmos jeder Teleologie oder in ihm wirksamen Vernunft entkleiden. Jedoch wird man kaum leugnen können, dass die zweite Scholastik eine Trennung zwischen der natürlichen Ordnung und Gott als ihrem Urheber und, wenn man so möchte, Garant ihres Fortbestehens vorgenommen hatte, so dass faktisch ein rein vernunftimmanenter Zugang zu moralischen Urteilen eröffnet wurde. Insofern kann man ohne weiteres behaupten, dass durch die Spätscholastiker das Feld für eine Säkularisierung des Naturrechts bereitet wurde, selbst wenn diese selbst diesen Schritt nicht nur noch nicht vornahm, sondern nicht einmal gedanklich akzeptiert hätte.<sup>1898</sup> Um eine bekannte moderne Illustration zu wählen: Tatsächlich sollte es sich wohl für denjenigen, der auf diesem Fundament die Ablösung von jener theonomen Basis hin zu einem autonomen Naturrecht vollzog, möglicherweise wirklich nur um *one small step for a man* handeln; die Möglichkeit allerdings, diesen Schritt ohne den gleichzeitigen Zusammenbruch des ganzen Ideensystems gehen zu können, stellte *one giant leap for mankind* dar.

Weniger problematisch dürfte das Urteil über den Beitrag der Spätscholastiker zur Entwicklung des Völkerrechts, des *ius gentium*, ausfallen. Durch die Begründung der Freiheit als ursprünglichem Zustand des Menschen, die aus einer theologischen Position gewonnen wurde, wird ein wesentlicher Schritt zu den natürlichen Rechten – in einem modernen, subjektiven Verständnis – vollzogen, der unter

<sup>1894</sup>Vitoria, De pot. civ., n. 13-14 [Vorlesungen I: 138-143].

<sup>1895</sup>Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, a.a.O., S.149; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.365 f.

<sup>1896</sup>Vitoria, De pot. civ., n. 9 [Vorlesungen I: 137]: „Es ist überhaupt nicht zu bezweifeln, daß es bei den Heiden rechtmäßige Herrscher und Herren gibt, da der Apostel [...] anordnet, daß man Gewalten und Herrschern gehorchen und die ganze Zeit dienen soll; diese waren zu jener Zeit jedenfalls sämtlich Ungläubige.“ Vgl. Römer 13, 1-2, 5-7, sh. oben, S.63, Fn. 383.

<sup>1897</sup>Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.97; vgl. Vásquez, G.: *Commentarium ac disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae tomus secundus* (Alcalá 1607), disp. 150, cap. 3, n. 23, spanisch in: Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.233.

<sup>1898</sup>Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.233 f.; Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.395 f.

ideengeschichtlichen Gesichtspunkten sicher als epochemachend bezeichnet werden kann. Natürliche Freiheit wird besonders bei Suárez zu jeder Art von Herrschaft von Menschen über Menschen abgegrenzt, handle es sich dabei um persönliche Unfreiheit in Form von Sklaverei und Leibeigenschaft (*dominium*) oder um politischen Despotismus (*imperium*).<sup>1899</sup> Gleichwohl war diese Freiheit zunächst ein ursprüngliches, aber kein unveräußerliches Recht; sie konnte vorerst noch durch das Individuum nach freiem Willensbeschluss aufgegeben und durch das Gemeinwesen aus einem gerechten Grund eingeschränkt werden, wies somit noch keine ernsthafte Abwehrsubstanz gegen Übergriffe und Bevormundung auf.<sup>1900</sup> Die natürliche Freiheit auch im Staat als unveräußerliches Menschenrecht zur Geltung zu bringen, war ein Projekt, das erst in der Aufklärung – zunächst in einer veränderten begrifflichen Definition bei Rousseau, dann insbesondere bei Kant – angegangen werden sollte. Es war aber durchaus das Verdienst der spanischen Spätscholastik, die gleiche Freiheit des Menschen als Kind Gottes theoretisch konsistent entwickelt zu haben, mit weitreichenden Auswirkungen: „Freiheitsgedanke und Freiheitsrecht erstrecken sich auf alles, was Menschenantlitz trägt; sie greifen über auf den Bereich politischer Ordnung als deren gestaltendes Prinzip.“<sup>1901</sup> Das politische Gemeinwesen wurde somit als unabhängig von päpstlicher Einflussnahme aus dem heilsökonomischen *ordo* heraus gedacht – und analog auch, aus der Perspektive der indigenen Organisationsformen, als unabhängig von kaiserlichen Übergriffen. Insbesondere Francisco de Vitoria entwickelte eine völkerrechtlich verfasste Gemeinschaft unabhängiger und einander gleichrangiger Staaten.<sup>1902</sup>

### 3.2.3.5.3 Der Schritt zum säkularen Naturrecht

Man erinnere sich noch einmal an die durch Gregor von Rimini eingeführte Überlegung, eine moralisch wirksame Vernunft könne auch dann existieren, *si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset*.<sup>1903</sup> Es wurde bereits ausgeführt, dass sich diese Formel auf den universitären Betrieb zurückführen lässt, in welchem Disputationen um der argumentativen Schulung willen dahingehend erschwert wurden, dass in der Debatte unmögliche Positionen übernommen werden mussten. Die größte denkbare Unmöglichkeit war es nun, die Nicht-Existenz oder das Desinteresse Gottes an seiner Schöpfung anzunehmen. Es lässt sich also keineswegs von einer säkularen Begründung des Naturrechts sprechen, die Gregor im 14. Jahrhundert vorgelegt hätte. Dennoch wurde mit dieser, von einer absurden Vorgabe ausgehenden, *conclusio* das natürliche Gesetz zumindest insofern theoretisch von seinem Gottesbezug gelöst, als es unter logischen Gesichtspunkten der Existenz Gottes nicht mehr bedurfte; die spanische Spätscholastik hatte schließlich auch die Gültigkeit dieser Schlussfolgerung wieder zurückgenommen. Praktisch wurde die Verbindung zwischen Naturrecht und Gott dann aber erst 1625 gelöst, als Hugo Grotius in seiner Schrift *De Jure Belli ac Pacis* die Formel des Gregor von Rimini aufnahm, jedoch leicht umformulierte:

„Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana.“<sup>1904</sup>

1899Klippel, D.: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976, S.32. Vgl. Suárez, F.: *Tractatus de legibus et legislatore deo* [1612], 3, 2, 3 [1856: OO V, 180]: „Ratio prioris partis evidens est, quae in principio est tacta, quia ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet jurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium: neque est ulla ratio cur hoc tribuatur ex natura rei his respectu illorum potius quam e converso“.

1900Klippel, D.: „Freiheit VI“, in: GG 2, a.a.O., S.471 f.; vgl. Suárez, F.: *Tractatus de legibus et legislatore deo*, 2, 14, 18 [1856: OO V, 141]: „Nam imprimis eo ipso quod homo est dominus suae libertatis, potest eam vendere seu alienare. Respublica etiam per potestatem altiore quam habet ad regendos homines, potest ex justa causa (ut in poenam) hominem privare sua libertate: nam etiam natura dedit homini vitam quoad usum ejus ac possessionem, et interdum nihilominus potest juste illa privari per potestatem humanam“.

1901Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.396. Vgl. zur Formel „Erstreckung auf alles, was Menschenantlitz trägt“, auch Arendt, H.: *Über die Revolution*, a.a.O., S.38.

1902Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.396 f.

1903Vgl. oben, S.254, Fn. 1871.

1904Grotius, H.: *De Jure Belli ac Pacis libri tres* [1625], Proleg., n. 11; deutsch [1950: 33]: „Diese hier dargelegten Bestimmungen würden auch Platz greifen, selbst wenn man annähme, was freilich ohne die größte Sünde nicht geschehen könnte, daß es keinen Gott gäbe oder daß er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere.“

Im Unterschied zu Gregor von Rimini spricht Grotius hier nicht davon, dass es schlechthin unmöglich sei, die Nichtexistenz Gottes oder dessen fehlendes Interesse am Menschen anzunehmen, wodurch darauf basierende Ableitungen in den Bereich der theologischen Spekulation abzuschieben oder in sich logisch sogar widersprüchlich seien. Er sagt dagegen nur, dass jene Annahme der höchste denkbare Frevel und mithin falsch sei, die grundsätzliche Möglichkeit lässt er allerdings unangetastet.<sup>1905</sup> Grundsätzlich scheint aber auch Grotius der gemeinsamen sittlich-religiösen Sphäre nicht entfliehen zu wollen, er versucht vielmehr, die Kompetenzen innerhalb dieser durchgängigen Einheit voneinander abzugrenzen, die die Möglichkeit, das Rechte und Gerechte zu erkennen, gestatten. Ähnlich wie Galilei im naturwissenschaftlichen Spross der alten *lex naturalis* will Grotius auch im sittlichen Zweig eine Rechtserkenntnis ermöglichen, die der göttlichen Offenbarung und in letzter Konsequenz auch der Existenz Gottes selbst nicht bedarf.<sup>1906</sup> Damit verwirft er nicht nur, wie bereits bei den Nominalisten geschehen, die notwendige Partizipation des natürlichen Gesetzes an der göttlichen Weisheit, sondern die bei seinen Vorgängern über die göttliche *voluntas* unzweifelhafte Verbindung als solche. Dem setzt er die Ansicht entgegen, dass das Naturrecht zweierlei Wurzeln habe. Einerseits erwachse es dem göttlichen Willen, andererseits jedoch gelte gleichermaßen, dass „das Naturrecht internen menschlichen Prinzipien entspringe und das verbindliche Diktat der *recta ratio* sei, die anzeige, ob das menschliche Handeln mit der vernünftigen Natur übereinstimme oder nicht“<sup>1907</sup>. Damit geht Grotius den Schritt, der in der Lehre der Spätscholastiker nicht denkbar – und zwar auch logisch nicht denkbar – war. Er geht von der erfahrbaren Tatsache einer natürlichen Vernunft aus, unabhängig davon, ob sie auf Gott als Erstursache zurückgehe oder nicht. Damit setzt er die bei den Spätscholastikern nur auf der Ebene der *potentia Dei ordinata* unverfügbare natürliche Ordnung zumindest insofern absolut, als auch ihr etwaiger Schöpfer ihre Selbständigkeit nicht in Frage stellen könne. Er verabschiedet nicht nur die Doktrin der *analogia entis* der thomasisch-intellektualistischen Tradition, gemäß welcher die Kreatur am göttlichen Wesen partizipiere und ebenso das natürliche Gesetz als Teilhabe am ewigen Gesetz interpretiert wurde, er verwirft auch den durch die Voluntaristen angenommenen Bezug des natürlichen Gesetzes zum Willen eines gesetzgebenden Gottes.<sup>1908</sup> Nun sollte man diese Innovation jedoch inhaltlich nicht überbewerten oder aus ihrem Zusammenhang reißen: Grotius argumentiert auf der Basis einer gemeinschaftsorientierten menschlichen Natur, verwirft also zumindest den Gedanken des ζῶον πολιτικόν nicht. Insofern ist sein *etiamsi daremus* konkret gegen die Behauptung gerichtet, der Mensch orientiere sich nicht von Natur aus am Guten, sondern nur am Nützlichen. Die theoretische Ausklammerung Gottes entfernt hier jede jenseitige Belohnung oder Bestrafung, argumentiert somit für den Menschen als ein gerechtes und geselliges von Gott geschaffenes Wesen.<sup>1909</sup>

Für das theologisch-politische Problemfeld war dieser Schritt, insbesondere unter strukturellen Gesichtspunkten, natürlich dennoch von entscheidender Bedeutung. Denn erst nun konnte sich einerseits das weltliche Gemeinwesen seriös von einer theologisch begründeten Einflussnahme abgrenzen, sich andererseits aber auch mit dem Verweis auf ein natürliches und vor jedem positiven Gesetz gültiges Recht gegen einen strengen Rechtspositivismus wappnen. Tatsächlich hatte Grotius die Büchse der Pandora in Form säkular begründeter Naturrechte geöffnet.<sup>1910</sup> Die Frage darüber, *worin* exakt das natürliche Recht

1905Hervada, J.: „The Old and the New in the Hypothesis 'Etiamsi daremus' of Grotius“, in: *Grotiana* 4 (1983), S.18 f.

1906Cassirer, E.: *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2007, S.252 f.

1907Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.265: “el derecho natural fluye de principios internos del hombre y es el dictamen de la recta razón que indica la conveniencia o inconveniencia de los actos humanos respecto de la naturaleza racional del hombre”, eigene Übersetzung. Vgl. Grotius, H.: *De Jure Belli ac Pacis libri tres* [1625], Proleg., n. 12: „Et haec iam alia iuris origo est praeter illam naturalem, veniens scilicet ex libera Dei voluntate, cui nos subiecti debere intellectus ipse noster nobis irrefragabiliter dictat.“ Deutsch [1950: 33]: „Hier zeigt sich uns also noch eine andere Quelle des Rechts außer jener natürlichen; sie entspringt aus dem freien Willen Gottes, dem sich zu unterwerfen uns die Vernunft unverbrüchlich gebietet.“

1908Hervada, J.: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, a.a.O., S.264 f.

1909Lohmann, F.: *Zwischen Naturrecht und Partikularismus*, Berlin 2002, S.183 ff. Vgl. Grotius, H.: *De Jure Belli ac Pacis libri tres* [1625], Prolegomena, Ziff. 5: „ius autem naturale esse nullum: omnes enim et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri“; ebd. 8: „Haec vero quam rudi modo iam expressimus societatis custodia humano intellectui conveniens, fons est eius iuris, quod proprie tali nomine appellatur“.

1910Vgl. oben, Kapitel 2.3.2, S.90-91. Dieses Verdienst des Hugo Grotius sollte wohl unstrittig sein, auch wenn man ihn kaum als normativen Begründer eines ausschließlich säkularen Naturrechts ohne jeden Gottesbezug bezeichnen kann; diese Ehre ward später erst Thomas Hobbes zuteil. Vgl. dazu das Urteil von Ilting, K.-H.: „Naturrecht“, in: *GG 4*, a.a.O., S.279:

eines jeden Menschen inhaltlich bestehe, blieb allerdings selbstverständlich weiterhin offen. Gemeinsam mit den bei René Descartes zusammengefassten Erkenntnissen stellte dieser Schritt hin zu einer Normativität, die sich ausschließlich säkular zu begründen imstande ist, die Maßregelung durch die etablierte und mächtige kirchliche Hierarchie aller christlichen Konfessionen radikal und dauerhaft in Frage.<sup>1911</sup>

### 3.3 Grundlagen des modernen Staates

#### 3.3.1 Zur geschichtlichen Situation: die Zwangslage nach den Konfessionskriegen

Die unmittelbarste Wirkung der geschilderten Verarbeitungsprozesse der nominalistischen Ideen hatte ohne jeden Zweifel die Reformation, dies allerdings auch weniger allein aufgrund ihrer geistesgeschichtlichen Relevanz als infolge der nicht zu verkennenden Tatsache der Glaubensspaltung. Die Reformation stellt gewissermaßen das Zündholz dar, das den widerstreitenden Parteien in die Hand gegeben wurde; die Lunte zu dem Sprengsatz der sozialen Konflikte war bereits gelegt. Die europäische Christenheit stand ab Mitte des 16. Jahrhunderts „vor der Frage, wie ein Miteinanderleben der verschiedenen Konfessionen in einer gemeinsamen politischen Ordnung möglich sei“<sup>1912</sup> – ein Konflikt, der sich aufgrund der überragenden Bedeutung der Religion auch innerhalb eines weltlichen Gemeinwesens nicht nur auf den spirituellen Bereich beschränken konnte. Die bis dahin unumstrittenen Grundlagen des Zusammenlebens wurden plötzlich angezweifelt, was zahlreiche ausgesprochen brisante Fragen aufwarf. Böckenförde fasst diese wie folgt zusammen:

„Wie sollte auf die Glaubensspaltung reagiert werden? Ist es die Aufgabe der politischen Ordnung, die Einheit im überlieferten Glauben zu sichern oder hat sie dem neuen wahren Glauben Schutz und Entfaltungsraum zu gewähren? Kann sie überhaupt über Glauben und Religion verfügen, und wenn nicht, wie läßt sich eine gemeinsame geistig-mentale Grundlage für das Zusammenleben der Menschen erhalten oder neu finden? Ist es überhaupt möglich, daß in einem politischen Gemeinwesen mehr als eine öffentliche Religion existiert, und wer soll darüber befinden?“<sup>1913</sup>

Man sollte nun nicht davon ausgehen, als hätte der konfessionelle Konflikt eine Auseinandersetzung bezeichnet zwischen liberalen und die freie Glaubensäußerung propagierenden Reformatoren und einer katholischen Amtskirche, die ihre Glaubensinhalte autoritär durchzusetzen pflegt. Vielmehr waren sich die Konfessionen grundsätzlich darin einig, dass es Aufgabe der weltlichen Macht sei, den wahren Glauben kompromisslos zu unterstützen und dabei auch öffentlich religiösen Irrtum zu unterdrücken, Ketzerei und Häresie zu sanktionieren.<sup>1914</sup> Die Christenheit wurde als ein politisch-religiöser Organismus aufgefasst, der nur auf der Grundlage einer Einheit im rechten Glauben fortbestehen könne. Unglaube und Ketzerei jeder Art galten als Majestätsverbrechen. In der Tat formulierte Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* nicht nur die Exkommunikation, sondern sogar die Hinrichtung als geeignete Sanktion für diejenigen, die sich der Sünde des Unglaubens strafbar gemacht hätten; denn der Unglaube und die damit verbundene Zersetzung des Glaubens sei das wesentlich größere Verbrechen als beispielsweise die Falschmünzerei, die

---

„[D]en Ursprung (*fons*) des Naturrechts sucht er [Grotius], in vollkommener Übereinstimmung mit Platon und Aristoteles und mit ausdrücklicher Berufung auf die stoische Oikeiosis-Lehre, in einem *appetitus societatis: id est communitatis non qualiscunque, sed tranquillae et pro sui intellectus modo ordinatae cum his, qui sui sunt generis*. Offensichtlich ist ihm entgangen, daß die stoische Naturrechtslehre, ebenso wie die platonische und die aristotelische, Nützlichkeit und Gerechtigkeit mit Nachdruck identifiziert und wegen ihrer durchaus unzureichenden Differenzierung zwischen einem deskriptiven und einem präskriptiven Gesetzesbegriff durch die postscotistische Normdiskussion überholt war. Daher bemerkt er weder, daß die im *appetitus socialis* begründete *societatis custodia* keine ausreichende Basis für seine naturrechtlichen Normen im engeren Sinne abgibt, noch daß sein auf G. Vasquez zurückgehendes Naturrecht im weiteren Sinne ganz im Rahmen der bloßen utilitas verbleibt.“ Das Grotius-Zitat findet sich in *De Jure Belli ac Pacis libri tres* [1625], Proleg., n. 6.

1911 Israel, J. I.: *Enlightenment Contested*, a.a.O., S.64.

1912 Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.100.

1913 Böckenförde, E.-W.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.400.

1914 Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.100.

aber nach Maßgabe der weltlichen Gerichte durch den Tode gebüßt werden müsse.<sup>1915</sup> Damit kommt durchaus bereits eine Radikalisierung zum Ausdruck, wenn es den wahren Glauben zu schützen galt. Während Papst Innozenz III. um die Jahrhundertwende noch auf die Todesstrafe verzichtete, entwickelte Thomas von Aquin eine Theorie des gerechten Krieges, die sich gegen die Feinde des Glaubens gleichermaßen nach außen wie nach innen anwenden ließ. Allein die gerechte Ordnung garantiere den Zugang aller Menschen zum ewigen Heil, insofern müsse sie mit allen Mitteln verteidigt werden.<sup>1916</sup> Im übrigen lässt sich auch bei den Befürwortern einer strikten Trennung von kirchlichem und staatlichem Einflussbereich keineswegs zwangsläufig die Forderung nach Toleranz in Glaubensfragen finden. So wendet sich Marsilius von Padua in seinem *Defensor pacis* nicht gegen die Bestrafung von Häretikern an sich, er verlangt lediglich, dass die Sanktion durch ein weltliches Gericht verhängt wird.<sup>1917</sup>

Diese Tendenz lässt sich aber ebenso auf evangelischer Seite feststellen, zumal die *sola-scriptura*-Lehre zwar auf eine hierarchische Institution zur Interpretation des Wortes Gottes verzichtet, nicht jedoch auf die Forderung nach Eindeutigkeit. Die Heilige Schrift stellt für Luther eine objektive Basis dar, er selbst zweifelte wohl nicht daran, das Offenbarungszeugnis richtig zu verstehen; abweichende Auffassungen mussten somit prinzipiell Irrtümer darstellen. Doch auch wenn er grundsätzlich die Gewissensfreiheit achten wollte, so implizierte das keineswegs Kultfreiheit. Sobald ein von der wahren Lehre nach Luthers Verständnis divergierendes Urteil den öffentlichen Frieden gefährdete, stand es den Vertretern der weltlichen Ordnung frei, die Ausübung dieses Glaubens zu unterdrücken.<sup>1918</sup> Die Freiheit in geistlichen Dingen wurde erkaufte mit weltlicher Knechtschaft.<sup>1919</sup> Überdies wurde die Trennung der beiden Regimenter, die für Luthers unsichtbare Kirche eine Grundvoraussetzung bedeutete, nicht bei allen Reformatoren aufrechterhalten. Während der Zürcher Huldrych Zwingli (1484-1531) davon ausging, dass sich das Reich Gottes nur in einer organisierten Anstaltskirche entfalten könne und damit die kirchliche und politische Ordnung wieder miteinander verschränkte, errichtete Johannes Calvin (1509-1564) in Genf ein System, das auch für die weltliche Herrschaft einzig die Bibel als maßgebliche Autoritätsquelle anerkannte. Der Mensch sei durch Gott selbst auf eine gemeinschaftliche Organisationsform ausgerichtet, in welche jeder Einzelne in gleichem Maße eingebunden und auf die wahre Frömmigkeit verpflichtet sei. So konnte Calvin zwar zwei scharf voneinander getrennte Bereiche mit ihrer jeweils eigenen Jurisdiktion fordern, jedoch sei die weltliche Macht im Wesentlichen nichts anderes als eine Ordnung, die zur Wahrung der geistlichen Inquisition hergestellt worden sei. In diesem Sinne wurde der Staat durch Gott gestiftet, die bürgerliche Ordnung verpflichte den Menschen zu unbedingtem Gehorsam. Der wesentliche Unterschied zwischen Luther und Calvin liegt wohl in der Auffassung des Staatsverbundes: Während Luther zwischen einem spirituellen und einem weltlichen Bereich theoretisch klar zu trennen vermag, radikalisiert Calvin die Prädestinationslehre insofern, als auf Erden nicht mehr die Gunst Gottes errungen werden könne, sondern der ohne sein Zutun auserwählte Einzelne durch seine Arbeit innerhalb des Gemeinwesens den Herrn zu ehren und zu verherrlichen habe. Zudem lasse sich das Schicksal durch irdisches Werk zwar nicht beeinflussen, wohl aber werde der göttliche Ratschluss durch Erfolg und Misserfolg auf Erden transparent gemacht; die sozialen Ungleichheiten bezeichneten somit eine unterschiedliche Auszeichnung des

1915STh II-II, q.11, a.3, co.: „Ex parte quidem ipsorum [sc. haeticorum] est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi.“

1916Lecler, J.: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. I, Stuttgart 1965, S.155 ff.; vgl. u.a. Innocentii III Regestorum sive Epistolarum II, 1 (MPL 214, Sp. 539b): „Cum enim, secundum legitimis sanctiones, reis laesae majestatis punitis capite, bona confiscantur ipsorum, eorum filiis vita solummodo ex misericordia conservata; quanto magis, qui, aberrantes in fide Deum Dei Filium Jesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debent districtione praecidi, et bonis temporalibus spoliari, cum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere majestatem.“; STh II-II, q.40, a.4, co.: „Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis.“

1917DP III, 2, §30, S.608: „Hereticos omnesque delinquentes et arcendos pena vel supplicio temporali iudicare iudicio coactivo, penasque personales infligere ac reales exigere, ipsasque applicare, ad solius principantis auctoritatem pertinet secundum determinationem legislatoris humani.“

1918Lecler, J.: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. I, a.a.O., S.240 ff.

1919Winkler, H. A.: *Geschichte des Westens*, a.a.O., S.114; Borkenau, F.: „Luther: Ost oder West“, in: ders.: *Drei Abhandlungen zur deutschen Geschichte*, Frankfurt 1947, S.74.



Menschen durch Gott und wirkten sich, in einen umfassenden Heilsplan eingeordnet, damit positiv auf die Überlebensfähigkeit der Gemeinschaft aus.<sup>1920</sup> Auf dieser Grundlage proklamierte Calvin den Schutz der Ehre Gottes gegen Häresien und Lästerungen. Es gelte im Namen Gottes nicht etwa, Barmherzigkeit walten zu lassen, sondern vielmehr seinen Namen und seine heilige Lehre intransigent zu verteidigen und Ketzer unerbittlich zu bestrafen.<sup>1921</sup> So wurde Calvins *Déclaration pour maintenir la vraie foi* wohl nicht zu Unrecht als „eine der furchtbarsten Abhandlungen, die zur Rechtfertigung der Ketzerverfolgung je geschrieben worden ist“<sup>1922</sup>, bezeichnet. Die reformierten Gemeinden standen den katholischen Fürstentümern also in Intoleranz in Glaubensfragen in nichts nach. Ernst Troeltsch fasst dieses rechtliche Zwangskirchentum zusammen:

„Die Landesherrn schufen die Einigung der Theologie zu einem einhelligen Dogma und gaben den symbolischen Büchern die Zwangsgeltung. Sie schufen kirchlich-staatliche Behörden, welche Verwaltung und kirchliches Gericht in ihre Hand nahmen unter Beteiligung der Theologen. Sie übernahmen die christliche Glaubens- und Sittenordnung auf das weltliche Recht und gaben den geistlichen Strafen und Maßnahmen bürgerliche Rechtsfolgen. In der Theorie regierte Christus und die Schrift in der Gemeinde, praktisch regierten die Landesherrn und die Theologen.“<sup>1923</sup>

Es ist offensichtlich, dass sich religiöse und politische Interessen und Problemstellungen im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts nicht klar voneinander trennen ließen, sie überschritten einander und vermischten sich. Es entsprach der allgemeinen Überzeugung, dass „innerer Friede mit ideologischer Homogenität zusammenhängt“<sup>1924</sup>. Konsequenz dieses in seinen Grundfragen und Auswirkungen somit äußerst politischen Konflikts waren die Konfessionskriege, die das Europa dieses Zeitalters erschütterten und eine Zerreißprobe für die Möglichkeit politischer Ordnung überhaupt darstellten. Denn der Feind wurde nun nicht mehr vorrangig – wie die Muslime in den Zeiten der Kreuzzüge – im fernen Heiligen Land konstruiert, ebenso wenig richtete sich der religiöse Furor gegen Minderheiten wie die Juden oder verhältnismäßig kleine und lokal begrenzte Gruppen wie die Albigenser oder Waldenser. Stattdessen waren – bei allen inneren Unterschieden – zwei ähnlich große und mächtige Blöcke innerhalb der Christenheit entstanden, was eine machtpolitische Pattsituation bedingte und das europäische Kernland damit in der Tat vor ein gravierendes Problem stellten. Dabei waren die Hugenottenkriege (1562-1598) in Frankreich, der Dreißigjährige Krieg (1618-1648) auf dem Territorium des Heiligen Römischen Reiches und der Englische Bürgerkrieg (1642-1649), um nur drei der großen europäischen Kriege dieser Epoche zu nennen, deren zeitliche Abgrenzung bisweilen unscharf und willkürlich ist, auch nicht ausschließlich religiös begründete Streitigkeiten. Es handelte sich gleichermaßen um innerstaatliche Machtkämpfe, Staatenbildungskriege oder Auseinandersetzungen um die Hegemonie über den Kontinent, die in einen übergreifenden, europäischen Kontext einzuordnen sind – hier ist in erster Linie der Habsburgisch-Französische Gegensatz zu nennen. Diese Konflikte wurden aber entweder durch religiöse Differenzen angetrieben oder die Parteien bedienten sich dieser zumindest als *causa belli*.<sup>1925</sup>

In den vier Jahrhunderten seit der Auseinandersetzung um die Investitur von Bischöfen hatte sich die theologisch-politische Konfiguration Europas an verschiedenen Stellschrauben verändert. Es hatten sich neue Ideen herausgebildet, die zum Teil noch nicht vollständig ausgereift waren oder sich erst in einem morularen Stadium ihrer Entwicklung befanden, durch welche die Problemsituation einerseits bedingt war, welche andererseits aber auch mögliche Lösungsoptionen anboten. Zunächst ist dabei die Trennung von

1920An diese Auffassung schließt bekanntlich Max Weber an, wenn er den „Geist des Kapitalismus“ in einen engen Zusammenhang mit der calvinistischen Ethik stellt; vgl.: Weber, M.: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ [1905], in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*, a.a.O., S.17-206.

1921Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, a.a.O., S107 ff.; Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.30 ff.; Lecler, J.: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. I*, a.a.O., S.456 f.; Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, a.a.O., S.615 ff.; Roth, K.: *Genealogie des Staates*, a.a.O., S.647 f.

1922Lecler, J.: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. I*, a.a.O., S.456.

1923Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, a.a.O., S.518.

1924Specht, R.: „Die Spanische Spätscholastik im Kontext ihrer Zeit“, in: Grunert, F. / Seelmann, K. (Hg.): *Die Ordnung der Praxis*, a.a.O., S.4.

1925Arndt, J.: *Der Dreißigjährige Krieg 1618-1648*, Stuttgart 2009, S.41 ff.; Burkhardt, J.: *Der Dreißigjährige Krieg*, Darmstadt 1997, S.26, 128 ff.; Winkler, H. A.: *Geschichte des Westens*, a.a.O., S.121; Sutherland, N. M.: „The Origins of the Thirty Years War and the Structure of European Politics“, in: *EHR* 107 (1992), S.587 ff.

*fides* und *ratio* zu nennen, aufgrund welcher die Legitimität menschlicher Herrschaft prinzipiell nicht mehr aus einer vernünftigen und von Gott vorgegebenen Ordnung hergeleitet werden konnte. Als alternative Zielsetzung wurde nach und nach das Überleben und eine diesseitige Prosperität als kleinster greifbarer gemeinsamer Nenner herausgestellt, als alternatives Begründungsmodell trat allmählich der Rekurs auf das Individuum in den Vordergrund. Dadurch entstand gleichzeitig auch die Notwendigkeit für einen ursprünglichen und, wenn auch häufig fiktiven, aber zumindest innerhalb der historischen Menschheitsgeschichte gedachten Gründungsakt als Quelle der Legitimität staatlicher Ordnung, eine Art säkularen Ersatz für den Schöpfungsakt.<sup>1926</sup> Die politische Organisationsform war somit grundsätzlich als etwas Machbares begriffen worden, deren Ausgestaltung auf menschliche Entscheidungen zurückgeführt werden konnte. Als solche war sie zumindest theoretisch von einer religiösen Durchdringung abgekoppelt, stand nicht mehr im Dienste des Seelenheils der durch sie verbundenen Bürger. Mit diesem Rüstzeug ausgestattet mussten die akuten religiösen Zwistigkeiten überwunden werden. Für die Entwicklung des modernen Staates stellten die Konfessionskriege insofern einen auslösenden Impuls dar.<sup>1927</sup> Als Ergebnis dieser, nach der päpstlichen Revolution, zweiten Stufe der Säkularisierung sollte das „sich rein weltlich und politisch aufbauende und legitimierende“<sup>1928</sup> Gemeinwesen stehen. Der christliche Glaube hört angesichts dieser Konflikte „auf, das wirklich tragende, alles beherrschende und durchstimmende Fundament, das konstitutive und verbindliche Richtmaß des Denkens und des Handelns zu sein“<sup>1929</sup>.

### 3.3.2 Souveränitätslehre und Gottesnadentum

Insbesondere die deutschen Fürstentümer des Heiligen Römischen Reichs waren durch die Glaubensspaltung unmittelbar betroffen. Nachdem im Zuge der Reformation weite Teile des heutigen Nord- und Mitteledeutschland protestantisch – vorwiegend lutherisch, aber auch calvinistisch – wurden, konnte die religiöse Einheit des Reichs unter den katholischen Kaisern des Hauses Habsburg nicht mehr aufrechterhalten werden. Den schwelenden oder offenen Unruhen wurde durch den Augsburger Reichs- und Religionsfrieden von 1555 eine die Religionsparteien bindende, gleichwohl nicht um einen religiösen Ausgleich oder gar eine konfessionelle Gleichstellung bemühte Vereinbarung entgegengesetzt. Insbesondere ist hinsichtlich dieser Ungleichbehandlung der geistliche Vorbehalt (*reservatum ecclesiasticum*) zu nennen, der im Falle der Konversion eines katholischen Geistlichen zu einer reformierten Konfession die Niederlegung seines Amtes verlangte; die Transformation auch der weltlichen Besitztümer der Reichskirche in evangelische Verfügung wurde damit ausgeschlossen. Grundlegend war dabei ein Prinzip, das später mit der Lehrbuchformel des Juristen Joachim Stephani verkürzt mit *Cuius regio, eius religio* wiedergegeben wurde.<sup>1930</sup> Damit war de jure allerdings nicht beabsichtigt, dass der Landesherr über die Religion seiner Untertanen bestimmen könnte, wie diese Formel häufig fehlinterpretiert wird.<sup>1931</sup> Es werden nur öffentlich relevante Bereiche der bischöflichen Zuständigkeit – in diesem Sinne wird *religio* hier gebraucht – treuhänderisch auf den Landesherrn übertragen, der über die hoheitliche Gewalt über ein bestimmtes territoriales Gebiet, die *regio*, verfügt. Gleichwohl wurden die fürstlichen Rechte damit so nachhaltig gestärkt und durch die Herrscher bisweilen auch über den rechtlichen Rahmen hinaus in Anspruch genommen, dass Konflikte mit den Untertanen in Glaubensfragen faktisch zumeist durch deren *ius emigrandi* gelöst wurden. Die Auswanderung unter Mitnahme des Eigentums konnte aber erst vollzogen werden, wenn die herrschaftlichen Verbindlichkeiten abgelöst wurden, beispielsweise durch den Freikauf aus der Leibeigenschaft. Üblicherweise war mit der Ausübung des Rechts auf freie Konfessionswahl also der finanzielle Ruin verbunden.<sup>1932</sup> Wie noch gezeigt werden soll, wurden damit wesentliche Eckpunkte des später von Jean Bodin und Thomas Hobbes verwendeten

<sup>1926</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.76; Isensee, J.: *Das Volk als Grund der Verfassung*, Opladen 1995, S.21.

<sup>1927</sup>Koselleck, R.: *Kritik und Krise*, a.a.O., S.11.

<sup>1928</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.101.

<sup>1929</sup>Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.157.

<sup>1930</sup>Pfeiffer, G.: s.v. Augsburger Religionsfriede, TRE 4, S.644.

<sup>1931</sup>So z.B. Heckel, J.: s.v. Cuius regio, eius religio, in: RGG<sup>3</sup> I, Sp. 1888: „Dieses politische Sprichwort schreibt dem Landesherrn das Recht zu, den Bekenntnisstand seines Gebietes zu bestimmen.“

<sup>1932</sup>Feil, E.: *Religio*, Bd. II, Göttingen 1997, S.175 ff., insb. S.176 f., Fn. 92.

Souveränitätsbegriffs bereits angedeutet. Gemeinsam mit einem allgemeinen Landfrieden sicherte der Augsburger Religionsfrieden zwar für mehrere Jahrzehnte Ruhe und Ordnung innerhalb des Reiches, konnte die grundsätzlichen Probleme aber nicht dauerhaft und nachhaltig lösen – nicht zuletzt aufgrund einer den Katholizismus begünstigenden Tendenz und einer Anerkennung nur der Lutheraner im Sinne der *Confessio Augustana*, nicht aber der anderen reformierten Konfessionen. Der Reichs- und Religionsfrieden hatte damit nur aufschiebende Wirkung, im Dreißigjährigen Krieg sollten die nicht behobenen Konflikte erneut und um so heftiger zu Tage treten.

Etwa zeitgleich verschärften sich in Frankreich die Spannungen zwischen der katholischen Bevölkerungsmehrheit und dem katholischen Staat auf der einen Seite sowie der protestantischen Minderheit, den Hugenotten, auf der anderen Seite. Grundsätzlich lässt sich behaupten, dass sich die Religionskriege aus der „moralischen Unfähigkeit“ der Menschen des 16. Jahrhunderts erklären, „eine Häresie zu tolerieren. Das Bedürfnis, der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen, gebot den Kampf gegen die Feinde Gottes.“<sup>1933</sup> Während im Reich die Konflikte durch den Augsburger Religionsfrieden unterdrückt und kurzfristig abgemildert wurden, erließen die Herrscher des Hauses Valois, um die fortschreitende Zentralisierung Frankreichs nicht zu gefährden, Maßnahmen zur Diskriminierung und Verfolgung der Protestanten. Der Einrichtung der *chambres ardentes*, außerordentlichen Tribunalen der Inquisition, folgten die Edikte von Châteaubriand (1551), Compiègne (1557) und Écouen (1559), durch welche die Verfolgung der die Ordnung störenden Hugenotten sowie später auch die Todesstrafe für Häresien legitimiert wurde. Zwischen 1562 und 1598 wurden insgesamt acht Bürgerkriege mit bisweilen zeloschem Eifer geführt, in welchen sich religiöse Themen mit dynastischen und machtpolitischen Fragen vermischten. Diese Gewaltexzesse gipfelten in dem Massaker an den französischen Hugenotten in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572, der *Pariser Bluthochzeit* zwischen dem protestantischen Heinrich von Navarra und der katholischen Margarete von Valois, durch welche der Einfluss der Protestanten auf die französische Krone zurückgedrängt werden sollte. Zur Lobpreisung dieses Gemetzels ließ Papst Gregor XIII. (1572-1585) im übrigen ein *Te Deum* singen, eine Gedenkmünze prägen und drei Wandmalereien anfertigen. Letztlich bot sich dem französischen Staat um der Sicherung seiner politischen Integrität und der Wiederherstellung des inneren Friedens willen kaum ein anderer Ausweg als derjenige, der durch die *politiques* vorgeschlagen wurde. Diese juristische Gruppierung, die zunächst von ihren Gegnern abschätzig mit diesem Titel belegt wurde, weil sie den politischen Ausgleich zwischen Katholiken und Protestanten über die Belange der wahren Religion stellten, entwickelte einen formellen Friedensbegriff, der nicht aus dem Glauben, sondern in negativer Abgrenzung zum Bürgerkrieg gewonnen wurde.<sup>1934</sup> Da über den Weg des gewaltsamen Konflikts ohnehin kein endgültiger Sieg einer Wahrheit zu erwarten sei, stehe dem Schweigen der Waffen der Vorrang vor einer inhaltlichen Lösung des religiösen Streits um den wahren Glauben zu; es komme nicht mehr in erster Linie darauf an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man überhaupt zusammenleben könne.<sup>1935</sup> Der formelle Friede sei „gegenüber den Schrecken und Leiden des Bürgerkrieges ein selbständiges, *in sich gerechtfertigtes* Gut“<sup>1936</sup>. Mit dieser Auffassung aktualisieren die *politiques*, als deren bedeutendster Vertreter sicherlich Jean Bodin (1530-1596) zu nennen ist, die theoretisch bereits durchdachte Trennung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich und gestehen der Politik in staatlichen Fragen die Suprematie zu. Das Gesetzgebungs- und Gewaltmonopol wird alleine dem Staat und damit natürlich in erster Linie dem Fürsten zugeschrieben, um über diesen Weg die politische Organisation dem Einfluss der einzelnen Konfessionen zu entziehen, die sich als eine Quelle des Streits und eine Gefahr für das Zusammenleben überhaupt herausgestellt hatten. Die verschiedenen Wahrheitsauffassungen der Konfessionen und die Frage nach dem wahren Glauben seien keine Thematik, über die der König zu entscheiden habe oder als deren exekutives Organ sich die weltliche Herrschaft zu verstehen habe, sondern rein kirchliche Angelegenheiten. Der weltlichen Gewalt als neutraler Instanz, die über den streitenden Parteien stehe, komme dagegen die Aufgabe der Friedenssicherung zu, in welche der religiöse Arm zumindest theoretisch nicht eingreifen dürfe. Damit befindet sich der Staat nicht mehr in Abhängigkeit von einer bestimmten Konfession und wird in die Lage versetzt, die durch religiösen Zwist

<sup>1933</sup>Dubief, H.: s.v. Hugenotten, TRE 15, S.620.

<sup>1934</sup>Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.169; Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.102; Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.48 ff.

<sup>1935</sup>Schnur, R.: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, a.a.O., S.19.

<sup>1936</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.102.

hervorgerufenen Konflikte als weltliche Themen zu behandeln und mit weltlichen Mitteln zu lösen.<sup>1937</sup> Zunächst musste diese Ausklammerung der religiösen Aufgabe – von einem *rex et sacerdos* ließ sich nun wahrlich nicht mehr sprechen – auch auf der Seite der weltlichen Fürsten für Unverständnis sorgen. Diesbezüglich wandte sich Michel d'Hôpital als Vertreter der *politiques* 1568 an König Karl IX., um diese umgekehrte Präferenzordnung nochmals zu verdeutlichen:

„Nennt ihr das kapitulieren? Ist es eine Kapitulation, wenn ein Untertan mit euch übereinkommt, dass er seinen Fürsten anerkennt und sein Untertan bleibt?“<sup>1938</sup>

Dieser Logik liegt eine rein weltliche Betrachtungsweise politischer Herrschaft zugrunde. Theoretisch ist die Religion damit zwar nicht aus dem weltlichen Gemeinwesen ausgeschlossen, den Konfessionen wird aber jegliche autoritäre Einflussnahme auf die staatliche Organisation entzogen und sie verlieren ihre Rolle als notwendiges Konstitutionselement der politischen Ordnung. Herrschaft ließ sich von nun an ohne einen direkten Rekurs auf die Religion begründen.<sup>1939</sup> Die Grunderfahrung des konfessionellen Bürgerkrieges und das dadurch implizierte Damoklesschwert der Anarchie führt bei Bodin zu der Auffassung, dass die Aufgabe, den Staat vor seiner Auflösung zu schützen, die oberste Priorität genießt, und damit die Herrschaftsausübung durch eine zentrale Instanz gerechtfertigt werde. Denn um den widerstreitenden Konfessionen Einhaltung zu gebieten und den Frieden zu sichern, sei ein von allen Einschränkungen befreiter und unabhängiger Souverän notwendig. Damit lässt sich eine Relativierung und partielle Entpolitisierung der traditionellen aristotelischen Verfassungsbegriffe feststellen, da nun nicht mehr die Tyrannis als Antipode zur Monarchie entworfen wird.<sup>1940</sup> Die Ausübung der Herrschaft bezeichnet das, mithin rein moralische, Unterscheidungskriterium, es lässt sich nicht mehr von verschiedenen Staatsformen sprechen. Zwar behält Bodin in seinem 1576 veröffentlichten Hauptwerk *Les six livres de la République* diesen Gegensatz bei und bezeichnet die Tyrannis eines Fürsten auch weiterhin als böse, jedoch sei diejenige vieler noch schlimmer und die Tyrannis der Menge letztlich am gefährlichsten. Alle diese seien jedoch „noch besser als die Anarchie. Diese entbehrt einer staatlichen Verfassung, in ihr gibt es niemanden, der Befehl hätte oder der gehorchte.“<sup>1941</sup> Eine grausame Herrschaftsführung der Fürsten alleine sei überdies noch kein hinreichender Grund, um von einer Tyrannis zu sprechen. Soweit durch diesen eine staatliche Ordnung auch nur in minimaler oder perverser Weise aufrechterhalten werde, sei dies im Vergleich zur Alternative des Bürgerkrieges immer noch zu bevorzugen.<sup>1942</sup> Den klassischen Dualismus zwischen Tyrannis und Monarchie und damit den Unterschied zwischen despotischer und politischer Herrschaft löst Bodin dahingehend auf, als er die dichotome Begrifflichkeit von *monarchie royale ou legitime* und *monarchie tyrannique* um eine dritte Form erweitert, die er, um das Attribut despotisch zu vermeiden, mit dem Begriff *monarchie seigneuriale* klassifiziert. Diese *monarchie seigneuriale*, die im weiteren Geschichtsverlauf als absolute Monarchie bezeichnet wird, ist in Bodins Konzeption vom Beigeschmack des Sklavischen oder Barbarischen, der den aristotelischen despotischen Regierungsformen noch anhaftete, befreit. Nachdem man unter einer *république* aber auch „die am Recht orientierte, souveräne Regierungsgewalt über eine Vielzahl von Haushaltungen“ versteht, wird der Unterschied zwischen *oikos* und *polis* weitgehend eingeebnet.<sup>1943</sup>

<sup>1937</sup>Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.36; Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.101 ff.; Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, a.a.O., S.130; Schnur, R.: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, a.a.O., S.16 ff.

<sup>1938</sup>Michel de l'Hôpital, 1568, Denkschrift an den König, vgl. Lecler, J.: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 2, Stuttgart 1965, S.112.

<sup>1939</sup>Schnur, R.: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, a.a.O., S.67; Walter, C.: *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, a.a.O., S.28 ff.

<sup>1940</sup>Mandt, H.: „Das klassische Verständnis“, a.a.O., S.37 f. Vgl. oben, Kapitel 3.1.1.1, S.110-110.

<sup>1941</sup>Bodin, J.: *Über den Staat* VI, 4 [1986: 394]; frz. [1986: 145 f.]: « La tyrannie d'un Prince est pernicieuse, de plusieurs encores pire : mais il n'y a point de plus dangereuse tyrannie que celle de tout un peuple : ainsi l'appelle Ciceron. Toutefois elle n'est point encores si mauvaise que d'Anarchie, où il n'y a forme de Republique, ni personne qui commande, ou qui obeisse ».

Vgl. dazu auch Schnur, R.: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, a.a.O., S.21, der den Juristen François le Jay, *De la dignité des rois et princes souverains*, Tours 1589, zitiert: „Es ist besser, hundert Jahre Tyrannei zu erdulden, als einen Tag lang das Leiden des Bürgerkriegs erleben zu müssen“. Dies gibt einen realistischen Eindruck darüber, welch essentielle Bedrohung der Bürgerkrieg für die Zeitgenossen darstellen musste.

<sup>1942</sup>Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.172.

Der Begriff der Souveränität war in der zeitgenössischen politischen Diskussion durchaus nicht unbekannt, beschrieb aber gemeinhin lediglich mehr oder weniger umfassende und konkret ausgestaltete Befugnisse eines Regenten.<sup>1944</sup> Überdies galt Souveränität im ausgehenden Mittelalter immer als ein zweistelliger Prädikator, etwa synonym verwendet mit *superior*, der sich also immer kontextbezogen in Relation zu einem anderen Anspruchsträger definierte.<sup>1945</sup> Bodin gebraucht Souveränität als *majestas summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* dagegen in einem absoluten Sinne, sie bezeichnet bei ihm „die dem Staat eignende absolute und zeitlich unbegrenzte Gewalt“<sup>1946</sup>. Diese Gewalt ist somit ungeteilt und nicht auf eine Frist oder auf die Erfüllung eines bestimmten Zwecks beschränkt, sie stellt „eine prinzipielle Allzuständigkeit zur einseitigen Entscheidung“<sup>1947</sup> dar. Ein wichtiges Wesensmerkmal der Souveränität ist die exklusive Gesetzgebungsgewalt, wobei die Gesetze als Ausdruck des Willens des Souveräns verstanden werden. Insofern binden sie nicht den Herrscher, sondern ausschließlich die Untertanen. Entscheidend ist dabei in erster Linie, dass der Souverän nicht mehr, wie der mittelalterliche Herrscher, *sub Deo et sub lege* steht, sondern vielmehr selbst die Gesetze schaffen kann; der Souverän wird als *princeps legibus solutus* konzipiert.<sup>1948</sup> Diese Sichtweise drückt sich in den Worten Bodins wie folgt aus:

„Wer also souverän sein soll, darf in keiner Weise dem Befehl anderer unterworfen und muß in der Lage sein, den Untertanen das Gesetz vorzuschreiben, unzweckmäßige Gesetze aufzuheben oder für ungültig zu erklären und durch neue zu ersetzen. Dazu ist aber nicht im Stande, wer den Gesetzen oder anderen, die über ihn befehlen können, unterworfen ist. Darum heißt es im Gesetz, der Fürst ist von der Macht der Gesetze entbunden [...]“<sup>1949</sup>

Durch diese dem Fürsten zugewiesene Gewalt, Gesetze zu geben und zu brechen, verabschiedet Bodin das mittelalterliche Ideal einer Beteiligung der Stände oder der Gesamtheit an der Herrschaft. Jeder Zwang zu Kompromissen mit anderen Stakeholdern oder auch nur die Bindung an das eigene Gesetz würden notwendigerweise die absolute Gewalt des Herrschers einschränken; demnach ist souverän nur derjenige, der „außer Gott keinen Höheren über sich anerkennt“<sup>1950</sup>. Dadurch wird die Herrschaftsgewalt des absoluten Monarchen allerdings zumindest theoretisch begrenzt: Der Souverän ist zwar von der Zustimmung der Bürger und der Bindung an Tradition und gesetztes Recht befreit, er ist nicht seinen Untertanen, den Behörden oder dem Papst gegenüber verantwortlich, wohl aber Gott, der allein über ihm steht und als dessen Abbild er sich begreifen darf.<sup>1951</sup> In diesem Sinne geht Bodin auch davon aus, dass der Herrscher die endliche menschliche Ordnung an den transzendenten Maßstäben des *ius divinum et naturale* ausrichtet, denn die Staatsgewalt als per definitionem höchste Vernunft sollte nicht von dem kraft menschlicher Vernunft erkennbaren natürlichen Recht abweichen. Es besteht somit eine herrscherliche Rechtspflicht, diese ist allerdings nicht extern kontrollierbar, weder subnational durch die Untertanen noch transnational durch eine rivalisierende Macht. Faktisch lässt sich trotz einer solchen Orientierung am Naturrecht eine Identifikation von göttlichem und positivem Recht, von *ius* und *lex*, feststellen.<sup>1952</sup> Die gesetzgebende

1943Mandt, H.: „Das klassische Verständnis“, a.a.O., S.38 f.; Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.170.

1944Quaritsch, H.: *Staat und Souveränität, Bd. 1*, Frankfurt 1970, S.250.

1945Vgl. dazu oben, S.199, Fn. 1474.

1946Bodin, J.: *Über den Staat* I, 8 [1981: 205]; frz. [1986: 179]: « La souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d'une Republique [...] »; lat. [1586: 78]: „Maiestas est summa in ciues ac subditos legibusque soluta potestas“.

1947Seiler, C.: *Der souveräne Verfassungsstaat*, a.a.O., S.19.

1948Rohls, J.: *Geschichte der Ethik*, a.a.O., S.303 f.; Matteucci, N.: *Lo Stato moderno*, Bologna 1993, S.29; Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.170 f.; Bodin, J.: *Über den Staat* I, 9.

1949Bodin, J.: *Über den Staat* I, 8 [1981: 213]; frz. [1986: 191] « Or il faut que ceux-là qui sont souverains ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui, et qu'ils puissent donner loy aux sujets, et casser ou aneantir les loix inutiles, pour en faire d'autres : ce que ne peut faire celuy qui est sujet aux loix, ou à ceux qui ont commandement sur luy. C'est pourquoy la loy dit, que le Prince est absous de la puissance des loix ».

1950Bodin, J.: *Über den Staat* I, 8 [1981: 207]; frz. [1986: 182]: « car celuy est absolument souverain, qui ne recognoist rien plus grand que soy apres Dieu »; vgl. lat. [1586: 80]: „nam is maiestatem habet, qui post Deum immortalem, seipso maiorem videt neminem“.

1951Bodin, J.: *Über den Staat* I, 10 [1981: 284]; frz. [1986: 295]: « Puis qu'il n'y a rien plus grand en terre apres Dieu, que les Princes souverains, et qu'ils sont establis de lui comme ses lieutenants, pour commander aux autres hommes, il est besoin de prendre garde à leur qualité, afin de respecter et reuerer leur majesté en toute obeissance, sentir et parler d'eux en tout honneur : car qui mesprise son Prince souverain, il mesprise Dieu, duquel il est l'image en terre. »

1952Matteucci, N.: *Lo Stato moderno*, a.a.O., S.82 f.; Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.171 f. Nur unter dieser Prämisse lassen sich zwei auf den ersten Blick einander widersprechende

Macht in Form des absoluten Herrschers wird durch die Bezugnahme auf eine transzendente Legitimation nahezu sakrosankt gesetzt.<sup>1953</sup> Gerade aufgrund der ausgeschlossenen Kontrollmöglichkeit durch die geistliche Gewalt stellt das neuzeitliche Gottesgnadentum im Vergleich mit dem mittelalterlichen *rex Dei gratia* qualitativ eine andere Herrschaftsform dar. Die dem weltlichen Herrscher innerhalb seines Reiches auch theoretisch zugedachte Verfügungsgewalt ähnelt, wenn man die Entscheidungsmacht *ratione peccati* durch die *ratione salutis publicae* substituiert, eher der des Papstes im Verständnis von *Unam Sanctam* oder *Novit ille*. Wenn der Souverän in der Theorie auch überparteilich sein und die streitenden Gruppierungen zum friedlichen Zusammenleben zwingen soll, so ist er tatsächlich doch rechtlich nicht gebunden. Das Modell der Souveränität stellt bei Bodin und den *politiques* daher nur eine Chance zum Frieden dar, das Risiko der Tyrannei des absoluten Monarchen und damit eine Fortführung des Bürgerkriegs mit staatlichen und polizeilichen Mitteln konnte niemals ausgeschlossen werden.<sup>1954</sup>

Es empfiehlt sich an dieser Stelle, die Bezugnahme Bodins auf Gott zu konkretisieren, die *prima facie* verwirren mag, da der Staat durch dieses Souveränitätskonzept doch als oberste, sich gerade nicht religiös legitimierende Macht gegen die konfessionellen Widersacher eingesetzt wurde. Doch sollte man hier unterschiedliche Begrifflichkeiten nicht miteinander vermischen: Die Souveränität des Monarchen bedeutet im Wesentlichen, dass dieser sich nicht als Exekutionsbeamter einer Religionspartei begreift und dementsprechend auch die geistlichen Fragestellungen seinem Primat unterstellt, sofern sie weltliche Konsequenzen zeitigen und sich als weltliche Probleme formulieren lassen. Man darf dies jedoch nicht missverstehen als eine Weisungsbefugnis über den privaten Glauben der Untertanen, denn genau dieses Problem konnte durch die Konfessionskriege ja eben nicht gelöst werden, es sollte durch die Installation einer souveränen und unabhängigen Macht umgangen werden. So empfiehlt Bodin dem Herrscher auch, die freie Religionsausübung der Individuen nicht zu stören, da eine solche Maßnahme letztlich nicht zu einer Annahme des wahren Glaubens, sondern vielmehr zu Frustration und Atheismus führen würde. Souveränität muss also in seinen Ursprüngen immer als Emanzipation von der Religion verstanden werden, und zwar in dem Sinne, dass der Staat unter politischen Gesichtspunkten entscheiden kann, welche religiösen Fragestellungen er zu den seinen macht und welche er nicht über diesen Weg zu regeln oder gar zu klären beansprucht. Dem unter religiösen Gesichtspunkten neutralen und nach diesem Verständnis säkularisierten Gemeinwesen bietet sich damit die Möglichkeit, „sich für Indifferenz gegenüber solchen Themen zu entscheiden, wenn ein positives Bekenntnis auf Spaltung des Staates hinauslaufen würde“<sup>1955</sup>.

Ohne einen generellen, konfessionsunabhängigen Glauben der Untertanen an Gott werde wiederum die staatliche Stabilität massiv beeinträchtigt – man erkennt hier die grundsätzlich deistische Auffassung Bodins, der von wenigen, von allen Christen zu teilenden Grundüberzeugungen ausging und wahrlich kein religiöser Eiferer war. In diesem Sinne ist Maurice Barbier zuzustimmen, dass ein Staatswesen nach Bodin durch die Beschädigung oder gar die Abschaffung der Religion seine wesentliche Grundlage verliere und damit in seiner Existenz bedroht sei.<sup>1956</sup> Eindeutig spricht sich Bodin allerdings – und an dieser Stelle verfehlt Barbier die wesentliche Idee, wenn er die Souveränitätslehre schematisch als „*primauté de la religion sur la politique*“ einordnet – gegen jegliche Einflussnahme einer konfessionell verfassten Religion

---

Urteile verbinden. So kann der souveräne Fürst nach Jan Rohls „seinen eigenen Gesetzen auch nicht unterworfen sein, da sie ja nichts anderes sind als sein Wille“ (Rohls, J.: *Geschichte der Ethik*, a.a.O., S.304), während Karsten Fischer über den Souverän behauptet: „Er ist nicht an Gesetze seines Vorgängers gebunden – aber er ist unbedingt an seine eigenen Gesetze gebunden. Andernfalls handelte es sich um Willkürherrschaft, und dies ist gerade nicht Bodins Anliegen. Willkürherrschaft braucht keine Theorie.“ (Fischer, K.: *Die Zukunft einer Provokation*, a.a.O., S.30) Auflösen lässt sich dieser scheinbare Widerspruch wie folgt: Zwar kann der Fürst seine eigenen Gesetze aufheben, aber er kann sie nicht willkürlich aufheben, sondern – zumindest in Bodins theoretischem Entwurf – nur hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz. So kann man sagen, dass der Fürst unter identischen Rahmenbedingungen und ohne zusätzlichen Informationsgewinn auch identisch urteilen müsste, eine Revision seiner in Gesetzesform gegossenen Urteile kann erst anhand veränderter Umstände oder hinsichtlich ihrer Konsequenzen falsch bewerteten Entscheidungen erfolgen. Anders gesagt: Bodins Souverän ist kein Despot wie in Orwells *1984*, der die Vergangenheit umschreiben will, und er entspricht auch nicht mit dem Gott in Gersons Konzeption beziehungsweise dessen irdischem Abbild, der mit seiner souveränen Entscheidung dem Menschen gleichzeitig einen modifizierten Beurteilungsmaßstab zur Hand gibt. Vgl. oben, S.228, Fn. 1694.

1953Vgl. Ladeur, K.-H. / Augsberg, I.: *Toleranz – Religion – Recht*, a.a.O., S.9.

1954Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.53 ff.

1955Krüger, H.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.179.

1956Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.41; vgl. Bodin, J.: *Über den Staat* IV, 7.

auf den Staat aus. Die Kirche in ihrer institutionalisierten, dem Staat gegenüberstehenden Form, verliert ihre Rolle als Garant der politischen Macht.<sup>1957</sup> Angesichts der Hugenottenkriege beinhaltet die Aufgabe der Friedenssicherung einerseits den Verzicht auf jede Forderung nach Unterdrückung von Ketzerei in dem Sinne, dass auch die an keinem politischen Umsturz interessierten Häretiker einzig aufgrund ihres begangenen Frevels vor Gott verfolgt werden müssten,<sup>1958</sup> sowie andererseits die Verwerfung jedes päpstlichen Anspruchs auf indirekte Einflussnahme auf die temporale Herrschaft *ratione peccati et salutis*. Zwar wurde die päpstliche Lehrkompetenz in Glaubensfragen nicht in Frage gestellt, jedoch deren Auswirkung auf den weltlichen Bereich minimiert.<sup>1959</sup> Im Rahmen der politischen Suprematie wurden die für die Friedenssicherung relevanten Aspekte von Religion und Kirche der Souveränität des Staates untergeordnet.<sup>1960</sup> Die Entstehung des modernen Staates kann damit zunächst durchaus als ein Prozess der politischen Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche in Form eines *modus vivendi* verstanden werden.<sup>1961</sup>

Bodin gelangt damit von einem anderen, das politische Gemeinwesen nicht zum vorrangigen moralischen Zweck überhöhenden, Ausgangspunkt zu einer ähnlichen, wenngleich nicht identischen Schlussfolgerung wie Machiavelli.<sup>1962</sup> Gleichwohl bemühte er sich sehr um eine öffentliche Abgrenzung zum Florentiner, um etwaige Anleihen an dessen Theorie zu verschleiern.<sup>1963</sup> In der Tat könnte man bei Bodin von Staatsraison im Sinne einer Rangordnung kollidierender Interessen sprechen, wenn es das Überleben des politischen Gemeinwesens gegen mögliche Beschränkungen der wahren Religion abzuwägen gilt. Allerdings verwendet Bodin selbst diesen Begriff nicht, führt stattdessen eine neue und äußerst folgenreiche Definition von Souveränität in die politische Philosophie ein.<sup>1964</sup>

Die Konfessionskriege in Frankreich gingen schließlich durch die Konversion Heinrichs von Navarra vom Protestantismus zum Katholizismus im Jahre 1593 einem Ende entgegen, so dass dieser im folgenden Jahr als Heinrich IV. den französischen Thron besteigen konnte – jener Heinrich, der bereits zwanzig Jahre zuvor die Schwester des Königs, Margarete von Valois, zum Altar geführt und damit letztlich die Pariser Bluthochzeit ausgelöst hatte. Die Konversion von Saint-Denis kann allerdings nicht mehr als Sieg des wahren Glaubens bezeichnet werden, sondern stellte vielmehr einen Akt politischer Klugheit dar, da der Wechsel des Glaubens dem Zweck der weltlichen Friedenssicherung und insbesondere der Legitimation der eigenen Herrschaft diene – *Paris vaut bien une messe*, soll Heinrich die Annahme des katholischen Glaubens kommentiert haben. Spanien begründete seine Ansprüche auf den französischen Thron schließlich durch die protestantische Konfession des Königs; dieser Kriegsgrund war durch die Konversion entfallen. Man kann in Heinrich IV. in jedem Fall keinen zelotischen Konvertiten erkennen, verabschiedete er doch 1598 das Edikt von Nantes, das bei einer Befestigung des Katholizismus als Staatsreligion den Hugenotten volle Bürgerrechte zusicherte und dem eine beinahe ein Jahrhundert andauernde Periode des innerfranzösischen Religionsfriedens – bis zum Edikt von Fontainebleau, mit welchem Ludwig XIV. anno 1685 den Protestantismus in Frankreich verbieten sollte – folgte. Es wurden damit zwei Religionen in einem Staat zugelassen. Zwar lässt sich natürlich anführen, dass es sich bei dieser Form der praktizierten Toleranz weitgehend um Zugeständnisse an die protestantische Seite durch und nach Maßgabe der Katholiken handelte.<sup>1965</sup> Doch es kann in seiner Bedeutung überhaupt nicht überschätzt werden, dass diese

<sup>1957</sup>Marramao, G.: *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, a.a.O., S.25.

<sup>1958</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.100. In diesem Zusammenhang ist auch der Ausspruch des protestantischen Völkerrechtlers Alberico Gentili (1552-1608) zu nennen: „Silete theologi in munere alieno!“ (Gentili, *De iure belli* I,12) In seinem anno 1598, zufälligerweise auch dem letzten Jahr der Hugenottenkriege in Frankreich, veröffentlichten Werk wendet er sich harsch gegen die angebliche Notwendigkeit eines Krieges gegen die Türken aus religiösen Gründen, selbst wenn diese sich friedlich verhalten.

<sup>1959</sup>Erkens, F.-R.: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, a.a.O., S.296.

<sup>1960</sup>Koslowski, P.: *Gesellschaft und Staat*, a.a.O., S.136.

<sup>1961</sup>Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.47.

<sup>1962</sup>Cardascia, G.: „Machiavel et Jean Bodin“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 3 (1943), S.129-167.

<sup>1963</sup>Kelley, D. R.: „Murderous Machiavel in France“, in: *Political Science Quarterly* 85 (1970), S.550; Beame, E. M.: „The Use and Abuse of Machiavelli“, in: *Journal of the History of Ideas* 43 (1982), S.39 f.

<sup>1964</sup>Quaritsch, H.: „Staatsraison in Bodins 'République'“, a.a.O., S.43 ff.

<sup>1965</sup>Forst, R.: *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt 2003, S.182. Vgl. dazu auch den Wortlaut des Ediktes von Nantes, Artikel VI: « Et pour ne laisser aucune occasion de troubles et differendz entre noz subjectz, avons permis et permettons à ceulx de lad. Religion pretendue reformée vivre et demourer par toutes les villes et lieux de cestuy nostre royaume et pays de nostre

Erlaubnis eben nicht nach der direkten rechtlichen Maßgabe einer religiösen Partei erfolgte, sondern nach der eines von Kirche und Religion prinzipiell abgekoppelten Souveräns – und auch nur durch diesen wieder aufgehoben werden konnte. Die Entwicklung des halben Jahrtausends seit Canossa, die die innere Konfiguration des theologisch-politischen Problems und das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht so verschoben hatte, lässt sich anhand der beiden Namensvettern illustrieren. So arbeitet Böckenförde heraus:

„Vergleichen wir Heinrich IV. mit Heinrich IV.: Heinrich IV., der Kaiser, als Büsser in Canossa, um innerhalb einer religiös-politischen Einheitswelt durch die päpstliche Absolution die Voraussetzung dafür zu schaffen, sein Königsamt wieder auszuüben; Heinrich IV. von Frankreich, zum katholischen Glauben konvertierend und der Ketzerei abschwörend, um seiner Herrschaft Sicherheit, dem Land Frieden und Ruhe zu geben: wie sehr hatten, trotz der äußeren Ähnlichkeit des Ablaufs, Sieger und Besiegter gewechselt.“<sup>1966</sup>

Es gilt an dieser Stelle den prinzipiellen Unterschied zu betonen, der mit der Etablierung der Souveränität im Sinne Bodins und im Sinne der absolutistischen Monarchie errungen wurde. Zwar setzte sich auch und gerade in Frankreich das Prinzip der Staatsreligion durch, was insbesondere durch die gallikanischen Freiheiten, die Bossuet in den vier Artikeln des Jahres 1682 festlegte, illustriert werden kann. Gerade in Friedenszeiten vermischten sich die Sphären wieder beziehungsweise, was in Frankreich der Fall war, gewann die klerikal verfestigte Religion im Rahmen einer Allianz zwischen Thron und Altar erneut an Einfluss. Dennoch war die Frage, ob die Existenz verschiedener Konfessionen in einem Staat möglich sein oder ob dagegen eine bevorzugt werden sollte, keine Frage mehr der absoluten Wahrheit, sondern eine, die funktional um der Ordnung eines weltlichen Gemeinwesens und der Herrschaftsbefestigung willen beantwortet wurde, damit auch prinzipiell der politischen Gestaltungsfreiheit offen stand. Dass die Herrscher selbst Christen waren und dies auch sein wollten, ändert daran nichts Grundsätzliches; ein einheitlicher Glaube war eine tatsächlich vorhandene, aber keine theoretisch notwendige Bedingung.<sup>1967</sup>

### 3.3.3 Die Lösung des Thomas Hobbes: der *Leviathan*

#### 3.3.3.1 Der Naturzustand bei Hobbes

Ähnlich wie Jean Bodin wurde auch Thomas Hobbes (1588-1679) durch die Erfahrung eines Konflikts geprägt, der die staatliche Integrität durch Auseinandersetzungen zwischen König und Ständen einerseits sowie zwischen den verschiedenen Konfessionen andererseits stark gefährdete. Der Englische Bürgerkrieg zwischen 1642 und 1649 und die vorhergehenden Unruhen können insofern als das reale Vorbild des gesetzlosen Naturzustandes und des *bellum omnium contra omnes* gelten, welcher in der Schrift *De Cive* (1642) durch Hobbes erstmals formuliert sowie im 1651 publizierten *Leviathan* ausführlich entfaltet wird. Mit den ständigen gewaltsamen Auseinandersetzungen eng verbunden ist die Furcht, und diese Furcht sollte zum zentralen Thema der Hobbes'schen Konzeption werden. Dies entspricht auch vollständig seiner eigenen Auffassung. In einer autobiographischen Bemerkung notiert er angesichts seiner Geburt im schicksalhaften Jahr der geplanten Invasion der spanischen Armada in England: „Atque metum tantum concepit tunc mea mater, ut pareret geminos, meque metumque simul.“<sup>1968</sup>

Jene Furcht wird schließlich auch zum Ausgangspunkt in Hobbes' politischer Theorie, die einen revolutionären Bruch mit der gesamten normativen Tradition des abendländischen Rechtsdenkens darstellt.<sup>1969</sup> Einer ähnlichen Herausforderung wie auf dem Kontinent Jean Bodin ausgesetzt, versucht er,

obeissance sans estre enquis, vexe, molestez ny adstrainctz à faire chose pour le fait de la religion contre leur conscience, ne pour raison d'icelle estre recherchez ez maisons et lieux où ilz voudront habiter, en se comportans au reste selon qu'il est contenu en nostre present eedit. »

1966Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.104. Inwiefern sich beim Bußakt von Canossa über Sieger und Besiegte sprechen lässt, vgl. oben, Kapitel 3.2.2.4.3, S.183 ff.

1967Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.104 f.; Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.45 ff.

1968Hobbes, T.: *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita*, in: *Opera Philosophica*, London 1839, S. LXXXVI.

1969Willms, B.: *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München 1987, S.142; Grcic, J.: „Hobbes and Rawls on Political Power“, in: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 9:2 (2007), S.371; Kersting, W.: *Thomas Hobbes zur Einführung*,



ausgehend von der menschlichen Natur, einen *commonwealth* zu entwerfen, der zur Sicherung des Friedens imstande wäre. Dabei geht Hobbes von der bedingungslosen Gleichheit und der schrankenlosen Willkürfreiheit aller Menschen im Naturzustand aus. Diese Gleichheit ist ganz untheologisch und innerweltlich gedacht: es ist keine Gleichheit vor Gott oder eine absolute Gleichheit in allen Gesichtspunkten, sondern besteht im Wesentlichen darin, dass auch der Schwächste die reale Möglichkeit besitzt, den Stärksten zu töten.<sup>1970</sup> Auch der Freiheitsbegriff unterscheidet sich deutlich von seiner traditionellen Ausgestaltung. Hobbes legt eine dezidiert negative Vorstellung von Freiheit zugrunde. Diese bemesse sich nach dem Grade, inwieweit äußere Hindernisse fehlen, welche die Handlungsoptionen des Individuums einschränken.<sup>1971</sup> Im Gegensatz zum aristotelischen und thomistischen Entwurf, der dem Menschen eine teleologische Veranlagung zur Ausbildung eines Gemeinwesens und zur Einordnung in eine vorgegebene Struktur unterstellte, in welcher sich Recht und Gesetz mithin nicht sinnvoll unterscheiden lassen, definiert Hobbes angesichts dieses Umstandes das natürliche Recht völlig neu. Mit jeder Tradition brechend, bezeichnet er dieses *jus naturale* als „die Freiheit, die jeder Mensch besitzt, seine eigene Macht nach Belieben zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, zu gebrauchen und folglich alles zu tun, was er nach seiner eigenen Urteilskraft und Vernunft als das hierfür geeignetste Mittel ansieht“<sup>1972</sup>. Eine Begrenzung der Freiheit auf einen angemessenen Anteil, auf ein gerechtes *suum cuique* nach Maßgabe des übergeordneten göttlichen Heilsplans findet nicht statt, das natürliche Recht eines jeden Menschen ist nichts weniger als das Recht auf alles, was seiner Selbsterhaltung dienlich erscheinen könnte.<sup>1973</sup> Damit verwirft Hobbes den im Kontext einer teleologischen Naturrechtslehre – oder aus seinem Blickwinkel besser: Naturgesetzlehre – von vornherein normativ gedachten Rechtsbegriff und setzt diesem einen Dualismus von Recht und Gesetz entgegen.<sup>1974</sup>

„Denn obgleich jene, die von diesem Gegenstand sprechen, *jus* und *lex*, *Recht* und *Gesetz* durcheinanderzubringen pflegen, sollte man sie doch unterscheiden, denn *Recht* besteht in der Freiheit, etwas zu tun oder zu lassen, während *Gesetz* eines davon festlegt, so daß sich Gesetz so weit unterscheiden wie Verpflichtung und Freiheit, die bei ein und derselben Sache unvereinbar sind.“<sup>1975</sup>

Auf dieser Basis konstruiert Hobbes seinen Naturzustand, eine vorstaatliche und damit herrschaftsfreie Situation, in welcher alle Individuen ihre ursprünglichen Rechte ungehemmt ausleben können. Dieser Naturzustand muss, obgleich nach einem realen Vorbild konzipiert, als ein von der erfahrbaren Realität abstrahiertes Gedankenexperiment verstanden werden, in dem die Protagonisten Versuchspersonen darstellen, die mit wohldefinierten Eigenschaften sowie einem exakt umrissenen Repertoire an möglichen Verhaltensweisen ausgestattet sind und die in einem von allen Reglementierungen befreiten Lebensraum

Hamburg 1992, S.138.

1970Leviathan I, 13 [1886: 63]: „Nature hath made men so equal, in the faculties of the body and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself.“

1971Hobbes, T.: Leviathan I, 14 [1886: 66]: „By 'liberty,' is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: which impediments may oft take away part of a man's power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left to him, according as his judgment and reason shall dictate to him.“

1972Hobbes, T.: Leviathan I, 14 [1996: 107], engl. [1886: 65 f.]: „'The right of Nature,' which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything, which in his own judgment and reason he shall conceive to be the aptest means thereunto.“

1973Hobbes, T.: *Elements of Law* I, 14, 10 [1889: 72]: „Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can. For seeing all things he willeth, must therefore be good unto him in his own judgment, because he willeth them; and may tend to his preservation some time or other [...] it followeth that all things may rightly also be done by him. And for this cause it is rightly said: *Natura dedit omnia omnibus*, that Nature hath given all things to all men; insomuch, that *jus* and *utile*, right and profit, is the same thing.“

1974Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.27. Vgl. auch oben, Kapitel 3.2.3.5.1, S.251.

1975Hobbes, T.: Leviathan I, 14 [1996: 108], engl. [1886: 66]: „For though they that speak of this subject, use to confound *jus* and *lex*, 'right' and 'law:' yet they ought to be distinguished, because 'right,' consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas 'law,' determineth and bindeth to one of them; so that law and right differ as much as obligation and liberty; which in one and the same matter are inconsistent.“

eine Form des Zusammenlebens entwickeln sollen.<sup>1976</sup> Das Bild des Naturzustandes ist dabei nicht unbedingt neu, gerade in der christlich geprägten Philosophie ist es seit Paulus und Thomas von Aquin gebräuchlich. Doch wird dort jeweils ein Zustand beschrieben, in welchem ein natürliches Gesetz herrscht, das die Einzelnen zu einer guten Lebensführung anleitet. Den Heiden sei nach Paulus ein gerechtes Leben auch dann möglich, wenn ihnen nicht das mosaische Gesetz durch Gott offenbart wurde; für Thomas ist in der aristotelischen Tradition der natürliche Zustand dem politischen ohnehin nicht logisch oder zeitlich vorgeordnet, sondern stimmt mit diesem vielmehr überein.<sup>1977</sup> Erst Hobbes entkleidet den Menschen einer Orientierung an einem höchsten Gut und einer damit bereits im Naturzustand bestehenden gesetzmäßigen Geselligkeit und setzt dagegen die Kategorien Gut und Böse in ein instrumentelles Verhältnis, inwiefern sie der Selbsterhaltung und Bedürfnisbefriedigung des Menschen zuträglich sind.<sup>1978</sup> In der grundsätzlichen Konzeption ähnelt Hobbes' *state of nature* der *original position* aus Rawls' *Theory of Justice*, einzig die handelnden Individuen müssen bei Rawls deutlich stärkere Grundannahmen erfüllen.

Das Experiment des Zusammenlebens der derart beschriebenen Menschen im Naturzustand vollzieht Hobbes im dreizehnten Kapitel seines *Leviathan*. Anhand der Prämisse egoistischer, ihren Vorteil maximierender Individuen, die einander in ihrer Willkür gleich sind und einander gleichermaßen glaubwürdig mit dem Tode bedrohen können, gelangt Hobbes zu dem Ergebnis, dass „sich die Menschen, solange sie ohne eine öffentliche Macht sind, die sie alle in Schrecken hält, in jenem Zustand befinden, den man [...] Krieg eines jeden gegen jeden“<sup>1979</sup> nennt, im *bellum omnium contra omnes* oder, richtiger, im *bellum uniuscuiusque contra unumquemque*.<sup>1980</sup> In dieser gedanklichen Situation ist das Leben „einsam, armselig, widerwärtig, vertiert und kurz“ (*solitary, poor, nasty, brutish, and short*).<sup>1981</sup> Vor diesem Hintergrund muss Hobbes' berühmter und zunächst von Plautus geprägter Ausspruch, *homo homini lupus*, der Mensch ist dem Menschen ein Wolf, betrachtet werden. Es handelt sich an dieser Stelle nämlich nicht um die „irrational-wölfische[-] Triebnatur einer obsessiven Machtgier“<sup>1982</sup>, sondern vielmehr um eine, spieltheoretisch betrachtet, vernünftige Vorbeugungsstrategie. Der Satz *homo homini lupus* gelte gerade deshalb, „weil der Mensch ein providentielles und rationales Wesen ist [...]. Da er vernünftig ist und an seiner Selbsterhaltung interessiert, muß sich der Mensch in Wolfsverhalten einüben und in Antizipation von Gewalt Gewalt anwenden“<sup>1983</sup>. Hobbes beschreibt damit also nicht, wie der Mensch von Natur aus sei, sondern in welche Richtung er sich unter der Prämisse seines eigenen Strebens nach Existenzsicherung zwangsläufig entwickeln müsse, wenn er ohne staatliche Autorität einer Situation ausgesetzt sei, in der jeder sein natürliches Recht auf alles schrankenlos und willkürlich ausüben könne.<sup>1984</sup> Die größtmögliche Freiheit ohne alle institutionelle Ordnungselemente verwandle sich demnach in die größtmögliche Gefährdung der eigenen Existenz; das „Recht aller auf alles entpuppt sich [...] als ein Recht auf nichts und für niemanden“<sup>1985</sup>.

1976Kersting, W.: *Thomas Hobbes zur Einführung*, a.a.O., S.102; Euchner, W.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Thomas Hobbes“, in: *Pipers Handbuch 3*, a.a.O., S.356.

1977Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate*, q.19, a.1, ad 13: „sed eorum quae ad statum naturae pertinent, participatione non privantur: nihil enim est universaliter boni participatione privatum“; Römer 2, 12-16, vgl. oben, Kapitel 1.2.5.2, S.38-38, Fn. 223-223.

1978Grcic, J.: „Hobbes and Rawls on Political Power“, a.a.O., S.372 f.; vgl. *Leviathan* I, 6 [1886: 31 ff.].

1979Hobbes, T.: *Leviathan* I, 13 [1996: 104], engl. [1886: 64]: „Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man.“

1980Zu der Wiedergabe des *war of every man against every man* als *bellum uniuscuiusque contra unumquemque*, dem englischen Original besser entsprechend als die von Hobbes selbst 1642 in *De Cive*, Praefatio [1760: 25 f.] verwendete bekannte Formel *bellum omnium contra omnes*, vgl.: Fetscher, I.: *Herrschaft und Emanzipation*, München 1976, S.40.

1981Hobbes, T.: *Leviathan* I, 13 [1996: 105], engl. [1886: 64].

1982Kersting, W.: *Thomas Hobbes zur Einführung*, a.a.O., S.106.

1983Ebd.

1984Polin, R.: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953, S.186; Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.103.

1985Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.29; vgl. Hobbes, T.: *De Cive* I, 11 [1760: 71]: „Minime autem utile hominibus fuit, quod huiusmodi habuerit in omnia jus commune. Nam effectus ejus juris idem penè est, ac si nullum omnino jus exstiterit.“ („Es brachte aber den Menschen durchaus keinen Nutzen, in dieser Weise ein gemeinsames Recht auf alles zu haben. Denn die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestünde.“; Übers. *op. cit.*).

Im Naturzustand wird bei Hobbes somit keine unter den ursprünglichen Bedingungen realisierte rechtliche Einheit der Menschheit in weitgehender Harmonie abgebildet, sondern vielmehr ein Zustand wechselseitiger Bedrohung, allgemeiner Gesetzlosigkeit, Unsicherheit über die lebensnotwendigen Güter sowie, kurz gesagt, omnipräsenter Furcht angesichts der ständigen Gefahr eines natürlichen oder unnatürlichen Todes. Es handelt sich keineswegs um einen natürlichen prinzipiellen Friedenszustand, der durch die Gründung eines bürgerlichen Gemeinwesens lediglich stabilisiert werden soll, sondern um einen Kriegszustand, der aufgrund der wesentlichen Gleichheit der streitenden Parteien dauerhaft sein müsse<sup>1986</sup> – die Anleihen an eine Pattsituation ähnlich mächtiger Konfessionen in einem realen Bürgerkrieg sind augenscheinlich. Insofern geht bei Hobbes die politische Gemeinschaft nicht, wie bei Aristoteles, aus der Wesensbestimmung des Menschen als ζῷον πολιτικόν hervor, ebenso wenig ist sie, wie bei dessen scholastischen Interpreten, als eine Spiegelung der göttlichen *lex aeterna* zu verstehen, die die ganze Schöpfungsordnung durchwaltet sowie den Menschen kraft seiner Vernunft an ihr partizipieren lässt und ihm seine Stellung zuweist. Hobbes vertritt im Gegenteil die Ansicht – man möchte sagen: erstmals in der abendländischen Geschichte, auf jeden Fall aber konsequenter und mit größerer Wirkung als noch Marsilius von Padua –, dass sich das weltliche Gemeinwesen aus der Angst der Individuen vor ihrem eigenen gewaltsamen Tod konstituiere.<sup>1987</sup>

Diese Todesfurcht<sup>1988</sup> stellt bei Hobbes gemeinsam mit dem vernunftbegabten Wesen des Menschen nun den Motor dar, um dieser unbefriedigenden Situation des Naturzustandes zu entkommen.<sup>1989</sup> Denn es handelt sich beim Krieg aller gegen alle um eine dilemmatische Situation, die genau dann entsteht, wenn alle Beteiligten die ihnen zustehenden grundlegenden Rechte wahrnehmen. Nun muss sich eine derart willkürliche Ausübung der eigenen Freiheit offensichtlich negativ auf die angestrebte Sicherung der eigenen materialen Existenz auswirken. Ein Zustand des allgemeinen Friedens würde alle Beteiligten besserstellen als der ungehinderte Versuch, in absoluter Freiheit die jeweils eigenen Rechte durchzusetzen; die Verpflichtung auf eine kooperative Strategie lasse sich aber unter der Annahme, dass sich nicht alle anderen Akteure ebenso verhalten, nicht einklagen. Daher führt Hobbes die Vorstellung eines Naturgesetzes ein, die er dem natürlichen Recht entgegenstellt. Unter einem natürlichen Gesetz versteht er „eine von der Vernunft ermittelte Vorschrift oder allgemeine Regel, nach der es einem Menschen verboten ist, das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihn der Mittel zu seiner Erhaltung berauben kann, und das zu unterlassen, wodurch es seiner Meinung nach am besten erhalten werden kann“<sup>1990</sup>. Wenn Hobbes nun als erstes und fundamentales, der Selbsterhaltung dienliches Naturgesetz allen Beteiligten die Bemühung auferlegt, einen Zustand des Friedens anzustreben, so verlangt er von diesen *in ihrem eigenen Interesse* eine Einschränkung ihres natürlichen Rechts auf gerade diese unbedingte Selbsterhaltung. Der Naturzustand könne nur dann überwunden werden, wenn sich die Individuen gemeinsam dazu verpflichten, auf die Ausübung ihrer grundlegenden Rechte zu verzichten und in einen gesellschaftlichen Zustand eintreten. Gleichzeitig könne ein derartiger Verzicht nur dann erfolgreich zur Selbsterhaltung beitragen, wenn die Aussicht auf Frieden bestehe; ist dies nicht der Fall, so verbleibt nur die krieglerische Freiheit als bestes Mittel zur Erhaltung der eigenen Existenz.<sup>1991</sup> Die eigenen Rechte soll jeder Einzelne, so das zweite, aus dem ersten abgeleitete Naturgesetz, in dem Maße beschränken und „mit so viel Freiheit gegen andere

<sup>1986</sup>Hobbes, T.: *De Cive* I, 13 [1760: 72]: „At sua natura [bellum] sempiternum est, quod prae certantium aequalitate victoria nulla potest finiri“.

<sup>1987</sup>Braun, E. et al.: *Politische Philosophie*, Reinbek 2008, S.171.

<sup>1988</sup>Angesichts dieser zentralen Rolle der Furcht persifliert Alexander Schwan das Hobbes'sche Bonmot *homo homini lupus* und formt es leicht um: *homo homini lepus* – der Mensch ist dem Menschen ein Hase. Vgl. Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.183.

<sup>1989</sup>Euchner, W.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Thomas Hobbes“, a.a.O., S.356.

<sup>1990</sup>Hobbes, T.: *Leviathan* I, 14 [1886: 66]: „A 'law of Nature,' *lex naturalis*, is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit that, by which he thinketh it may be best preserved.“

<sup>1991</sup>Vgl. Hobbes, T.: *Leviathan* I, 14 [1886: 66]: „And therefore, as long as this natural right of every man to everything endureth, there can be no security to any man, how strong or wise soever he be, of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live. And consequently it is a precept, or general rule of reason, 'that every man ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war.' The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of Nature; which is, 'to seek peace, and follow it.' The second, the sum of the right of Nature: which is, 'by all means we can, to defend ourselves.“

zufrieden (...) sein, wie er anderen gegen sich selbst zugestehen würde<sup>1992</sup>. Hobbes greift damit im Wesentlichen auf eine Formulierung der Goldenen Regel zurück, die allerdings nur so lange Gültigkeit haben kann, wie sie auch von allen anderen Kontrahenten geteilt wird. Um grundlegende Sicherheit zu gewährleisten – spieltheoretisch gesprochen: um die anderen Akteure auf eine kooperative Strategie zu verpflichten –, könne das dergestalt resultierende Gemeinwesen nun aber keinen lockeren Verbund von mit Grundrechten ausgestatteten Individuen darstellen, sondern müsse sich als „eine gemeinsame Macht, die sie [die Menschen] in Schrecken hält und ihre Handlungen auf das gemeinsame Wohl lenkt“<sup>1993</sup>, realisieren. Denn im Naturzustand kann schließlich von niemandem verlangt werden, seine vertraglichen Verpflichtungen einzuhalten, falls realistischerweise anzunehmen ist, dass sich die weiteren Vertragspartner ihrerseits nicht an diese Übereinkunft zu binden gedenken. Insofern sei neben einem künstlichen Vertrag noch eine tatsächlich bestehende Strafgewalt nötig, um die Beständigkeit dieser Übereinstimmung gewährleisten zu können.<sup>1994</sup> Eine solche zentrale Gewalt, der Leviathan oder „sterbliche Gott“<sup>1995</sup>, könne nur so konzipiert werden, dass jede Einzelperson nicht etwa nur all ihre Macht und Stärke einem Menschen übertrage, sondern, genauer, dieser als „Begünstigter der kollektiven Rechtsabtretung“<sup>1996</sup> als einziger innerhalb des Gemeinwesens sein natürliches und völlig unbeschränktes Recht beibehalte. Das Frontispiz der Originalausgabe des *Leviathan* zeigt deutlich, wie sich Hobbes seinen Souverän denkt: er führt gleichermaßen Zepter und Schwert als Insignien der königlichen Macht, sein Körper ist zusammengesetzt aus allen Menschen, die in einer Gesellschaft leben. Dabei konstituieren diese Menschen den Monarchen aber nur, sie kontrollieren ihn nicht; er waltet in vollem Umfang unabhängig und souverän.<sup>1997</sup>



Abbildung 2: Frontispiz des *Leviathan* [1651], obere Hälfte.

1992Hobbes, T.: *Leviathan* I, 14 [1996: 108], engl. [1886: 66]: „From this fundamental law of Nature, by which men are commanded to endeavour peace, is derived the second law; 'that a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down his right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.' For as long as every man holdeth this right, of doing anything he liketh; so long are all men in the condition of war. But if other men will not lay down their right, as well as he; then there is no reason for any one to divest himself of this: for that were to expose himself to prey, which no man is bound to, rather than to dispose himself to peace.“

1993Hobbes, T.: *Leviathan* II, 17 [1996: 144], engl. [1886: 83]: „Lastly, the agreement of these creatures [*sc.* bees or ants] is natural; that of men is by covenant only, which is artificial: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required, besides covenant, to make their agreement constant and lasting; which is a common power, to keep them in awe, and to direct their actions to the common benefit.“

1994Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.83 f.

1995Leviathan II, 17 [1886: 84]: „that 'mortal god,' to which we owe under the 'immortal God,' our peace and defence“.

1996Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Freiburg 1982, S.32.

1997Braun, E. et al.: *Politische Philosophie*, a.a.O., S.184.

Da Meinungsverschiedenheiten und die durchaus legitimen Ansprüche Einzelner oder unterstaatlicher Gruppierungen die wesentliche Ursache für Bürgerkrieg und Anarchie darstellen, müsse diese souveräne Gewalt als unteilbar gedacht und nur einem einzelnen Subjekt zugesprochen werden. Dieses sei alleine dazu berechtigt und befähigt, zwingende Gewalt gegen alle Glieder der politischen Gemeinschaft auszuüben.<sup>1998</sup> Jegliche Form von Gewaltenteilung lehnt Hobbes, diesen theoretischen Annahmen folgend, ab und exemplifiziert deren zersetzenden Charakter am historischen Vorbild des Englands am Vorabend des Bürgerkriegs: das Volk wäre niemals geteilt worden und in einen Bürgerkrieg zwischen den sowohl politischen als auch religiösen Konfliktparteien verstrickt worden, hätte sich nicht die herrschende Meinung eingebürgert, eine Aufteilung der Herrschaftsgewalten zwischen König, Adel und Unterhaus sei gerechtfertigt.<sup>1999</sup> Der absolute Souverän sei somit die einzige Chance, das Überleben der zur freiwilligen Kooperation nicht fähigen Individuen zu sichern und die Rechtsunsicherheit des bürgerkriegsähnlichen Naturzustandes zu überwinden.<sup>2000</sup> In diesem Zusammenhang lässt sich auch eine weitere inhaltliche Verschiebung der aristotelischen Staatsformen feststellen. Während sie bei Bodin teilweise entpolitisiert wurden, folgt bei Hobbes deren weitgehende Entmoralisierung. Bei den schlechten aristotelischen Regierungsformen handle es sich demzufolge um keine anderen als bei den guten, sondern vielmehr um dieselben Formen, „wenn sie mißliebig sind. Denn wer unter der *Monarchie* unzufrieden ist, nennt sie *Tyrannis*; und wem die *Aristokratie* mißfällt, der nennt sie *Oligarchie*. So nennt auch, wer sich unter einer Demokratie bedrückt findet, dieselbe *Anarchie*“<sup>2001</sup>.

Grundsätzlich ist der Einwand legitim, Hobbes' Staatstheorie müsse an ihren eigenen Voraussetzungen scheitern, da der geschilderte Naturzustand der Rechtsgültigkeit von Verträgen gerade widerspreche, insofern auch nicht durch einen Vertragsschluss überwunden werden könne. Denn es fehle ja gerade der Gesetzgeber, der die Erfüllung und Einhaltung der vertraglichen Pflichten überwache. Dies kann auch nicht dadurch vollständig entkräftet werden, dass Hobbes die Vertragsbindung im Naturzustand nur insoweit suspendiert, wie keine realistische Option auf Frieden bestehe. Durch die Existenz des Leviathan am gedanklichen Horizont beginnt zwar gerade diese Chance auf ein Ende des Krieges aller gegen alle zu dämmern, so dass sich in einer spieltheoretischen Sichtweise auch die Akteure auf eine solche Überwindung des Naturzustandes einigen könnten. Die hypothetischen Forderungen der abgeleiteten Naturgesetze – erstens, freiwillig sein Recht auf alles auf das Maß einzuschränken, das man anderen gegen sich selbst zuzugestehen bereit ist, sowie zweitens, abgeschlossene Verträge einzuhalten, sofern sich die anderen Akteure ebenfalls dazu verpflichten – können damit zwar einerseits zu praktischer Geltung kommen. Andererseits verpflichten sie immer nur *in foro interno*, also zu dem Wunsch, dass sie gelten sollten, nicht aber *in foro externo*, zu ihrer tatsächlichen Anwendung.<sup>2002</sup> Eine unstrittige Stabilisierung dieser Balance kann im Naturzustand somit nicht gewährleistet werden. Eine wesentlich tragfähigere und plausiblere Entgegnung stellt die Überlegung dar, dass Hobbes' Theorie nicht zwangsläufig als eine genetisch-realistische Beschreibung der tatsächlichen Staatsbildung als Überwindung des Naturzustandes begriffen werden sollte, sondern ein außerhalb der Geschichte stehendes Gedankenexperiment darstellt. Ebenso wenig wie der Naturzustand selbst ein geschichtliches Ereignis bezeichnet, so ist auch der ihn beendende Vertragsschluss nicht historisch zu datieren, in seinem Zustandekommen damit auch nicht

1998Fetscher, I.: *Herrschaft und Emanzipation*, a.a.O., S.43; Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.96.

1999Hobbes, T.: *Leviathan* II, 18 [1886: 88]: „If there had not first been an opinion received of the greatest part of England, that these powers were divided between the King, and the Lords, and the House of Commons, the people had never been divided and fallen into this civil war: first between those that disagreed in politics; and after between the dissenters about the livery of religion; which have so instructed men in this point of sovereign right, that there be few now in England that do not see that these rights are inseparable [...]“.

2000Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.28; Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.113.

2001Hobbes, T.: *Leviathan* II, 19 [1996: 157], engl. [1886: 90]: „There be other names of government in the histories and books of policy, as 'tyranny,' and 'oligarchy;' but they are not the names of other forms of government, but of the same forms misliked. For they that are discontented under 'monarchy,' call it 'tyranny;' and they that are displeased with 'aristocracy,' call it 'oligarchy;' so also they which find themselves grieved under a 'democracy,' call it 'anarchy,' which signifies want of government [...]“.

2002Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.33 ff.; vgl. Hobbes, T.: *Leviathan* I, 15 [1886: 78]: „The laws of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always.“

unbedingt an reale Bedingungen gebunden. Hobbes' Philosophie lässt sich somit als ein Entwurf verstehen, wie die Bürger handeln müssten, wenn sie den *worst case* des Naturzustandes verhindern wollen.<sup>2003</sup>

### 3.3.3.2 Neuheitscharakter und liberale Züge

Bahnbrechend neu an Hobbes' vertragstheoretischer Staatsbegründung ist die Tatsache, dass sie sich konsequent und radikal aus der Autonomie und der Freiheit der Individuen herleitet, ohne weitere Grundannahmen über deren Soziabilität oder eine gerechte natürliche Ordnung treffen zu müssen. Dabei versucht Hobbes, die empirische Wirklichkeit nach Maßgabe der wissenschaftlichen Methode auf das grundlegende Element zu reduzieren, das verantwortlich für alle menschlichen Handlungen zeichne: die Furcht oder, positiv formuliert, die Selbsterhaltung als Grundtrieb. In einer praktischen Anwendung der Mechanik Galileos auf den Menschen wird dieser, ebenso wie andere physikalische Körper, als Materie in Bewegung (*matter in motion*) konzipiert, der den natürlichen Gesetzen von Ursache und Wirkung unterworfen ist. Empfindungen und Handlungen lassen sich demnach gleichermaßen deterministisch auf jenen Grundtrieb zurückführen wie dieser seinerseits durch die körperliche Verarbeitung der empirisch wahrgenommenen Sinnesdaten erzeugt wird. Dasselbe Muster lasse sich auch auf die menschliche Gesellschaft anwenden, die aus Individuen aufgebaut sei und nur als Aggregat aus deren Zusammenwirken resultieren könne.<sup>2004</sup>

Innovativ und epochemachend ist insbesondere die methodische und systematische Bedeutung, die Hobbes dem Naturzustand als Fiktion zuschreibt: man müsse sich zunächst zwei oder mehrere Menschen ohne jede Verbindung zueinander vorstellen – also auch ohne jede Verbindung, die durch deren Einordnung in einen vernünftigen hierarchischen *ordo* erzeugt wird. Aus den ihnen ursprünglich zugeordneten Rechten ließen sich nun *more geometrico* die geeigneten Herrschaftsbedingungen gleichsam in einer nachchristlichen und innerweltlichen Wiederholung der *creatio ex nihilo* konstruieren.<sup>2005</sup> Nach diesem „Wechsel der anthropologischen Grundperspektive“<sup>2006</sup>, die das aristotelische Verhältnis von Polis und Individuum umkehrt, legitimiert sich Herrschaft im politischen Gemeinwesen nicht mehr durch die Orientierung an einer vorgegebenen göttlichen Ordnung oder an einer ontologischen Gesamtheit, sondern durch die subjektive Rechtsposition der individuellen Selbsterhaltung.<sup>2007</sup> Leo Strauss erachtet Hobbes aus diesem Grund als Urheber der liberalen Theorie, was, so muss angemerkt werden, bei ihm nicht unbedingt als lobendes Urteil zu werten ist:

„Es ist die Funktion des Staates, das natürliche Recht eines jeden zu sichern, nicht aber ein tugendhaftes Leben hervorzubringen und zu fördern. Und die Macht des Staates findet ihre Grenze in diesem natürlichen Recht und in keiner anderen moralischen Tatsache. Wenn wir die politische Doktrin, die die Rechte des Menschen im Unterschied zu seinen Pflichten als politische Grundtatsache betrachtet und die Funktion des Staates im Schutz oder in der Sicherung dieser Rechte sieht, Liberalismus nennen dürfen, dann müssen wir sagen, daß der Gründer des Liberalismus Hobbes war.“<sup>2008</sup>

Doch inwiefern lässt sich eine politische Theorie als liberal bezeichnen oder auch nur in die Nähe des Liberalismus rücken, die faktisch alle Rechte des Individuums im Gemeinwesen suspendiert, da sie andernfalls ein friedliches und stabiles Zusammenleben in einer Gemeinschaft nicht als möglich auffasst? Wie lässt es sich erklären, dass „one of the major progenitors of liberal political theory“<sup>2009</sup> tatsächlich einem absolutistischen Herrschaftsmodell par excellence das Wort geredet hatte? Vor dem Versuch, eine Antwort auf diese Frage zu finden, gilt es wohl grundsätzlich vorzuschicken, dass es ohnedies von

2003Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.82.

2004Schölderle, T.: *Das Prinzip der Macht*, Glienicke 2002, S.36 f.

2005Hofmann, H.: „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung“, in: Brandt, R. (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin 1982, S.19 ff.

2006Höffe, O.: „Widersprüche im Leviathan“, in: ders. (Hg.): *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg 1981, S.121.

2007Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.28; Hofmann, H.: „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung“, a.a.O., S.21.

2008Strauss, L.: *Naturrecht und Geschichte*, a.a.O., S.188.

2009Holmes, S.: *Passions and constraint*, Chicago 1995, S.69.

zweifelhafter Sinnhaftigkeit zu sein scheint, einen Theoretiker aus seiner Epoche herauszureißen und ihn in eine mit einer Kategorie oder einem Schlagwort versehene Schublade zu sortieren. Beispielsweise waren Thomas Jefferson, der wesentliche Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, oder James Madison, einer der Unterzeichner der Verfassung der Vereinigten Staaten, wie viele Grundeigentümer der Kolonie Virginia Sklavenhalter; dadurch verlieren die ersten Worte der Präambel der *Declaration of Independence* gleichwohl wenig von ihrem aufgeklärten Geist.<sup>2010</sup> Dementsprechend sollte man auch Hobbes nicht in ein solches enge Korsett zwingen, in welches er nicht passen dürfte. Versucht wurde dies gleichwohl häufig, er wurde als Vertreter des utilitaristischen Individualismus<sup>2011</sup> ebenso interpretiert wie als Rechtspositivist<sup>2012</sup> oder in einen Zusammenhang mit dem politischen Dezisionismus<sup>2013</sup> gestellt. Anstatt das „Monster von Malmesbury“, wie Hobbes von seiner Lehre weniger gewogenen Zeitgenossen apostrophiert wurde,<sup>2014</sup> eindeutig klassifizieren zu wollen, sollen Facetten seiner politischen Theorie untersucht werden, die ideengeschichtliche Meilensteine bei der Herausbildung der modernen liberalen Idee bedeuteten.

Jede Interpretation von Hobbes als liberalem Denker bezieht sich auf das seiner staatsrechtlichen Theorie wie dem zeitgenössischen Liberalismus zugrunde liegende Moment, dass sich das politische Gemeinwesen aus der freien Übereinstimmung der in ihm verbundenen Individuen bilde und um der Sicherung deren grundlegender Rechte willen fortbestehe – bei Hobbes im Wesentlichen deren Selbsterhaltung und Überleben.<sup>2015</sup> Man kann an dieser Stelle zumindest die liberale Idee *in statu nascendi* entdecken, wenn man diese Vorstellung auf die auf individuellen Rechten basierende vertragstheoretische Staatskonstruktion beschränkt.<sup>2016</sup> Dieser liberalen Deutung steht grundsätzlich und mächtig das Argument gegenüber, dass der Souverän alle Macht in sich konzentriert und im Namen der Friedenssicherung jede beliebige Maßnahme und jeden beliebigen Befehl erlassen kann. Gesetze werden durch den Willen des Souveräns geschaffen, weder sind die Untertanen an diesem legislativen Prozess beteiligt noch bedarf er deren Zustimmung.<sup>2017</sup> Ebenso wenig wird eine scheinbar objektive Wahrheit religiöser oder naturrechtlicher Prägung für die Geltung der Gesetze benötigt. Es gilt zur Untermauerung der alleinigen Entscheidungsgewalt des Souveräns vielmehr der in erster Linie gegen die traditionellen Ansprüche der englischen Juristen auf autoritäre Rechtsauslegung gerichtete Satz *auctoritas non veritas facit legem*, der das positive Gesetz gegen jeglichen Anspruch auf Wahrheit oder Gerechtigkeit immunisiert.<sup>2018</sup> Dadurch legitimiert die Hobbes'sche

2010Die ersten Sätze der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung lauten im englischen Original: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. – That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, – That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.“ Mit der aktiven Sklavenhaltung sind diese Formeln inhaltlich in der Tat kaum vereinbar.

2011Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.32.

2012Höffe, O.: „Wissenschaft im Dienst freier Selbsterhaltung?“, in: Bermbach, U. (Hg.): *Furcht und Freiheit*, Opladen 1982, S.34: „Freilich ist Hobbes der Begründer des neuzeitlichen (und keineswegs bloß gesetzestechnisch zu verstehenden) Rechtspositivismus mit seinem Wahlspruch: *auctoritas non veritas facit legem*; und zweifelsohne ist er dies aus Gründen der Friedenssicherung.“

2013Lübbe, H.: „Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie“, in: ders.: *Praxis der Philosophie – Praktische Philosophie – Geschichtstheorie*, Stuttgart 1978, insb. S.63-68, S.63 f.: „Die Rolle des Erzdezisionisten spielt in Zustimmung und Kritik Thomas Hobbes. Als Quintessenz seiner einschlägigen Theorie pflegt man einen vielzitierten Satz anzuführen. Dieser berühmt-berüchtigte Satz lautet: *auctoritas, non veritas facit legem*.“

2014Vgl. dazu: Parkin, J.: *Taming the Leviathan*, Cambridge 2007.

2015Die klassische Interpretation von Hobbes als liberalem Denker findet sich bereits bei Tönnies, F.: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart 1925, dann insbesondere auch bei Schmitt, C.: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938, und, wie bereits gesagt, bei Leo Strauss, vgl. oben, S.276, Fn. 2008. An moderneren Autoren, die an diese Beurteilung anknüpfen, sind zu nennen: Willms, B.: *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München 1987, Koselleck, R.: *Kritik und Krise*, Frankfurt 1959 oder Cattaneo, Mario A.: „Hobbes Théoricien de l'Absolutisme Éclairé“, in: Koselleck, R. (Hg.): *Hobbes-Forschungen*, Berlin 1969, S.199-210, der von einem *absolutisme libérale* spricht.

2016Goyard-Fabre, S.: *Le Droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris 1975, S.154 ff.

2017Fetscher, I.: *Herrschaft und Emanzipation*, a.a.O., S.48; Euchner, W.: „*Auctoritas non veritas facit legem*?“, in: Bermbach, U. (Hg.): *Furcht und Freiheit*, S.188.

2018Hobbes, T.: *Leviathan* II, 26; *De Cive* VI, 19; XIV, 1; XIV, 17. Das Zitat aus der lateinischen Version des *Leviathan*, XVI [1678: 132 f.]: „In Civitate constituta, Legum Naturae Interpretatio non à Doctoribus & Scriptoribus Moralis



Theorie die despotische Herrschaft eines absoluten Souveräns, sei also keineswegs als liberal zu bezeichnen.<sup>2019</sup> In diesem Spannungsfeld zwischen einem liberalen Fundament, das eine absolute Monarchie begründet, bewegt sich Hobbes' Staatsphilosophie.<sup>2020</sup>

Man betrachte den Vertragscharakter, der dem Leviathan und der Rechtfertigung absoluter Herrschaft zugrunde liegt, etwas genauer. Grundsätzlich kommt jedem Individuum im Naturzustand das unbedingte Recht auf Selbsterhaltung zu. Alle zur Begrenzung dieser Willkür gedachten Einschränkungen, die Hobbes als natürliche Gesetze bezeichnet und deren fundamentales Prinzip im Appell „Suche Frieden und halte ihn ein“ zum Ausdruck kommt, müssen sich mit diesem ursprünglichen Recht messen und können aufgrund des *homo-homini-lupus*-Mechanismus im Naturzustand nur *in foro interno* verbindlich bleiben.<sup>2021</sup> Die daraus resultierende Konsequenz, dass gegenseitige Verpflichtungserklärungen im Naturzustand nicht eingehalten werden müssen, schränkt prinzipiell die Möglichkeiten ein, einen politischen Verbund durch einen Gesellschaftsvertrag zu begründen und einen Souverän einzusetzen.<sup>2022</sup> Der Austritt aus dem Naturzustand erfolgt insofern über einen Autorisierungsvertrag, in dem der souveräne Wille als der gemeinsame Wille anerkannt wird. Erst durch diesen Vertrag wird auch der *body politic* erschaffen, eine Gesellschaft entstehe nur durch den Staat, könne diesem aber aufgrund der für den Naturzustand geltenden Annahmen nicht vorangehen. In diesem Sinne kann die Macht des Souveräns nur auf einem einzelnen Vertrag basieren, welcher diese Macht auf einmal und zumindest weitgehend bedingungslos konstituiert.<sup>2023</sup> Gleichbedeutend damit ist allerdings die Tatsache, dass die Untertanen ihr natürliches Recht auf Selbsterhaltung nicht abgeben, was ihnen mithin auch gar nicht möglich oder durch das natürliche Gesetz erlaubt wäre.<sup>2024</sup> Sie verzichten lediglich auf die Ausübung ihres natürlichen Rechts, solange der Souverän, dem diese unbeschränkte Willkürfreiheit als einzigem gelassen wurde, den Zweck seiner Einsetzung als Herrscher, nämlich die Sicherung des Lebens seiner Untertanen, zu erfüllen vermag. An diese letzte Bedingung ist die Macht des absoluten Monarchen immer gebunden, der Leviathan bleibt damit immer ein Mittel und wird nie zum Selbstzweck.<sup>2025</sup> Bei jedem Individuum verbleibt erstens das Recht, seine vitalen Interessen, für die er die einseitige Aufkündigung des Autorisierungsvertrags in Kauf zu nehmen bereit wäre, selbst zu definieren, und damit, zweitens, sein natürliches Verteidigungs- und Selbsterhaltungsrecht wahrzunehmen.<sup>2026</sup> Insofern ist die Herrschaftsgewalt des Souveräns nur faktisch in dem Sinne absolut, dass er zwar dem Einzelnen keine Maßnahmen befehlen kann, welche dieser als gegen seine Selbsterhaltung gerichtet interpretieren würde, dadurch aber keineswegs alle anderen Untertanen von der Verpflichtung entbunden werden, die entsprechenden Handlungen durchzuführen.<sup>2027</sup> Gleichwohl ist das grundsätzliche Überleben des Souveräns offensichtlich an die Überzeugung der ihm untergeordneten Individuen gebunden, die Herrschaftsausübung wirke sich positiv auf die Sicherung derjenigen Zwecke aus, die letztlich die Stellung des absoluten Monarchen erst rechtfertigen. Im Gegensatz zum unsterblichen Gott ist der Leviathan als sterblicher Gott praktisch, wenn auch nicht im Sinne eines theoretischen Widerstandsrechts, den Sanktionen seiner Untertanen unterworfen, kann also abgeschafft und damit auch entmachtet werden.<sup>2028</sup>

---

Philosophiae dependet, sed ab Autoritate Civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt, sed Autoritas, non Veritas facit Legem.“

2019Gauthier, D. P.: *The logic of Leviathan*, London 1969, S.164 ff.

2020Vgl. auch: Mayer-Tasch, P. C.: *Hobbes und Rousseau*, Aalen 1991, S.58 ff.

2021Vgl. dazu oben, S.273, Fn. 1991 sowie S.275, Fn. 2002.

2022Höffe, O.: „Widersprüche im Leviathan“, a.a.O., S.129.

2023Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.91, 96.

2024Raphael, D. D.: „Hobbes“, in: Pelczynski, Z. / Gray, J. (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, a.a.O., S.34. Vgl. im Gegensatz dazu die Auffassung von Francisco de Suárez, oben, Kapitel 3.2.3.5.2, S.259, Fn. 1900.

2025Fetscher, I.: *Herrschaft und Emanzipation*, a.a.O., S.48 f. Noch deutlicher bei Euchner, W.: „Auctoritas non veritas facit legem?“, a.a.O., S.184: „Der Souverän hat seine Kompetenzen zu dem Zweck erhalten, für die Sicherheit des Volkes – nicht bloß im Sinne der Lebenserhaltung, sondern auch in dem der Wohlfahrt – zu sorgen. Insofern Gesetze Instrumente zur Herstellung von Frieden und Sicherheit sind, müssen sie wahr sein: Sie dürfen dem unverbrüchlich wahren Maßstab der Friedensbedingungen, dem Gesetz der Natur, nicht widersprechen.“

2026Mayer-Tasch, P. C.: *Hobbes und Rousseau*, a.a.O., S.67; ders.: *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965, S.103; Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.36 f.

2027Raphael, D. D.: „Hobbes“, a.a.O., S.37.

2028Vgl. dazu Schmitt, C.: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Stuttgart 1995, S.86: „Todeskeim, der den mächtigen Leviathan von innen her zerstört und den sterblichen Gott zur Strecke gebracht hat“.



Liberal an dieser Ansicht ist zweifelsohne, dass dem Individuum grundsätzlich die Befehlsverweigerung und damit das wesentliche Freiheitsrecht zugestanden und durch den Staat nicht aufgehoben wird – eine wesentliche Differenz zur Konzeption bei Rousseau, wie unten<sup>2029</sup> noch gezeigt werden soll. Mit einer Aktualisierung dieses Rechts ist allerdings zwangsläufig eine Rückkehr des Individuums in den Naturzustand verbunden, mit allen zugehörigen Konsequenzen – und unter Umständen sogar in eine deutlich gefährlichere Version dessen, da ihm nun anstelle mehrerer ähnlich starker Individuen der mächtige Leviathan gegenüberstehen könnte, ein *bellum omnium contra unum* somit möglich wäre.<sup>2030</sup> Diese Vorstellung trennt den Leviathan eindeutig von jeder liberalen Theorie, gemäß welcher subjektive Rechte und Freiheiten gerade innerhalb eines Staates verwirklicht werden sollen. Im übrigen gilt dieses Urteil auch dann, wenn man es mit einem benevolenten Souverän zu tun hätte, der den Individuen in der Tat alles erlaubte, was die Stabilität und Prosperität des Staates nicht gefährden würde. Die „Idee eines übergesetzlichen Souveräns, der nach eigenem Ermessen den Individuen Freiheitsspielräume zuteilt oder entzieht“<sup>2031</sup>, steht in striktem Gegensatz zum liberalen Gedanken, der ja nicht nur die tatsächlich realisierten Freiheiten betrachtet, sondern insbesondere den rechtlichen Anspruch auf solche Freiheiten und die damit verbundene theoretische Rechtssicherheit, also die Verwirklichung von *Freiheit* im Singular, anstrebt. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen bloßer Toleranz und einem staatlich garantierten und einklagbaren Rechtsanspruch.<sup>2032</sup>

Bei allen berechtigten Einwänden gegen die Deutung von Thomas Hobbes als Theoretiker des Liberalismus darf jedoch ein wesentliches, für die europäische Ideengeschichte vielleicht sogar das entscheidende Element seiner Staatslehre nicht vernachlässigt werden. Durch die unbedingte Orientierung am Individuum und an dessen Lebenserhaltung geschieht bei Hobbes nichts geringeres als die „Inthronisation des autonomen Individuums als des letzten Bezugspunktes aller Aussagen über die Gestalt und den Sinn der sozialen Existenz des Menschen. [...] Was bisher nur vereinzelt, in spannungsreicher Verbindung mit anderen, dominierenden Anschauungen gedacht wurde, wird jetzt zum Fundament politischen Philosophierens schlechthin. Der Mensch ist von Natur aus frei, ein Wesen der Selbstbestimmung.“<sup>2033</sup> Das bei Hobbes verdichtete naturrechtliche Denken lässt, zumindest hinsichtlich seiner Relevanz für die Konstruktion der weltlichen Ordnung, alle theologischen Prämissen fallen. Es wendet sich von einer Gemeinschaft ab, die einer transzendent vorgegebenen Sittlichkeit oder Vervollkommenung des Menschen verpflichtet ist, und anerkennt den individuellen Akteur als *sujet par excellence*.<sup>2034</sup> Im *Leviathan* begründet sich ein politisches Gemeinwesen erstmals aus einem Akt freiwilliger Unterwerfung von gleichen und autonomen Individuen unter das Gesetz beziehungsweise unter den Souverän, wodurch sich auch die Gesamtheit als solche nicht mehr als ontologisch vorgegeben, sondern nurmehr als Aggregat der einzelnen Subjekte begreifen lässt.<sup>2035</sup> Die „wirkungsmächtigste Manifestation“<sup>2036</sup> dieser Idee ist die neuzeitliche Vertragstheorie. Während der mittelalterliche Herrschaftsvertrag tatsächliche staatliche und rechtliche Vorgänge innerhalb des Gemeinwesens systematisieren und die Pflichten der einzelnen Anspruchsgruppen regeln sollte, erhebt der Kontraktualismus einen Vertrag zwischen freien und gleichberechtigten Individuen überhaupt erst zum konstruktiven Element einer politischen Gemeinschaft. Dieser „normative Individualismus“ stattet das Individuum mit moralischer Autonomie aus und ersetzt „die gesetzgebenden Autoritäten Gottes und der Natur durch das Recht jedes Individuums (...), nur durch solche Gesetze in

2029Sh. unten, Kapitel 4.2.1.4, S.335, Fn. 2394, vgl. CS IV, 8 [Übers. Denhardt, 1880]: „Sobald sich jemand nach öffentlicher Anerkennung dieser bürgerlichen Glaubensartikel doch als Ungläubiger aufführt, verdient er den Tod, hat er doch das größte aller Verbrechen begangen, er hat vor den Gesetzen falsch geschworen.“

2030Mayer-Tasch, P. C.: *Hobbes und Rousseau*, a.a.O., S.69 f.; Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, a.a.O., S.123.

2031Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.51.

2032Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.45. Dies gegen das Urteil von Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.142, demzufolge der Leviathan zumindest insofern „genuin liberal“ zu sein scheine, als er den Individuen gewähre, auch diejenigen Interessen, die über das bloße Überleben hinausgehen, friedlich zu verfolgen. Ebenso wird der Unterschied zwischen Rechtsanspruch und Toleranz völlig verkannt in Weiß, U.: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart 1980, S.222 f.

2033Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.99 ff.

2034Bienfait, A.: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, a.a.O., S.37.

2035Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.100. Es ist augenfällig, welche Vorarbeit Wilhelm von Ockham zu dieser Auffassung geleistet hat.

2036Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.12.

seiner Freiheit eingeschränkt zu werden, auf die es sich mit allen anderen im Rahmen fairer Verfahren und Diskurse und auf der Grundlage gleichberechtigter Teilnahme – gleichsam vertraglich – geeinigt hätte<sup>2037</sup>.

Zweifelsohne entwickelt Hobbes ausgehend von der Prämisse der freien und gleichen Individuen, die mit der jeweiligen Definitionshoheit über ihr eigenes gutes Leben ausgestattet sind, keinen eigentlich liberalen Staat, der die individuellen Rechte als legitime Ansprüche innerhalb des Gemeinwesens zu akzeptieren bereit sein könnte. Frei kann innerhalb des Staates nur der Souverän sein und er ist das im negativen Verständnis einer Freiheit von allen Bindungen und Beschränkungen, welche mit seiner Freiheit im Naturzustand nicht nur inhaltlich identisch ist, sondern in der Tat dieselbe geblieben ist. Da die Einzelnen ihre ursprünglichen Rechte aufgrund ihrer freien Entscheidung, wenn auch in einer spieltheoretischen Zwangslage, suspendiert und insofern in die absolute Herrschaftsausübung des Souveräns eingewilligt haben, kann ihnen durch den Herrscher kein Unrecht zugefügt werden: *volenti non fit iniuria*, und ein anderes Recht als das voluntaristische kennt Hobbes innerhalb einer politischen Gemeinschaft nicht.<sup>2038</sup> Darüber hinaus ist der Inhaber der höchsten Gewalt gemäß der im *Leviathan* verwendeten Vertragsfigur kein tatsächlicher Vertragspartner, sondern nur Begünstigter. Als solcher ist er vertraglich niemandem verpflichtet, unabhängig davon, dass er Verträge im Sinne seiner beibehaltenen ursprünglichen Willkürfreiheit auch nicht einhalten müsste. In diesem Sinne wird jede materiale ethische Verbindlichkeit und Verantwortung des Staates beseitigt.<sup>2039</sup>

Doch auch wenn Hobbes einen despotischen Staat beschreibt, so ist seine Leistung für die abendländische Ideengeschichte der Freiheit deutlich herauszustellen. Sie besteht nicht darin, dass er eine bürgerliche Gesellschaft „in den Zwischenräumen des Leviathan“<sup>2040</sup> beschreibt, also dort, wo das Gesetz des Souveräns schweigt. Denn der Fortbestand einer solchen Gesellschaft ist doch immer nur der willkürlichen Entscheidung, dem reinen Voluntarismus des Herrschers unterworfen. Ebenso wenig besteht Hobbes' Beitrag darin, dass die Herrschaftspraxis des absoluten Monarchen grundsätzlich immer an der Lebenserhaltung seiner Untertanen orientiert sein sollte. Schließlich postuliert Hobbes im Gegensatz zu Machiavelli den Erhalt des Staates nicht als Zweck an sich, vielmehr wohnt diesem immer eine Bindung an einen höheren Wert, nämlich das Überleben der durch ihn verbundenen Individuen, inne, auch wenn innerhalb des Gemeinwesens dem Souverän gegenüber kein diesbezüglicher Rechtsanspruch geltend gemacht werden kann.<sup>2041</sup> Eine solche Idee der Orientierung am Wohlergehen der Gesamtheit war bereits im Mittelalter in den Herrschaftsverträgen verwirklicht, wenn mittels diesen die Rechtsverhältnisse zwischen Volk und Herrscher beziehungsweise zwischen diesen Entitäten und der göttlichen Macht sowie die aus dieser Struktur resultierenden Pflichten und Grenzen der herrschaftlichen Gewalt beschrieben werden sollten.<sup>2042</sup> *Die wesentliche Pionierleistung in Hobbes' Denken besteht – und dieser Schritt kann in seiner Bedeutung gar nicht überschätzt werden – vielmehr darin, dass sich gesellschaftliche Verfügungsgewalt ausschließlich durch das individuelle Selbstbestimmungsrecht legitimieren lassen darf. Pointiert formuliert: Das autonome Individuum war in die Welt gekommen; und es war gekommen, um zu bleiben.* Erst im Lichte dieses Prinzips gewinnt die Vertragsfigur paradigmatischen Charakter für das neuzeitliche Freiheitsdenken<sup>2043</sup> – so unzureichend sie bei Hobbes auch entwickelt sein mag, da der die Herrschaft und damit die Gesellschaft begründende Vertrag keinerlei Verpflichtungscharakter für den Souverän beinhaltet.<sup>2044</sup> Nachdem die Instanzen wie Gott, Natur und Überlieferung, die dem Herrscher

2037Ebd., S.17.

2038Hobbes, T.: *Leviathan* II, 18 [1886: 86]: „because every subject is by this institution author of all the actions and judgments of the sovereign instituted, it follows, that whatsoever he doth it can be no injury to any of his subjects, nor ought he to be by any of them accused of injustice. For he that doth anything by authority from another doth therein no injury to him by whose authority he acteth: but by this institution of a commonwealth every particular man is author of all the sovereign doth“.

2039Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.43.

2040Riedel, M.: „Paradigmawechsel in der politischen Philosophie?“, in: Höffe, O. (Hg.): *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.111.

2041Münkler, H.: *Machiavelli*, a.a.O., S.98 f.

2042Enzmann, B.: *Der demokratische Verfassungsstaat*, a.a.O., S.46 f.

2043Willms, B.: *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, a.a.O., S.146.

2044Dies allerdings wäre eine Grundvoraussetzung für die bürgerliche Gesellschaft, in welcher niemand von ihren Gesetzen ausgenommen werden dürfe. Diese Idee wird später durch John Locke vertreten, vgl. unten, Kapitel 4.1.2.4.3, S.306, Fn. 2205.

traditionell Legitimität und Autorität verleihen konnten, zugunsten des autonomen Individuums entmachteten wurden, lässt sich politische Herrschaft nur in dem Maße rechtfertigen, wie sie auf die Zustimmung des Einzelnen zurückgeführt werden kann.

### 3.3.3.3 Hobbes und die Religion

Indem Hobbes die Vermeidung von staats- und friedensgefährdenden konfessionellen Auseinandersetzungen als sein zentrales politisches Thema erachtete, musste er in der katholischen Kirche und damit insbesondere im Papst seinen maßgeblichen Widersacher erkennen. Er wandte sich insofern eindeutig gegen die traditionelle Auffassung, dass die weltliche der geistlichen Gewalt auch in politischen Fragen unterstehe.<sup>2045</sup> Angesichts der ausführlich beschriebenen Auflösung der religiös-politischen Einheitswelt der Christenheit büßte die katholische Kirche an unmittelbarer politischer Autorität im Sinne einer *potestas directa* ein. Über den Weg moralisch verbindlicher Weisungen an Herrscher und Untertanen strebte sie danach, diesen Einfluss zu erneuern. Gegen diese *potestas indirecta* des Papstes, die insbesondere durch den jesuitischen Kardinal Robert Bellarmine (1542-1621) propagiert wurde, wendete sich Hobbes entschieden. Denn auch wenn diese keine unmittelbaren politischen Konsequenzen haben sollte, so stattete es die römisch-katholische Kirche doch mit einer Interventionskompetenz auch in weltlichen Fragen aus. Diese korrigierende Funktion war allerdings auch in ihrem theoretischen Entwurf nur *ad finem spiritualem* in einem durchaus engen Sinne gedacht und hinsichtlich ihrer Reichweite keineswegs mit der päpstlichen *plenitudo potestatis* gleichzusetzen, wie sie noch in *Novit ille* oder *Unam sanctam* formuliert wurde. Dennoch interpretierte Hobbes diesen Anspruch der Kirche als einen Angriff auf die Integrität und Stabilität des Staates. Denn die Frage nach dem *Quis interpretabitur, quis iudicabit?*, die Frage nach der letztentscheidenden Instanz, konnte er nur und ausschließlich mit der Entscheidungsgewalt des Souveräns beantworten, alle Mischformen und Gewaltenteilungen lehnte er bekanntlich in vollem Umfang ab.<sup>2046</sup> Die Politik präsentierte sich als der systematische Ort einer Überschneidung dieser Ansprüche, da sie schließlich auch die Voraussetzungen für ein Leben nach den Geboten des christlichen Glaubens ermöglichen sollte.<sup>2047</sup>

Zur Lösung des theologisch-politischen Problems erbringt Hobbes zunächst einen sehr offensichtlichen Beitrag. Er installiert eine einzige im Staat mit Befehlsmacht ausgestattete zentrale Gewalt, die, um das spaltende und aufrührerische Potential von Religionen zu minimieren, jegliche Forderungen einer Konfession nach einem ihren Dogmen angemessenen Verhalten der Bürger rigoros zurückzuweisen imstande und berechtigt ist. Gleichzeitig soll der Souverän aber seinerseits auf die Ausübung von Gesinnungszwang gegenüber seinen Untertanen verzichten und sich mit deren äußerer Loyalität begnügen,<sup>2048</sup> eine Parallele zu der Notiz von Michel de l'Hôpital an König Karl IX. von Frankreich ist unverkennbar.<sup>2049</sup> Grundsätzlich diene die Religion aber auch der sozialen Organisation eines Staates, da sie Einfluss auf potentiell die Stabilität des Gemeinwesens gefährdende Verhaltensweisen der Untertanen ausüben könne und diese damit zu unbedingter Gesetzestreue und Gehorsam anzutreiben befähigt sei. Wenn aber wiederum nicht die intrinsische Wahrheit einer Religion, sondern deren Nützlichkeit für den Bestand des Staates das zentrale Element ihrer Daseinsberechtigung darstelle, müsse sich ein christlicher Staat angesichts des Pluralismus in den Konfessionen auf einen Minimalkonsens einigen. Dieser zentrale Glaubensartikel, dem alle Christen zustimmen könnten, sei ein einziger: *that Jesus is the Christ*.<sup>2050</sup> Hobbes spricht sich damit zumindest an dieser Stelle für einen möglichen Pluralismus in konfessionellen Fragen aus, sofern die Bürger in diesem gemeinsamen Fundamentaldogma übereinstimmen und sich in den genauen Ausgestaltungen ihrer religiösen Normen auf das private, innere Bekenntnis beschränken.<sup>2051</sup>

<sup>2045</sup>Euchner, W.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Thomas Hobbes“, a.a.O., S.364.

<sup>2046</sup>Höffe, O.: *Thomas Hobbes*, München 2010, S.53.

<sup>2047</sup>Uertz, R.: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, Paderborn 2005, S.266 f.; Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, a.a.O., S.152.

<sup>2048</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.44. Vgl. dazu Leviathan IV, 46.

<sup>2049</sup>Vgl. oben, S.266, Fn. 1938.

<sup>2050</sup>Vgl. Hobbes, T.: *Leviathan* III, 42.

<sup>2051</sup>Uertz, R.: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, a.a.O., S.270.

Mit diesem prinzipiellen Zugeständnis gibt sich Hobbes aber nicht zufrieden, er überspitzt diese Annahme in beinahe dialektisch zu nennender Weise und verkehrt sie in ihr Gegenteil. Er wendet die Idee der Religion als den Machterhalt sicherndes *instrumentum regni* konsequent an und weist dem Souverän allein die Autorität zu, in kirchlichen Angelegenheiten oder in moralischen und religiösen Fragen zu entscheiden.<sup>2052</sup> Es ist also durchaus denkbar, dass der Staat die Kirche aufgrund seiner Hoheitsgewalt absorbiert. Moral und Religion können, wenn den Untertanen kein ernsthaftes, auf fundamentalen Überzeugungen basierendes und damit potentiell aufrührerisches Gewissen, sondern lediglich eine Meinung ohne jegliche normative Bedeutung zugestanden wird, durch das politische Gemeinwesen gleichsam usurpiert werden.<sup>2053</sup> Diesem stehe es letztlich frei, „seine nackte Gewalt mit beliebigen Legitimationsformeln zu umkleiden“<sup>2054</sup>. Wenn die vorläufige Lösung des theologisch-politischen Problems die eindeutige Unterordnung der geistlichen unter die einzig maßgebliche weltliche Gewalt in für die Staatsgewalt wirksamen Fragestellungen postuliert, so ist damit bereits die Gefahr angelegt, dass sich die grundsätzliche Problemstellung verschieben und erneut zwischen den Untertanen und dem mit einer sakralen Macht ausgestatteten Souverän in Erscheinung treten könnte.<sup>2055</sup> Dies ist nicht zuletzt das Thema, welches sich der Aufklärung präsentiert.

Die Positionierung des Souveräns zur Religionswahl seiner Untertanen soll an einem anderen Thema aus Hobbes' Staatsphilosophie illustriert werden, das sich strukturell sehr ähnlich darstellt und überdies auch die Frage nach dessen Liberalität zu klären helfen dürfte. Schließlich behandelt Hobbes aus dem Blickwinkel des Staates offensichtlich religiöse wie politische Meinungen gleich, betrachtet beide als Probleme hinsichtlich ihrer weltlichen Auswirkungen. Er beurteilt sie nicht hinsichtlich ihres spirituellen oder letztverbindlichen Gehalts, sondern fasst sie als potentielle Meinungsverschiedenheiten auf, die es im Namen eines stabilen Staates um der Lebenssicherung der Untertanen willen politisch handzuhaben, im Zweifelsfall auch zu unterdrücken gilt. Insofern ergeben sich bei religiösen und bei nicht-religiösen Ansprüchen der Bürger ähnliche Probleme und ähnliche Lösungen. Bekanntlich gewährt der Leviathan den Untertanen einen begrenzten Freiheitsraum, nämlich den, in allen nicht durch das Gesetz geregelten Gebieten das zu tun, was sie aufgrund ihrer eigenen Vernunft für das Vorteilhafteste halten.<sup>2056</sup> Dies sollte aber, wie zuvor ausgeführt, nicht als Existenz einer wirklichen bürgerlichen Freiheit interpretiert werden. Ebenso wenig darf der Appell an den Souverän, sich mit der äußeren Loyalität seiner Untertanen zufriedenzugeben, nicht als Religionsfreiheit missverstanden werden. In beiden Fällen besteht keinerlei rechtlicher Anspruch auf diese Freiheiten. Sie sind zwar im Sinne des Naturzustands vorstaatlich und stehen den Individuen auch weiterhin durchaus zu, sie sind aber nicht innerstaatlich, ihre Aktualisierung ist nicht Aufgabe des Gemeinwesens. Gewissensfreiheit jeglicher Couleur ist eine durch den Herrscher, falls es ihm politisch als klug und im Sinne seines eigenen Machterhalts als zweckmäßig erscheint, gewährte Toleranz, jedoch niemals „ein staatlich zu garantierender Rechtsanspruch der Bürger“<sup>2057</sup>. Auch wenn auf Eingriffe in die Privatsphäre laut Hobbes weitestgehend verzichtet werden sollte, da diese den Zweck des Leviathan und damit auch diesen selbst bedrohen, besteht keine praktische Verbindlichkeit für den Souverän, diese Freiheiten innerhalb des Staates verwirklichen und schützen zu müssen. Ebenso sieht Hobbes kein institutionelles Mittel zum Schutz der Untertanen gegen eine mögliche Bedrohung ihrer Sicherheit durch den absoluten Monarchen selbst vor.<sup>2058</sup>

### 3.4 Eine kurze Zusammenfassung

Die einigende Klammer, die in jenem nun zu beschließenden Kapitel gewählt wurde, um die abendländische Geschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit mit einem roten Faden auszustatten, ist

2052Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.139; Martinich, A. P.: *The Two Gods of Leviathan*, a.a.O., S.334; Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.40.

2053Koselleck, R.: *Kritik und Krise*, a.a.O., S.21.

2054Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.41.

2055Vgl. dazu oben, Kapitel 3.2.3.1, S.204-204, Fn. 1510-1513.

2056Vgl. Hobbes, T.: *Leviathan II*, 21.

2057Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.45.

2058Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.91.

das theologisch-politische Problem, der Widerstreit zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Dabei lässt sich das Auseinandertreten von *sacerdotium* und *imperium* beziehungsweise *regnum* als die „geistige Voraussetzung für die spätere Herausbildung des modernen Staates“<sup>2059</sup> beschreiben. Die zentrale Problemstellung für jede mittelalterliche politische Theorie kreiste um die Frage, wie sich eine staatliche Organisationsform unter Berücksichtigung der hinsichtlich ihrer Legitimität keineswegs bestrittenen Forderungen der christlichen Religion konzipieren lasse. Dies erwies sich unter den durch das Christentum gesetzten Rahmenbedingungen insofern als besonders herausfordernd, als diese Religion auf ein für den politischen Bereich geltendes Offenbarungsrecht im engeren Sinne prinzipiell verzichtet. Daraus entstand eine Konstellation mit mindestens zwei *capita*: Kaiser als Haupt des *imperium* sowie Papst als Haupt des *sacerdotium*. Diese Konfliktsituation erweiterte sich schließlich um Anspruchsträger innerhalb der derart skizzierten Machtbereiche, namentlich traten dem Kaiser untergeordnete Fürsten oder ihm nebengeordnete weltliche Herrscher auf Seiten von *imperium* und *regnum* hervor, während der römische Bischof seine grundsätzliche Vormachtstellung innerhalb des *sacerdotium* immer auch gegenüber anderen kirchlichen Würdenträgern gegenüber rechtfertigen musste. Es konnte ausführlich dargestellt werden, dass dabei nicht zwangsläufig eine innere Homogenität innerhalb der beiden Gewalten herrschen musste.

Der Betrachtungszeitraum beginnt 427 n. Chr., als durch Augustinus' *De civitate Dei* die Identifikation im altrömischen Sinne von christlicher Religion und römischem Staat endgültig gelöst wurde; erst mit diesem Schritt lässt sich im abendländischen Kontext tatsächlich von einer theologisch-politischen Problemstellung sprechen. Politische Herrschaft von Menschen über Menschen musste im Mittelalter immer unter Berücksichtigung dieser durch Augustinus entwickelten Voraussetzung begründet werden, bei allen inhaltlichen Verzerrungen, die diesbezüglich durchaus stattfanden. So sehr sich weltliche und geistliche Sphäre auch miteinander vermischten und miteinander bisweilen auch harmonisch zu kooperieren bereit waren, eine tatsächliche Auflösung der Differenz zwischen Religion und Politik fand nicht mehr statt.<sup>2060</sup> Auf diesem Fundament einer *respublica christiana*, welche die *cum grano salis* politischen und priesterlichen Aufgabenbereiche theologisch weder eindeutig voneinander abgrenzen noch ineinander aufgehen lassen konnte, entwickelte sich ein grundsätzlicher Konflikt: denn sowohl der weltliche Herrscher als auch das geistliche Oberhaupt konnten legitime Ansprüche geltend machen, dem Gemeinwesen Gesetze zu geben und in diesem das Recht durchsetzen zu können. Insofern finden sich in der mittelalterlichen Gesellschaft zwar Organisationsformen, die man als „funktionelle[s] Äquivalent des modernen Staates“<sup>2061</sup> bezeichnen kann. Sie sind von diesem aber zumindest dahingehend zu unterscheiden, dass sie aufgrund der wenig trennscharfen Verteilung der Kompetenzen von Religion und Politik kein klar definiertes Gewaltmonopol entwickeln konnten. Dieses lässt sich strukturell eher innerhalb der sich entwickelnden Anstaltskirche feststellen; diese war ihrerseits natürlich prinzipiell immer an einem transzendenten Ziel orientiert, welchem die politische Organisation untergeordnet blieb, so dass der Papstkirche ebenfalls ein wesentliches Merkmal des modernen Staates fehlte. Dieses Defizit wird erst durch die Konzeption der neuzeitlichen Souveränität in Jean Bodins *Six livres de la république* von 1576 aufgehoben, in welcher die Ansprüche des *sacerdotium* oder der Religion generell aus dem weltlichen Aufgabenbereich verdrängt wurden. Von noch größerer Wichtigkeit für die Herausbildung der liberalen Idee war allerdings die 1651 im *Leviathan* veröffentlichte Staatstheorie des Thomas Hobbes, dessen Entwurf folgerichtig dieses Kapitel beschließen sollte.

Im Mittelalter wurde dem ungehinderten Weg zum Seelenheil und der damit verbundenen Durchsetzung des wahren Glaubens innerhalb des politischen Gemeinwesens die unumstrittene Priorität eingeräumt. Diese Präferenzordnung stellten Jean Bodin und die *politiques* nicht prinzipiell in Frage, konnten jedoch aufgrund der Tatsache einer bedeutenden und damit politisch einflussreichen konfessionellen Minderheit die Pattsituation nur dann auflösen, wenn sie das religiöse Ziel aus der politischen Organisation ausklammerten. Dies stellt selbstverständlich eine deutliche Weiterentwicklung im Vergleich beispielsweise zu Augustinus dar, da dem irdischen Frieden ein hoher Eigenwert zugeschrieben wurde, es lässt sich aber noch nicht davon sprechen, dass dieser als Ziel eines politischen Gemeinwesens wirklich über der Religion anzusiedeln wäre. Bodin konstatiert letztlich nicht, dass die Durchsetzung des wahren Glaubens mit unverhältnismäßigen Opfern erkaufte würde, sondern vielmehr, dass diese *gar nicht möglich*

---

2059Hillgruber, C.: *Staat und Religion*, a.a.O., S.8.

2060Vgl. oben, S.166-167, insbesondere S.167, Fn. 1238.

2061Miethke, J. / Bühler, A.: *Kaiser und Papst im Konflikt*, a.a.O., S.16.

wäre. Eine konfessionell ungebundene und indifferente Ordnung stellt so nur eine Form des Zusammenlebens dar, die möglicherweise auch nur eine vorläufige sein könnte, bis sich die Machtverhältnisse eindeutiger zugunsten der wahren Religion ändern würden. Schließlich geht die in diesem Sinne verstandene Toleranz nicht substantiell über eine *permissio mali* hinaus, es wird keine Aussage darüber getroffen, ob die jeweils andere Überzeugung einen gewissen Eigenwert oder auch nur die Möglichkeit der Richtigkeit beinhalte. Immerhin wurde die Abweichung in Religionsdingen nicht mehr als so unduldbar empfunden, dass sie die Grenze des Erträglichen überschritten hätte.<sup>2062</sup> Zumindest in negativer Hinsicht lässt sich also eine Anpassung der Präferenzen feststellen: die Konsequenzen des Irrtums im wahren Glauben wurden als weniger schlimm wahrgenommen als die Konsequenzen des gleichzeitig unnachgiebigen wie erfolglosen Versuchs von dessen Durchsetzung, die einstmalige lexikalische Hierarchie von wahrer Religion und irdischem Frieden wurde somit aufgelöst. Erst bei Hobbes findet allerdings ein tatsächlicher Schritt über diesen Kompromiss hinaus statt. Er kehrt die Reihenfolge um und schreibt der Gewährleistung des Überlebens, der bloßen Existenz, einen höheren Wert zu als der Durchsetzung der wahren Religion. Damit wird der weltliche Staat erstmals aus der Freiheit der Bürger heraus begründet, so dass hier von einem Liberalismus *in statu nascendi* die Rede sein kann.

Innerhalb dieses aufgespannten Problemrahmens konnten nun ideengeschichtlich unterschiedliche Entwicklungen nachvollzogen werden. Erstmals wird die harmonische Kooperation zwischen den gleichrangigen und von Gott eingerichteten Gewalten *sacerdotium* und *imperium* im Investiturstreit des ausgehenden 11. Jahrhunderts essentiell und mit langfristigen Auswirkungen in Frage gestellt, als Papst Gregor VII. in seinem *Dictatus papae* nicht weniger als die Verdrängung des *imperium* aus dem sakralen Bereich und die bedingungslose Unterordnung des weltlichen Herrschers unter die päpstliche Suprematie forderte. In diesem Zusammenhang konnte gezeigt werden, dass die Entstehung des modernen Staates historisch paradoxerweise als „das Gegenteil des eigentlich Beabsichtigten erscheint, nämlich als 'perverser Effekt' *des von der Kirche beanspruchten Monopols auf das Heilige*“<sup>2063</sup>. Im Rahmen dieses Prozesses bildete sich eine eigengesetzliche weltliche Sphäre heraus, die sich immer mit der Frage *de potestate Papae* auseinandersetzen musste. Die beginnende Rezeption des römischen Rechts und insbesondere die Einarbeitung der aristotelischen Schriften in einen christlichen Orientierungsrahmen dienten dabei der Strukturierung der vorgefundenen Welt. Gerade die Synthese von griechischer Philosophie und christlichem Glauben bei Thomas von Aquin kann als ein Höhepunkt des abendländischen Denkens gelten, wodurch allerdings die strittige Kompetenzverteilung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt auch nicht aufgelöst werden konnte. Es wurde eine teleologische Konzeption von Mensch und Natur entworfen, so dass generell alles in einer Hierarchie der Zwecke auf die ewige Seligkeit als höchstem denkbaren Ziel hin ausgerichtet war. In der Nachfolge des Aquinaten wurden dabei unter Bezugnahme auf das *animal naturaliter politicum seu civile* in jenem teleologischen Sinne ganz entgegengesetzte politische Theorien entwickelt, die entweder für einen selbständigen weltlichen Bereich oder die legitime Einflussnahme des Papstes argumentierten. Erst mit der *nominalistischen Revolution* wurde im Namen der Allmacht Gottes eine vernünftige metaphysische Ordnung der Welt nachhaltig destruiert, erst danach erwies es sich theoretisch – das heißt: im Rahmen der herrschenden Meinung und damit mit Chancen auf wohlwollende Rezeption – überhaupt wieder als möglich, die teleologische Orientierung prinzipiell auszuklammern und damit ein „Einfalltor für klerikale Oberherrschaftsansprüche“<sup>2064</sup> der priesterlichen Gewalt zu verbarrikadieren. Eben darin unterscheiden sich die späteren nominalistischen Theorien wie jene des Marsilius von Padua von denen ihrer Vorgänger.

Dabei sind diese Konzeptionen, und mag man in ihnen auch noch so häufig Spuren der modernen Volkssouveränität entdecken, aber grundsätzlich immer auf die Verteidigung des weltlichen Bereichs beziehungsweise des daraus geronnenen autonomen Staates gegen klerikale Suprematieansprüche gerichtet und nicht etwa auf die Verteidigung der Freiheit des Individuums, unabhängig davon, ob gegenüber einem

2062Forst, R.: *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt: Suhrkamp 2003, S.42 ff.

2063Marramao, G.: *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, a.a.O., S.27. Vgl. auch Quillet, J.: *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, a.a.O., S.44: « Pour paradoxal que cela soit, on peut dire [...] que c'est l'action des papes qui a tendu, dès le XI<sup>e</sup> siècle, à 'laïciser' le pouvoir politique, en lui retirant toute initiative en matière spirituelle. »; Legendre, P.: *Le Désir politique de Dieu*, Paris 1988, S.262.

2064Bielefeldt, H.: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik“, a.a.O., S.112.

despotischen Staat oder einer bevormundenden Kirche.<sup>2065</sup> Diese fundamentale Innovation zeigt sich wie gesagt erst bei Hobbes. Das autonome Individuum übernimmt damit die Legitimationsfunktion für ein weltliches Gemeinwesen, das zuvor noch durch die Bezugnahme auf eine göttliche oder teleologisch ausgestaltete natürliche Ordnung begründet wurde. Ob nun aber, wie bei Hobbes, die Gewährleistung des individuellen Überlebens als höchstes Gut postuliert wurde oder ob, wie bei Bodin, die Notwendigkeit der Friedenssicherung herausgestellt wurde, weil sich der wahre Glaube, auch falls es einen solchen gebe, angesichts der konfessionellen Spaltung mit weltlichen Mitteln nicht durchsetzen lasse: die absolute Monarchie, die aus dieser Entwicklung hervorging, war zunächst Ausdruck eines *modus vivendi*. Der angestrebte Friede sei nur möglich, wenn die Macht bei einem souveränen Herrscher konzentriert sei, der diese nicht mit konfessionell heterogenen Ständen, dem Papst oder gar den Bürgern teilen müsse.<sup>2066</sup> So wurde der Herrscher von Gottes Gnaden zu einem quasi-religiösen Tabu erhoben, dessen Handlungsmacht im weltlichen Bereich nicht einmal mehr durch das priesterliche Korrektiv beschränkt werden konnte.

Damit lässt sich zu Beginn der frühen Neuzeit eine beinahe paradox erscheinende Tatsache feststellen: Herrschaft ließ sich nach Hobbes zwar nur noch durch das autonome Individuum und nicht etwa durch Gott oder eine hierarchisch organisierte natürliche Ordnung legitimieren, gleichzeitig überstieg die *theoretische* Reichweite der herrscherlichen Übergriffe die der mittelalterlichen Konstruktion aber bei weitem. Denn in dieser war der Einzelne selbst dann in den göttlichen Heilsplan eingebettet und insofern zumindest theoretisch vor ungerechter Behandlung geschützt, wenn der jeweilige Feudalherrscher dies praktisch nicht berücksichtigte und in einer Allianz mit den kirchlichen Würdenträgern seine eigene Definition von jenem Gerechtigkeitsgrundsatz *suum cuique* anwandte. Das theologisch-politische Problem hatte sich angesichts dessen für das sich ankündigende Zeitalter der Aufklärung erweitert. Nunmehr musste sich das zu einem Bewusstsein seiner selbst gelangte Individuum nicht nur einen Freiraum gegenüber den transzendent sanktionierten Letztbegründungen der Kirche, sondern auch gegenüber der unantastbaren und sakral gedachten Gewalt des weltlichen Herrschers erkämpfen. Ein wesentlicher Ansatzpunkt dafür war ein vernünftiges ins Subjektive gewendetes Naturrecht, das dem Menschen vor aller Herrschaft zukomme und das sich auch ohne einen direkten Gottesbezug konzipieren lassen müsse, um über diesen Weg die Reichweite der Herrschaft zu begrenzen.<sup>2067</sup> Dies lässt sich mit einem Zitat Ernst Cassirers ausdrücken:

„[Der Geist] darf und er soll auch hier mit ursprünglichen Normen, die er aus sich selbst schöpft, beginnen und sich von ihnen aus den Weg zur Gestaltung des Partikularen bahnen. Denn nur auf diesem Wege kann er sich über die Zufälligkeit, die Zerstreuung und Äußerlichkeit des bloß Faktischen erheben – kann er eine Rechtssystematik gewinnen, in der alles sich zum Ganzen webt und in der jede einzelne Entscheidung vom Ganzen her ihre Sanktion und ihre Beglaubigung erfährt.

Zwei Hemmnisse mußten überwunden werden, und zwei mächtige Gegner galt es zu besiegen, wenn diese Grundthese des Naturrechts sich Geltung verschaffen sollte. Auf der einen Seite mußte das Recht seine Ursprünglichkeit und seine geistige Selbständigkeit gegenüber dem theologischen Dogma behaupten und sich seiner gefährlichen Umklammerung entziehen; auf der anderen Seite mußte die reine Rechtssphäre gegenüber der staatlichen Sphäre bestimmt und klar abgegrenzt und in ihrer Eigenart und ihrem Eigenwert gegenüber dem Staatsabsolutismus geschützt werden. Der Kampf um die Begründung des modernen Naturrechts vollzieht sich in dieser doppelten Frontstellung. Er muß ebensowohl gegen die theokratische Grundauffassung, gegen die Herleitung des Rechts aus einem schlechthin irrationalen, der menschlichen Vernunft unzugänglichen und undurchdringlichen göttlichen Willen, wie gegen den 'Leviathan Staat' durchgeführt werden.“<sup>2068</sup>

Oder, um dies mit eigenen Worten kurz zusammenzufassen: *Die Durchsetzung des autonomen Individuums als Souverän gegen diese letztverbindliche Legitimation ist die typische theologisch-politische Problemstellung für die Aufklärung, während dies im Mittelalter noch die Frage nach der möglichen Eigenständigkeit der weltlichen Gewalt war.*

---

2065Ebd., S.124.

2066Rohls, J.: *Geschichte der Ethik*, a.a.O., S.328.

2067Klippel, D.: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, a.a.O., S.48 ff.

2068Cassirer, E.: *Die Philosophie der Aufklärung*, a.a.O., S.249.

## 4 Das Janusgesicht der Aufklärung

### 4.1 Die Aufklärung als geistiges Fundament der Moderne

#### 4.1.1 Die liberale Idee und das theologisch-politische Problem

Gemeinsam mit der Entwicklung des modernen Naturrechts hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass Herrschaft nicht nur am genauer zu definierenden Wohlergehen der Gesamtheit orientiert sein müsse, sondern dass darüber hinaus auch jedem Menschen bestimmte unveräußerliche Rechte zukommen. Jeder Mensch müsse somit als frei und als der einzige ursprüngliche Verfügungsberechtigte über sich selbst und über seine Lebensführung gedacht werden. Dieser Gedanke wurde erstmals bei Hobbes in den Rang einer herrschaftslegitimierenden Kategorie erhoben: alle Herrschaft sei letztlich, sofern sie rechtmäßig genannt werden könne, auf die Freiheit und auf das Selbstbestimmungsrecht des Individuums zurückzuführen.<sup>2069</sup> Mit dieser Aufgabe zeigt sich ein emanzipatorischer Wesenszug des Liberalismus, der hinsichtlich der Frage nach der Säkularisierung eine grundsätzliche Tendenz zu der Interpretation Hans Blumenbergs erkennen lässt: die Aufklärung wurde von ihren Protagonisten durchaus als ein Projekt erachtet, welches die als illegitim empfundenen Ansprüche der Machthaber weltlicher oder kirchlicher Natur beseitigen und durch ein Regime im Namen der Vernunft und der Freiheit ersetzen wollte. Dies zwang nicht zuletzt die europäischen Religionen dazu, in ein aufgeklärtes Verhältnis zu sich selbst zu treten und sich von ihren fundamentalistischen Ausprägungen zu distanzieren.<sup>2070</sup> Ursprünglich steuerte die Aufklärung mit diesem Vorhaben nicht unbedingt auf eine Revolution zu, doch ihre Gedanken trugen wesentlich zu deren Rechtfertigung bei.<sup>2071</sup> Zu einer genaueren Bestimmung der liberalen Idee als einer Errungenschaft der Aufklärung bedarf es nun noch weiterer Klärung. Neben den unmittelbaren Nachfolgern von Thomas Hobbes in dem Sinne, dass sie sich explizit mit der Staatstheorie des *Leviathan* auseinandersetzten, werden dabei der Gesellschaftsvertrag des Jean-Jacques Rousseau sowie die Rechtsphilosophie Immanuel Kants eingehend untersucht. Dabei soll nicht zuletzt herausgearbeitet werden, dass die Aufklärung eine ambivalente geistesgeschichtliche Epoche darstellte: der Ruf nach der Freiheit führte nicht nur zur Selbstbestimmung des autonomen Individuums, sondern auch zu despotischen Überspitzungen, durch welche die Freiheit in ihrem eigenen Namen aufgehoben wurde. An dieser Stelle muss die weiterhin wirksame religiös-eschatologische Struktur berücksichtigt werden, die unter dem Gesichtspunkt der Säkularisierung ein eindeutiges Urteil im Sinne Blumenbergs eben nicht erlaubt.

Grundsätzlich darf der – zunächst nicht weiter präzierte – Gedanke der Freiheit und der Selbstbestimmung des autonomen Individuums aber als der zentrale Fluchtpunkt dieser geistesgeschichtlichen Epoche verstanden werden, was auch Kants bereits eingangs zitierte Erläuterung des Wesens der Aufklärung unterstreicht:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *sapere aude!* habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“<sup>2072</sup>

Der „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“, sprich: die Verwirklichung der Autonomie des Individuums, steht dabei wesentlich im Zeichen der theologisch-politischen Problemstellung. Gerade in Fragen der Religion und der sich daraus ergebenden politisch wirksamen Bevormundung der Individuen unter Berufung auf eine transzendente Letztbegründung präsentiert sich für

<sup>2069</sup>Bermbach, U.: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat“, a.a.O., S.137; Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.137.

<sup>2070</sup>Barth, U.: s.v. Säkularisierung I, TRE 29, S.619.

<sup>2071</sup>Fetscher, I.: *Herrschaft und Emanzipation*, a.a.O., S.170 f.

<sup>2072</sup>Kant, I.: WA, AA VIII: 035.01-08.



Kant die Herausforderung schlechthin an das autonome Individuum.<sup>2073</sup> In diesem Sinne war die europäische Aufklärung „von Anfang an und ihrem innersten Wesen nach Aufklärung der Religion“<sup>2074</sup>. Nur dort, wo die unbedingte Gewissheit und die absolute Wahrheit zur Disposition stand, konnte die aufgeklärte Vernunft ihre eigene Stärke unter Beweis stellen und sich auch autonom, das heißt: nach eigener Maßgabe Grenzen auferlegen. „[W]as sie um ihres Seelenheils willen zu thun nötig finden“<sup>2075</sup>, das sei allein Sache der Untertanen und sei jeglicher herrschaftlicher Bevormundung entzogen, wohl aber sei „zu verhüten, daß nicht einer den andern gewalthätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten“<sup>2076</sup>. Insbesondere sei es die Aufgabe und Pflicht des Herrschers, „den geistlichen Depotism einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen“<sup>2077</sup> zu unterbinden, steht doch die unbedingte Autonomie der Individuen im Vordergrund. Nur schwach chiffriert kritisiert Kant hier die Maßregelung der Individuen durch kirchliche Würdenträger.<sup>2078</sup>

„Der Probirstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte. Nun wäre dieses wohl gleichsam in der Erwartung eines bessern auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen. [...] Aber auf eine beharrliche, von niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen sich zu einigen und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt.“<sup>2079</sup>

Kant benennt damit bereits einen Sachverhalt, der sich sowohl auf individueller als auch auf institutioneller Ebene in den umfassenderen theologisch-politischen Komplex einordnen lässt: „Die Entscheidung über den Souverän [...] ist die Entscheidung über das Fundament allen Rechts.“<sup>2080</sup> Schließlich lässt sich mit der Frage nach der Souveränität immer zweierlei verbinden. Einerseits beinhaltet diese die Befugnis zur Gesetzgebung, wobei Gesetz auch hier zu verstehen ist als der Beschluss einer übergeordneten Instanz, durch welchen diese die von ihr abhängigen Instanzen auf eine gewisse Weise zu handeln zwingt beziehungsweise Zuwiderhandlungen sanktionieren kann. Die Entscheidung über den Souverän ist also gleichzeitig immer auch eine Entscheidung darüber, wer zu befehlen und zu bevormunden befugt ist. Andererseits ist Souveränität seit Bodin nicht ohne einen Bezug zur Legitimität dieser Befehlsgewalt zu denken, sie ist nicht nur ein deskriptives, sondern vielmehr ein normatives Konzept. Gerade diese beiden Punkte werden im theologisch-politischen Problemfeld abgebildet. Wem fällt legitimerweise die Kompetenz zur Gesetzgebung zu? Die Antwort der Aufklärung – zumindest in kantischer Lesart<sup>2081</sup> – auf diese Frage ist eindeutig: nicht etwa einer göttlichen Offenbarung oder deren Interpretation, nicht dem Willen eines absoluten Herrschers, sondern dem autonomen Individuum, und *nur* dem autonomen Individuum, das alleine über sich selbst zu bestimmen befugt ist. Zweifelsohne stehen dem, Kant beschreibt das ausdrücklich, die Ansprüche einer institutionalisierten Kirche sowie des weltlichen Monarchen entgegen, der seiner Herrschaftsgewalt nicht zuletzt in einer Allianz mit der geistlichen Macht gleichermaßen eine transzendente Legitimation zukommen lässt.<sup>2082</sup> Diese tradierte Rechtfertigung ist

2073Kant, I.: WA, AA VIII: 041.10-22. Vgl. Bahr, E.: „Nachwort“, in: ders. (Hg.): *Was ist Aufklärung?*, a.a.O., S.79.

2074Barth, U.: s.v. Säkularisierung I, TRE 29, S.619.

2075Kant, I.: WA, AA VIII: 040.06.

2076Kant, I.: WA, AA VIII: 040.07-09.

2077Kant, I.: WA, AA VIII: 040.15-16.

2078Vgl. Ammon, C. F. v.: *Handbuch der christlichen Sittenlehre*, Bd. 3, Leipzig 1829, S.74.

2079Kant, I.: WA, AA VIII: 039.14-17; 27-32.

2080Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.138.

2081Davon abweichend interpretiert werden muss sicher eine Strömung der Philosophie der Aufklärung, die die zwingenden Gesetzmäßigkeiten einer natürlichen Ordnung an die Stelle der Herrschaftsgewalt von Kirche oder Souverän setzte, sh. dazu unten, Kapitel 4.2.2, S.336 ff. An dieser Stelle sei aber auf den Anspruch verwiesen, den Kant für das Projekt der Aufklärung eindeutig formuliert und der das liberale Gesicht dieses Projektes betont: „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“, vgl. oben, S.286, Fn. 2072.

2082Kant, I.: WA, AA VIII: 041.10-14: „Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, d.i. des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen“. Als Paradebeispiel eines aufgeklärten Herrschers setzt Kant dem von allen Seiten erschallenden Ruf, nicht zu rasonnieren (AA VIII: 036.37), mehrfach Friedrich II. entgegen, vgl. AA VIII: 037.03-04: „Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: rasonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!“, AA VIII: 040.26-27: „ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das

zudem theoretisch die denkbar stärkste, argumentiert sie doch mit einer nicht konstruierten und nicht kontingenten Macht, deren normatives Gewicht nicht in Frage steht und deren Reichweite sich nicht nur auf den weltlichen politischen Verband, sondern auf das ewige Leben erstreckt. *Die Durchsetzung des autonomen Individuums als Souverän gegen diese letztverbindliche Legitimation ist also die typische theologisch-politische Problemstellung der Aufklärung, während dies im Mittelalter noch die Frage nach der möglichen Eigenständigkeit der weltlichen Gewalt war.* Dabei wird also nicht ein unter Umständen nur vorläufiger *modus vivendi* als bestenfalls zweitbeste Alternative angestrebt, weil der jeweilige Höchstwert des wahren Glaubens sich nicht durchsetzen lasse. Ebenso geht es prinzipiell nicht nur darum, individuelle Freiheitsbereiche gegenüber einer übermächtigen, absolutistisch verfassten, staatlichen Gewalt zur Geltung zu bringen. Vielmehr ist es der Anspruch der Aufklärung, das Individuum unter Gewährleistung seiner ursprünglichen Rechte auch innerhalb des Staates zum einzigen Souverän über sich selbst zu erheben. Als Rechtfertigung dieses Vorhabens dienen in erster Linie die Menschenrechte, die insbesondere in den großen Revolutionen der englischen Kolonien in Nordamerika und des französischen Volks proklamiert wurden.<sup>2083</sup> Dadurch erwächst dem liberalen Staat, der seine Legitimität ausschließlich auf das autonome Individuum gründet, eine neue Grundlage; er wird selbst zu einem normativen Projekt.

Logisch unmittelbar an diese neuzeitliche Ausprägung des umfassenden ideengeschichtlichen theologisch-politischen Problems schließt eine zweite Frage an: Gesetzt den Fall, das autonome Individuum ist die einzige Quelle der Legitimität von Herrschaft, wie kann dessen Freiheit institutionell umgesetzt und gesichert werden? Hier wird das Spannungsverhältnis zwischen individueller, prinzipiell nicht zu veräußernder Freiheit einerseits und notwendiger sozialer Ordnung andererseits angesprochen, das zwar Hobbes noch nicht zu lösen vermochte, das Kant jedoch keineswegs verkannte.<sup>2084</sup> Diese Gratwanderung zwischen einer Zurückweisung aller staatlichen oder gesellschaftlichen Eingriffe in die jeweils individuelle Souveränität und der Vermeidung völliger Anarchie ist die wesentliche Problemstellung jeder politischen Philosophie unter jener freiheitlichen Prämisse. Dabei gilt es, wie manche Strömungen innerhalb der Aufklärung zeigen sollten, nicht zuletzt die individuelle Autonomie auch dann zu bewahren, wenn durch neue, unter Umständen in den illuminierten Prinzipien selbst begründete Formeln die Letztverbindlichkeit religiöser Dogmen funktional substituiert wird. Dadurch wird eine weitere, man könnte sagen: säkularisierte Ausprägung des theologisch-politischen Problems skizziert, die das „Janusgesicht“<sup>2085</sup> der Aufklärung begründet und zu einer kritischen Bilanzierung dieser Epoche anhält.

Als untersuchungsleitendes Thema für den zweiten Hauptteil der vorliegenden Arbeit soll diese Vermutung eines in der Freiheit angelegten Potentials zur Dogmatisierung an dieser Stelle präzisiert werden. Man sollte hier zwischen zwei nicht miteinander zu verwechselnden Gefahren unterscheiden, die durch die Inthronisation des autonomen Individuums anstelle der traditionellen letztverbindlichen Sätze hervorgerufen werden können. Zunächst wirft diese unterstellte Freiheit die Individuen auf sich selbst zurück und kann ihnen in letzter Konsequenz jeden transzendenten Halt und jede vorgeordnete moralische Verbindlichkeit rauben. Sowohl Fjodor Michajlowitsch Dostojewskij als auch Erich Fromm erkannten, wie oben gezeigt werden konnte, hellsichtig diese dem Freiheitsbegriff immanente Gefahr der Überforderung des Einzelnen, der seine neu gewonnene Freiheit möglichst schnell wieder aufgeben und stattdessen Sicherheit in dogmatischen Formeln finden will.<sup>2086</sup> Deutlich davon abzugrenzen ist die Dogmatisierung der Freiheit und der Vernunft selbst, die Isaiah Berlin metaphorisch mit dem „Tempel des Sarastro“ aus Mozarts Zauberflöte illustriert, in welchem die Lehrsätze der Vernunft despotisch herrschen und deren Einhaltung durch ein Priesterkollegium überwacht wird. Wenn der Mensch rational ist und für sich selbst die idealen, weil rationalen und damit sein Leben in Freiheit ermöglichenden Gesetze ableiten kann, dann

---

Jahrhundert Friedrichs“, AA VIII: 041.21-22: „davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren“.

2083Vgl. dazu die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* vom 26. August 1789, Artikel 2: « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. » [Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, Article II, Paris: Assemblée nationale 1789, pp. 1-8, hier: S.3.]

2084Bienfait, A.: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, a.a.O., S.9.

2085Hornung, K.: *Die offene Flanke der Freiheit*, a.a.O., S.47; Bracher, K. D.: „Das Janusgesicht der Französischen Revolution – heute“, a.a.O., S.36, passim.

2086Vgl. dazu das dieser Arbeit vorangestellte Motto aus Dostojewskijs *Die Brüder Karamasow*, S.3, Fn. 5, sowie Erich Fromms *Furcht vor der Freiheit*, Kapitel 2.3.4.3, S.100-101.

spricht grundsätzlich nichts dagegen, dass diese Gesetze auch in gleichem Maße für alle anderen rationalen Wesen gelten können. Die Argumentation lässt sich im Wesentlichen damit zusammenfassen, dass moralische und politische Probleme wie alle anderen wissenschaftlichen Probleme auch eine eindeutige Lösung besitzen müssen, so dass es dem Menschen prinzipiell möglich sein sollte, durch den Gebrauch seiner Vernunft *die eine* gerechte Ordnung zu finden.<sup>2087</sup> Es ist diese Überspitzung der rationalen Prinzipien, die Ratzinger als „Pathologien der Vernunft“ bezeichnet. Diese Hybris sei nicht minder gefährlich als die „Pathologien der Religion“, die sich dann ergeben können, wenn die religiösen Gebote ohne ihre Brechung durch „das göttliche Licht der Vernunft“ als Kontrollorgan direkt auf das politische Gemeinwesen angewandt werden.<sup>2088</sup> Diese möglicherweise in der Freiheit und in der Vernunft angelegte Ambivalenz wird beim spanischen Maler Francisco de Goya (1746-1828) gebündelt, allerdings nicht in textlicher, sondern tatsächlich in bildlicher Form. Dieser veröffentlichte 1799 eine als *Caprichos* betitelte Serie von 80 Radierungen, die er seit 1793, also während der Revolution im Nachbarland, in eindeutig gesellschaftskritischer Absicht angefertigt hatte. Das Blatt mit der Nummer 43 ist für das vorliegende Thema besonders interessant, trägt es doch den Titel „El sueño de la razón produce monstruos“. Dabei spielt diese Bezeichnung mit der doppelten Bedeutung des spanischen *sueño*, das gleichermaßen Traum wie Schlaf meinen kann. Eine Interpretation kann also nahelegen, dass der *Schlaf*, also die Abwesenheit, der Vernunft Monster gebärt, während eine andere Deutung genau auf das Gegenteil hinweist: nicht die Abwesenheit der Vernunft, sondern ihre Hybris, der *Traum* der Vernunft, erzeugt jenen Schrecken. Hinter dem über seinem Arbeitstisch zusammengesunkenen Künstler, der die Vernunft allegorisch repräsentiert, erheben sich aus dem Dunkel Ungeheuer, die gleichermaßen Fledermäuse als Symbol des Bedrohlichen und Eulen als Symbol der Weisheit darstellen. Es ist unklar, ob sie durch den Traum schöpferisch erzeugt werden, oder ob sie nicht vielmehr erst durch die schlafende Vernunft aus ihrem Versteck emporkommen können. Das „Janusgesicht“ der Aufklärung lässt sich durch diese graphische Umsetzung beinahe perfekt illustrieren.



Abbildung 3: Francisco de Goya [1799]: „El sueño de la razón produce monstruos“, *Los Caprichos*, n.º 43.

<sup>2087</sup>Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders.: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt 1995, S.197-256, hier: S.226-236, insb. S.226 f.

<sup>2088</sup>Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält“, a.a.O., S.56.

### 4.1.2 Drei gegen Hobbes: Spinoza, Pufendorf und Locke

#### 4.1.2.1 Die Herausforderung für Hobbes' Nachfolger

Es stellte sich fortan die Herausforderung, zweierlei Neuerungen gleichzeitig zu denken: das autonome Individuum als Legitimationsgrund des Staates einerseits, die Verwirklichung der ursprünglichen Freiheit im Staat und damit auch eine Bestimmung der Grenze dieser Freiheit andererseits. Man kann nun nicht seriös behaupten, Hobbes hätte in seiner Staatstheorie ein Interesse daran gehabt, für ein System der Knechtschaft zu argumentieren. Vor dem Hintergrund des konfessionellen Bürgerkriegs und der fortgeführten Streitigkeiten, die ja erst in der *Glorious Revolution* 1688/89, also knapp zehn Jahre nach Hobbes' Tod endeten, musste er aber der Sicherung des Überlebens und des Friedens den Vorrang einräumen. Bezeichnend ist dabei auch der Titel seines Hauptwerks. In der jüdischen Mythologie bezeichnet Leviathan ein Seeungeheuer, Hobbes wählt also kein sonderlich positiv besetztes Bild. Seinen Wert gewinnt dieses Monster eher *ex negativo*, nämlich in Abgrenzung zu Behemoth, dem biblischen Landungeheuer, das den Naturzustand des allseitigen Krieges symbolisieren soll und im Entwurf des Thomas Hobbes durch die institutionalisierte Macht des Leviathan abgelöst wird.<sup>2089</sup> Insofern gab Hobbes, ganz anders als Machiavelli, dem Souverän auch die Empfehlung, möglichst wohlwollend zu herrschen. Bisweilen fiel er sogar der Versuchung anheim, seine die Willkür beschränkenden natürlichen Gesetze, gemäß denen jeder nach Frieden streben müsse, als göttliche Gebote zu deklarieren.<sup>2090</sup> Dies veranlasste manchen Interpreten dazu, auch der Hobbes'schen Theorie für ihre Funktionsfähigkeit die Notwendigkeit einer bestimmten Art von Gottesbezug zu unterstellen.<sup>2091</sup> Doch auch ein solcher traditioneller Umweg über Gott konnte, wenn man die Prämisse des natürlichen subjektiven Rechts des Individuums auf Selbsterhaltung nicht aufgeben wollte, den Naturgesetzen letztlich nichts von ihrem Charakter bloß hypothetischer Imperative nehmen.<sup>2092</sup> Hobbes blieb konsequenterweise kein anderer Ausweg als die beinahe vorbehaltlose Unterwerfung unter einen Souverän, welcher seinen Untertanen nach eigener Maßgabe Freiheiten gewähren oder aber auch auf dieses Zugeständnis verzichten kann.<sup>2093</sup>

Die Balance zwischen diesen beiden Polen schien aber erst durch die Idee der Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gefunden zu werden, eine theoretisch befriedigende Lösung legte schließlich Immanuel Kant (1724-1804) vor. Im 16. und 17. Jahrhundert jedoch diente das Konzept der Souveränität, das sich auf die Schutzbedürftigkeit von Leib und Leben der Individuen gründete, in erster Linie noch nicht der Realisierung der individuellen Autonomie auch im Staat, sondern vielmehr der Sicherung und Rechtfertigung des absolutistisch verfassten Territorialstaates und, damit verbunden, dessen institutioneller Struktur.<sup>2094</sup> Gerade die Lösungen von Bodin und Hobbes, die einen souveränen Monarchen von Gottes Gnaden präsentierten oder den Individuen jegliche Ansprüche innerhalb des Staates raubten und damit eine theoretisch deutlich geringere Beteiligung der Gesamtheit oder der Stände propagierten als im mittelalterlichen Gemeinwesen, mussten aus dem Blickwinkel einer praktischen politischen Theorie als ein Rückschritt erscheinen. Es ist also kaum verwunderlich, dass die konkrete Herausforderung für die Philosophie nun eher darin zu finden war, die Realität einer absoluten Monarchie mit der Sicherung individueller Freiheitsansprüche zu verbinden.<sup>2095</sup> Als Vertreter des Typus *Anti-Hobbes* sollen im Folgenden drei Philosophen untersucht werden, die jeweils auf ihre Weise zu einer Weiterentwicklung des Hobbes'schen Entwurfs unter dieser Zielsetzung beitragen wollten und zufälligerweise allesamt im Jahre 1632 das Licht der Welt erblickten: Baruch de Spinoza (1632-1677), Samuel Pufendorf (1632-1694), John Locke (1632-1704).

<sup>2089</sup>Vgl. Hiob 40,15-41,26.

<sup>2090</sup>Vgl. Hobbes, T.: *Elements of Law* I, 18; *De cive* 4.

<sup>2091</sup>Vgl. Taylor, A. E.: „The Ethical Doctrine of Hobbes“, in: Brown, K. C. (Hg.): *Hobbes Studies*, Oxford 1965, S.35-55, insb. S.50; Warrender, H.: *The political philosophy of Hobbes*, Oxford 1957; Kodalle, K.-M.: *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972; Glover, W. B.: „God and Thomas Hobbes“, in: Brown, K. C. (Hg.): *Hobbes Studies*, a.a.O., S.141-168; Samson, L.: „Zur Funktion des Natur- und Gottesbegriffs im Leviathan“, in: Höffe, O. (Hg.): *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, a.a.O., S.211-219.

<sup>2092</sup>Plamenatz, J.: „Mr. Warrender's Hobbes“, in: Brown, K. C. (Hg.): *Hobbes Studies*, a.a.O., S.79.

<sup>2093</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.103.

<sup>2094</sup>Ebd., S.139.

<sup>2095</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.60; Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit* 2, München 1984, S.58; Braun, E. et al.: *Politische Philosophie*, a.a.O., S.187.

#### 4.1.2.2 Baruch de Spinoza und die natürlichen Affekte

##### 4.1.2.2.1 Die Affektenlehre als Fundament der Staatstheorie

Auf Spinoza und die Besonderheiten seiner Philosophie wurde bereits an früheren Stellen verwiesen.<sup>2096</sup> Auch seine staatstheoretischen Ideen des *Tractatus Politicus*, der 1677 posthum veröffentlicht wurde, knüpfen unmittelbar an die in der *Ethik* entwickelte Affektenlehre an; Gesellschaftsvertrag und Staat werden aus der Logik der wirkenden Affekte heraus begründet.<sup>2097</sup> Die Lehre von den Affekten stellt für Spinoza das biologische Fundament menschlichen Fühlens und Handelns überhaupt dar und kann deswegen natürlich auch innerhalb einer politischen Gemeinschaft nicht suspendiert werden, muss vielmehr gleich einem Naturgesetz akzeptiert und nach besten Fähigkeiten erkannt werden. Während sich Descartes' populäre Ansicht, es handle sich bei Körper und Geist um voneinander getrennte Substanzen, die mittels der Zirbeldrüse interagieren, nicht als tragfähig erwies, bestehen erstaunliche Parallelen zwischen der Philosophie des Baruch de Spinoza aus dem 17. Jahrhundert und den Naturwissenschaften des 21. Jahrhunderts, die führende Wissenschaftler zu dem Urteil veranlasste, Spinoza habe bereits zahlreiche Schlussfolgerungen der modernen Neurobiologie vorweggenommen.<sup>2098</sup> Es sei somit zunächst ein ausführlicher Exkurs in die Affektenlehre erlaubt, um nachvollziehen zu können, wie Spinoza seinen Vorgänger Thomas Hobbes interpretierte und, darauf aufbauend, einen politischen Traktat formulierte, „in dem gezeigt wird, wie eine Gesellschaft, deren Regierungsform monarchisch oder aristokratisch ist, eingerichtet werden muss, damit sie nicht der Tyrannei verfällt und damit der Frieden und die Freiheit der Bürger unangetastet bleiben“<sup>2099</sup>.

In der Moralphilosophie des 17. Jahrhunderts werden drei grundlegende Gefühlspaare angenommen, aus denen alle anderen Gefühle abgeleitet werden können: Liebe und Hass, Begierde und Abneigung sowie Fröhlichkeit und Traurigkeit beziehungsweise Lust und Schmerz. Die existierenden Affektenlehren dieser Zeit unterscheiden sich demnach nicht durch ihr thematisches Objekt, also die behandelten Gefühle, sondern vielmehr durch die Beantwortung der Frage, welches dieser drei Gefühlspaare das vorrangige sei.<sup>2100</sup> Spinoza ist damit mit drei potentiellen Lösungen konfrontiert, die er gemäß seines naturalistischen Grundverständnisses verarbeiten will.

Traditionelle moralphilosophische Theorien wie die des Thomas von Aquin gehen von einem objektiv erkennbaren Guten aus, dessen Anziehungskraft den Menschen in Bewegung setzt. Dabei stellt Liebe das grundlegende Gefühl dar und besteht darin, Gefallen am Guten zu finden. Um eine Komplementarität zwischen dem Menschen und dem Objekt herzustellen und sich dadurch zu vervollkommen, entsteht beim Menschen das Bestreben, sich des Objekts in der Realität zu bemächtigen. Unter diesem Bestreben versteht man Begierde, die aus der Liebe entstammt. Fröhlichkeit schließlich bezeichnet den Ruhezustand, den der Mensch genießt, wenn er in Besitz des geliebten Objekts ist. Dagegen weisen Moraltheorien hedonistischer Prägung dem Gefühl der Fröhlichkeit beziehungsweise der Lust Priorität zu. Das in traditionellen Theorien angenommene objektive Gute stellt unter diesem Blickwinkel nichts weiter als ein Mittel zum Lustgewinn dar.<sup>2101</sup> Die hedonistische Definition von Liebe behält auch Spinoza bei. Demnach sei Liebe „nichts anderes als Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache“<sup>2102</sup>. Theorien, die einen universellen Egoismus annehmen, wie etwa die von Thomas Hobbes, sehen schließlich nicht mehr die Suche nach Lustgewinn als grundlegenden Antrieb des Menschen an, sondern dessen Eigenliebe. Als primäres Gefühl wird die Begierde identifiziert, die sich explizit auf den Fortbestand des Individuums und dessen Zugewinn an

<sup>2096</sup>Vgl. ausführlich oben, Kapitel 2.1.2, S.57 ff. sowie Kapitel 3.2.3.5.1, S.252-252.

<sup>2097</sup>Saner, H.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Baruch de Spinoza“, a.a.O., S.373.

<sup>2098</sup>Damasio, A.: *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York 2003, S.187.

<sup>2099</sup>Spinoza, TP, Untertitel [1994: S.5, Sp. 2, Z. 4-12]; lateinisch [S.5, Sp. 1, Z. 1-10]: „Tractatus politicus, In quo demonstratur, quomodo Societas ubi Imperium Monarchicum locum habet, sicut et ea ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, et ut Pax Libertasque civium inviolata maneat.“

<sup>2100</sup>Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, a.a.O., S.83 ff.

<sup>2101</sup>Ebd., S.84 ff.

<sup>2102</sup>Spinoza, Eth III, Prop. 13, Schol. [2002: 284-285]: „Nempe Amor nihil aliud est, quam Laetitia, concomitante idea causae externae, & Odium nihil aliud, quam Tristitia, concomitante idea causae externae.“

Macht richtet. Hobbes versteht darunter ein Streben (*endeavour* bzw. *conatus*) nach Selbsterhaltung. Liebe und Lust stellen nur Teilaspekte dieses Strebens dar. Dabei unterscheidet er zwischen „vital spirits“ einerseits und „animal spirits“ andererseits. „Vital spirits“ bezeichnen die Zirkulation des Blutes und damit verbundene vegetative Prozesse, die sich im Rahmen eines geschlossenen Kreislaufs selbständig reproduzieren und nur sich selbst zum Zweck haben. Dagegen richten sich die „animal spirits“ immer auf die Außenwelt. Sie wählen Objekte aus, die den Fortbestand des Individuums begünstigen, und eliminieren diejenigen, die ihn hemmen. Der *Conatus* bei Hobbes bezieht sich also immer auf die „animal spirits“ und unterteilt sich in Begierde, wenn ein Objekt als vorteilhaft im biologischen Sinne wahrgenommen wird, respektive Ablehnung, wenn die Flucht vor einem potentiell schädlichen Gegenstand ergriffen wird.<sup>2103</sup>

Aus dieser Aufteilung in „vital spirits“ und „animal spirits“ bei Hobbes ergeben sich zwei Konsequenzen. Zum einen müssen die ursprünglich drei Grundaffekte – Liebe, Begierde und Fröhlichkeit – nunmehr als ein einziger Affekt begriffen werden. Liebe ist nämlich, anders als in der traditionellen Moralphilosophie eines Thomas von Aquin, zeitlich nicht mehr vor der Begierde positioniert, ebenso wenig wie sich Fröhlichkeit als Ruhezustand an diese anschließe. Vielmehr handelt es sich nun sowohl bei der Begierde als auch bei Liebe und Fröhlichkeit um Bewegung, wobei sich die beiden nachrangigen Gefühle höchstens als auf irgendeine Weise modifizierte Begierde von dieser differenzieren können. Da nun aber in der Hobbes'schen Definition von Begierde bereits deren intentionale Qualität beinhaltet ist und überdies auch ein positiver Gemütszustand nach Umsetzung der Begierde in Aktion vorweggenommen wird, kann keinerlei tatsächliche Unterscheidung zwischen den drei grundlegenden Gefühlen mehr getroffen werden. Die zweite Folgerung ergibt sich aus Hobbes' Annahme, dass sich Begierde auf die „animal spirits“ bezieht und diese wiederum den Reproduktionskreislauf der „vital spirits“ unterstützen sollen. Diese finalistische Beziehung zwischen Begierde und Lebenserhaltung im engeren Sinne macht eine Überwindung des reinen biologischen Egoismus unmöglich. Aufrechterhalten werden soll das biologische Dasein eines Organismus, wodurch keine Aussage über dessen Ausprägungen getroffen wird, sondern ausschließlich das Ziel verfolgt wird, so lange wie möglich zu leben beziehungsweise zu überleben.<sup>2104</sup>

Auch Spinoza fasst Begierde als einen Instinkt zur Selbstbejahung auf, reichert diese aber im Vergleich zur Hobbes'schen Lesart deutlich an. Er betrachtet sie nicht mehr als eine lebenserhaltende Bewegung, die von ihrer Umwelt, in der sie sich abspielt, getrennt ist. Stattdessen bezeichnet der *Conatus* bei Spinoza das gesamte sich selbst reproduzierende System dieser Bewegungen und auch der darauf folgenden Ruhezustände, deren genaue Parametrisierung durch die Individualität eines Lebewesens bestimmt wird. Damit wird bloßes Überleben zum Leben gemäß dem individuellen Wesen, das Verharren im Sein wird ersetzt durch das Verharren in *seinem* Sein. Der reine biologische Egoismus kann nun durch eine Vertiefung und Erweiterung dieses Begriffs überwunden werden.<sup>2105</sup> Dieses Prinzip drückt Spinoza in seiner *Ethik* bekanntlich wie folgt aus: „Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren.“<sup>2106</sup> Diese Anreicherung und Loslösung vom Zweckbezug erlaubt es nun wieder, Begierde von Liebe und Fröhlichkeit zu unterscheiden. Begierde, die verstanden als das Bestreben, in seinem Sein zu verharren, das „wirkliche Wesen des Dinges selbst“<sup>2107</sup> darstellt, kann unabhängig von jeder Beziehung zu einem externen Objekt verstanden werden. Wird dieser Bezug hergestellt, spricht Spinoza von Liebe respektive von Hass. Zusätzlich beinhaltet Begierde auch keine Beziehung zu einem positiven oder negativen Gemütszustand, womit im übrigen auch ihr Antipode, die Ablehnung, jeglichen Sinn verliert. Wird die günstige oder ungünstige Erregung mit der Begierde zusammengefügt, ergibt sich das Gefühlspaar als Fröhlichkeit und Traurigkeit.<sup>2108</sup>

Bezieht sich dieses Bestreben, in seinem Sein zu verharren, allein auf den Geist, bezeichnet es Spinoza als Wille, bezieht es sich gleichzeitig auf Geist und Körper, so nennt er es Trieb. Dabei ist die Begierde zwar ein Trieb mit dem Bewusstsein desselben, dieses Bewusstsein ist jedoch inadäquat, die Begierde kann also

2103Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, a.a.O., S.86 f.

2104Ebd., S.87 ff.

2105Vgl. oben, Kapitel 2.1.2, S.58, Fn. 346.

2106Spinoza, *Eth* III, Prop. 6 [2002: 272-273]: „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.“

2107Eth III, Prop. 7 [2002: 272-273]: „Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.“

2108Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, a.a.O., S.89 ff.

nicht korrekt, in ihrem eigentlichen Wesen, erkannt werden.<sup>2109</sup> Das bedeutet nun nicht, dass der Mensch danach strebe, in seinen verworrenen Ideen zu verharren. Da die Begierde mit dem eigentlichen Wesen des Dings selbst gleichgesetzt werden kann, allein das Bewusstsein dieses Zusammenhangs adäquat ist, strebt ein Lebewesen ständig nach der bestmöglichen Verwirklichung seiner individuellen Essenz. Je nachdem, ob die Ideen, die ein Lebewesen affizieren, klar oder verworren sind, wird jedoch das Bestreben nach Vervollkommenheit unterstützt oder, im gegenteiligen Fall, behindert.<sup>2110</sup> Spinoza fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Der Geist strebt, sowohl insofern er klare und bestimmte als auch insofern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein auf unbestimmte Dauer zu verharren, und er ist sich dieses seines Strebens bewusst.“<sup>2111</sup>

Sobald ein Organismus durch ein äußeres Objekt affiziert wird, erleidet er eine Veränderung seiner Situation. Durch diese Veränderung kann der Geist „bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen“<sup>2112</sup>. Die Wahrnehmung dieser Veränderung bedingt Fröhlichkeit oder Traurigkeit respektive Lust oder Unlust.<sup>2113</sup> Lust bezeichnet dabei „ein Leiden, durch das der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht; [...] Unlust dagegen ein Leiden, durch das der Geist zu geringerer Vollkommenheit übergeht“<sup>2114</sup>. Es handelt sich allerdings weiterhin um ein Leiden, also den Umstand, dass etwas „in uns [...] geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur die partielle Ursache sind“<sup>2115</sup>. Der Übergang des Geistes zu größerer Vollkommenheit wird also nicht durch aktives Handeln – den Umstand, dass „etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind“<sup>2116</sup> – erreicht, sondern vielmehr dadurch, dass das Individuum durch äußere Ursachen affiziert wird, die in dieselbe Richtung wirken wie sein *Conatus*. Diesem Bewusstseinszustand entsprechen nun positive körperliche Zustände, die ein Lebewesen, das ja immer die eigene Vervollkommenheit anstrebt, möglichst lange zu bewahren bestrebt ist – es sucht die Lust und flüchtet vor Schmerz.<sup>2117</sup>

#### 4.1.2.2.2 Freiheit und Sicherheit im Staat

Wenn man von dieser naturalistischen Basis ausgeht, erkennt man deutlich, dass es für Spinoza tatsächlich nicht darum gehen kann, eine im Naturzustand für alle Menschen gleiche Freiheit auch in einem gesellschaftlichen Zustand zu sichern. Denn Freiheit sei schließlich keine Qualität, die jedem Individuum ursprünglich zukommt, sondern bestehe vielmehr in der Einsicht in die natürliche Notwendigkeit. Nicht allein das Streben nach Selbsterhaltung ist hinreichend für die Freiheit, dies ist schließlich bereits die naturgesetzliche Wesenheit eines jeden *conatus*, sondern ein solches Streben anhand adäquater Ideen kann

2109Spinoza, Eth III, Prop. 9, Schol. [2002: 276]: „Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, *Voluntas* appellatur; sed cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur *Appetitus*, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, & propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*.“

2110Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, a.a.O., S.92 ff.

2111Spinoza, Eth III, Prop. 9 [2002: 276-277]: „Mens tam quatenus claras, & distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, & hujus sui conatus est conscia.“ Die Orthographie im Deutschen wurde angepasst.

2112Eth III, Prop. 11, Schol. [2002: 278-281]: „Videmus itaque Mentem magnas posse pati mutationes, & jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus Laetitiae & Tristitiae.“

2113Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, a.a.O., S.95. Neben diesen positiven bzw. negativen Bewertungen einer veränderten Situation seien noch neutrale Veränderungen erwähnt, durch welche man sich weder dem angestrebten optimalen Niveau annähert noch sich von diesem entfernt.

2114Spinoza, Eth III, Prop. 11, Schol. [2002: 280-281]: „Per *Laetitiam* itaque [...] intelligam *passionem*, qua Mens ad majorem perfectionem transit. Per *Tristitiam* autem *passionem*, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.“

2115Eth III, Def. 2 [2002: 254-255]: „At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa.“

2116Eth III, Def. 2 [2002: 254-255]: „Nos tum *agere* dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa [...]“. Vgl. oben, Kapitel 2.1.2, S.59, Fn.352.

2117Matheron, A. d.: *Individu et communauté chez Spinoza*, a.a.O., S.96 ff.

erst zu einem Leben in Freiheit führen.<sup>2118</sup> Dieses Leben, das der menschlichen Natur einzig angemessen ist, kann nur nach der Maßgabe der Vernunft geführt werden, ist in dieser vollendeten Form aber schwierig zu erreichen und dementsprechend selten anzutreffen. Im abschließenden Kapitel seiner *Ethik* skizziert Spinoza einen derartigen Zustand:

„Damit habe ich alles erledigt, was ich über die Macht des Geistes über die Affekte und über die Freiheit des Geistes darlegen wollte. Es ergibt sich daraus, wie sehr der Weise dem Unwissenden überlegen ist und wieviel mächtiger er ist als dieser, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn außer dass der Unwissende von äußeren Ursachen auf vielfache Weisen umhergetrieben wird und nicht im Besitze der wahren Befriedigung des Gemüts ist, lebt er überdies gleichsam ohne Bewusstsein seiner selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er aufhört zu leiden, hört er auf zu sein. Der Weise dagegen, insofern man ihn als solchen betrachtet, wird in seinem Gemüte kaum beunruhigt, sondern seiner selbst, Gottes und der Dinge mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewusst, hört er niemals auf zu sein und ist immer im Besitze der wahren Befriedigung des Gemüts. Wenn nun auch der von mir gezeigte Weg, der dahin führt, sehr schwierig erscheint, so kann er doch gefunden werden. Etwas, das so selten angetroffen wird, muss allerdings schwierig sein.“<sup>2119</sup>

Üblicherweise wird jedoch der Mensch von Affekten bestimmt, von welchen er nicht die adäquate Ursache ist. Allein diese Affekte, die ein Leiden darstellen, können nach Spinoza Konflikte auslösen, da sie erst die unterschiedlichen Richtungen des menschlichen Strebens bedingen; wenn die Menschen hingegen nach der Leitung der Vernunft leben, stimmen sie von Natur aus notwendigerweise in allen Fragen überein.<sup>2120</sup> Ein fremdbestimmtes Leben kann deshalb alleine deswegen nicht vernünftig sein, weil es der menschlichen Selbsterhaltung widerstrebt.<sup>2121</sup> Wenn nun aber der seltene Fall eintritt, dass ein Mensch einen Grad der Vollkommenheit erreicht, nach Einsicht in sein wahres Sein gemäß der Vernunft leben zu können, so wird er im Naturzustand ohne staatliche Sanktionsgewalt dieses Leben dennoch nicht führen können. Denn seine Mitmenschen bleiben schließlich ihren Affekten im Sinne eines Leidens unterworfen und werden sich so im Zweifelsfall des Weisen zu bemächtigen versuchen, denn: „Wer sich deshalb einredet, eine Menschenmenge oder diejenigen, die in öffentlichen Angelegenheiten zerstritten sind, könnten dazu gebracht werden, nach einer bloßen Vorschrift der Vernunft zu leben, der träumt vom goldenen Zeitalter oder von einem Märchen.“<sup>2122</sup> Insofern müsse auch der Weise von dem Zustand der Vollkommenheit abweichen und ein zweckrationales Kalkül entwickeln, das sein Überleben zu sichern vermag, indem er sein eigenes Verhalten dem affektiven Verhalten seiner Artgenossen anpasse.<sup>2123</sup> Spinoza rekonstruiert so auf Basis seiner Affektenlehre in weiten Teilen den kriegerischen Naturzustand des Thomas Hobbes.

Konkret hat der Staat bei Spinoza also „die Funktion, ein dem Vernünftigen günstiges Milieu zu schaffen, in dem dieser, frei von Anfeindungen, sein ihm eigenes Leben führen kann“<sup>2124</sup>. Zu diesem Zwecke gelte es, diejenigen zu bändigen, deren Handlungen durch *passiones* bestimmt, insofern widervernünftig und potentiell konfliktträchtig sind. Dies könne nun nur über eine Monopolisierung der Sanktionsgewalt beim Staat erfolgen, denn die Vernunft allein sei nicht in der Lage, die Affekte hinreichend einzuschränken, diese Wirkung sei nur von stärkeren entgegengesetzten Affekten in Form von Drohungen und Strafen zu erwarten.<sup>2125</sup> Das Gemeinwesen müsse damit die Macht haben, Gesetze und Vorschriften über die

2118Vgl. oben, S.59, Fn. 351, sowie S.293, Fn. 2111.

2119Spinoza, *Eth V*, Prop. 42, Schol. [2002: 698-701]: „His omnia, quae de Mentis in affectus potentia, quaeque de Mentis Libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui, & Dei, & rerum quasi inscius, & simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, & Dei, & rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur.“

2120Eth IV, Prop. 34 [2002: 500]: „Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.“; Eth IV, Prop. 35 [2002: 504]: „Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.“

2121Bartuschat, W.: „Einleitung“, in: Spinoza, B. d.: *Politischer Traktat*, Hamburg 1994, S. VIII.

2122Spinoza, TP II, 5 [1994: 13.1-5]; lat. [12.1-4]: „ita ut qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poetarum aureum seu fabulam somnient.“

2123Bartuschat, W.: „Einleitung“, in: Spinoza, B. d.: *Politischer Traktat*, a.a.O., S. IX.

2124Ebd., S. X.

2125Vgl. Fn. 2122; Spinoza, *Eth IV*, Prop. 17, Schol.



Lebensführung zu erlassen und deren Nicht-Einhaltung zu sanktionieren. Es gelte also, den Menschen so zu konditionieren, dass sein *Conatus* vernunftgemäß wirke, das heißt, in dieselbe Richtung strebe, in die er sich auch bewegen würde, falls er tatsächlich durch die Vernunft geleitet wäre. Politik soll also bei Spinoza gleichsam mathematisch die Mechanik der Affekte der im Gemeinwesen verbundenen Menschen steuern. Sie fände ihre optimale Ausgestaltung darin, wenn es ihr gelänge, die Furcht vor der gesetzlichen Strafe und die Hoffnung der durch den Staat ermöglichten Vorteile in den Bürgern so zu harmonisieren, dass diese sozusagen *von selbst* – und das heißt: aus ihrem *konditionierten Selbst* im Sinne eines Affektbündels heraus – zur Stabilität des Gemeinwesens beitragen.<sup>2126</sup> Letztlich sei es für die Sicherheit des Staates durchaus unerheblich, „welche Gesinnung Menschen veranlasst, ihre öffentlichen Angelegenheiten richtig zu verwalten, wenn sie sie nur richtig verwalten. Denn die Freiheit der geistigen Haltung, d.h. die Standhaftigkeit des Charakters, ist eine Privattugend; die Tugend des Staates hingegen ist die Sicherheit.“<sup>2127</sup> In diesem Zusammenhang ist auch der Untertitel des *Tractatus Theologico-Politicus* zu verstehen, demzufolge die Gedankenfreiheit nicht nur ein ungefährliches Zugeständnis des Staates an den Einzelnen sein könne, sondern diese sich im Gegenteil gegenseitig komplementär ergänzen. Die freie Betätigung des Geistes sei gleichermaßen Voraussetzung für die Stabilität des Staates wie der Staat alleine ein Leben nach Maßgabe der Vernunft ohne Übergriffe der Mitmenschen gewährleisten kann. Ähnliches gilt für die institutionalisierte Religion, die niemals den freien Vernunftgebrauch des Menschen verbieten dürfe, sondern diesen unterstützen müsse.<sup>2128</sup> Als stabilisierendes Element könne die Freiheit aber nur dann dienen, wenn sie nicht nur als Postulat im Raum stehe, sondern die Individuen diese Freiheit des Geistes tatsächlich begehren, sie durch ihre Affekte also entsprechend gesteuert werden. Zentral für Spinoza ist hier erneut die Wirkung des *Conatus*, weniger die Frage, wie diese Wirkung erzeugt wird. Idealerweise sollte dieser Affekt jedoch als adäquate Ursache (*actio*) erzeugt werden, alleine schon deshalb, weil sich ein politisches Gemeinwesen auf die Macht seiner Bürger und damit auf deren Naturrecht – im Verständnis Spinozas<sup>2129</sup> – stützen müsse, um einerseits als nicht willkürlich, andererseits als ausreichend verbindlich gelten zu können.<sup>2130</sup> Pointiert ausgedrückt: Würde man einer bestimmten Anzahl an Wölfen eine perfekt freiheitliche und vernünftige Verfassung geben, würden diese sich dennoch in einem Rudel organisieren und dem Alpha-Tier unterordnen.

Neben dieser Begründung des Staates über die Vermeidung negativer Folgen für den Vernünftigen liefert Spinoza aber auch ein positives Argument. Es sei grundsätzlich eine natürliche Tendenz des Menschen, sich zu Gemeinschaften zusammenzuschließen, so dass auch der Staat nicht, wie noch bei Hobbes, als das Resultat einer bewussten Willensentscheidung zu betrachten sei, sondern vielmehr auf einem natürlichen Fundament beruhe.<sup>2131</sup> Der Gedanke aus der *Ethik*, dass aus der Verbindung von zwei Individuen ein Individuum entstehe, das doppelt so viel vermöge wie das jeweils einzelne, wird auch im *Politischen Traktat* aufgegriffen:

„Wenn zwei auf einmal zusammenkommen und ihre Kräfte verbinden, dann vermögen sie zusammen mehr und haben folglich zusammen mehr Recht auf [Dinge in der] Natur als jeder für sich allein. Und je mehr Verbündete so ihre Kräfte zusammengeschlossen haben werden, um so mehr Recht werden sie alle zusammen haben.“<sup>2132</sup>

2126Saner, H.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Baruch de Spinoza“, a.a.O., S.373 ff.

2127Spinoza, TP I, 6 [1994: 13.14-19]; lat. [12.10-13]: „Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur: animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas.“ Vgl. oben, Kapitel 2.1.2, S.61, Fn. 366.

2128Bartuschat, W.: „Einleitung“, in: Spinoza, B. d.: *Politischer Traktat*, a.a.O., S. XIII; vgl. oben, Kapitel 2.1.2, S.60, Fn. 359.

2129Vgl. oben, Kapitel 2.1.2, S.58, Fn. 344.

2130Bartuschat, W.: „Einleitung“, in: Spinoza, B. d.: *Politischer Traktat*, a.a.O., S. XXIII f.

2131Ebd., S. XVII.

2132Spinoza, TP II, 13 [1994: 25.28-33]; lat. [24.20-23]: „Si duo simul convenient et vires jungant, plus simul possunt et consequenter plus juris in naturam simul habent, quam uterque solus; et quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt.“ Vgl. dazu die entsprechende Belegstelle aus *Eth IV*, Prop. 18, Schol. [2002: 478-481]: „Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil. Inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita convenient, ut omnium Mentes & Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus component, & omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi

Mit der deutlich ausgesprochenen Idee, dass die etablierte klerikale oder politische Herrschaft die wahre Religion verfälsche, um durch deren Missbrauch die eigene Macht zu sichern und den Bürger zu ihren Gunsten zu manipulieren, trägt Spinoza viel zur Destruktion der traditionellen theologischen Autorität bei.<sup>2133</sup> Er ersetzt diese aber, dessen muss man sich im Klaren sein, nicht durch eine, im tatsächlichen Wortsinn, freiheitliche Alternative. Sein Beitrag zu der Verwirklichung von Freiheit im Staat konnte insofern nur unzureichend sein, als seine streng naturalistische Definition unter Freiheit schließlich nichts anderes als die Einsicht in eine Notwendigkeit verstand. Prinzipiell geht es Spinoza darum, den Individuen, die zu einem vernunftbestimmten und damit exklusiv als frei zu bezeichnenden Leben in der Lage sind, das dazu notwendige Biotop einzurichten, welches er als Staat bezeichnet. Alle anderen Individuen sollen sich in diesem Gemeinwesen zumindest so verhalten, als ob sie in ihren Handlungen ebenfalls durch die allen Menschen gemeinsame Vernunft bestimmt wären. Der strenge naturalistische Determinismus Spinozas würde es nun erlauben, den unvernünftigen Menschen in seinen Affekten umzuprogrammieren, dass er ein Leben in der Freiheit des Geistes in der Tat emotional positiv besetzen würde: man erstrebe schließlich nicht deswegen etwas, weil man es für gut halte, sondern halte umgekehrt etwas darum für gut, weil man es erstrebe.<sup>2134</sup> Damit radikalisiert er das mechanistische Menschenbild eines Thomas Hobbes, der zwar auch vom Menschen als einem deterministisch bestimmten Körper ausgeht, dabei aber – sei es aus faktischen oder normativen Gründen – vor der inneren Gedankenfreiheit kapituliert. So lässt sich sogar der Mensch als *matter in motion* als eine Art *black box* verstehen, die durch ihre eigenen Motivationen bestimmt wird, auf die der Machthaber allerdings keinen Einfluss nehmen kann; zumindest in einem funktionalen und staatstheoretischen, wenn auch nicht in einem anthropologischen Sinn darf bei Hobbes die ursprüngliche Freiheitsannahme aufrechterhalten werden.

Dies gilt für Spinoza allerdings nicht: Er setzt die Freiheit nicht nur absolut, sondern füllt sie mit einem konkreten – und zumindest theoretisch eindeutig bestimmbar – materialen Gehalt aus, der für alle Menschen gleichermaßen gültig sei.<sup>2135</sup> Man darf das Leben nach den Maßgaben der Vernunft in Spinozas Sinne also durchaus als Dogma bezeichnen, das dem Menschen seine ideale Verwirklichung vorgibt, mag er dies nun auch Freiheit nennen. Die dadurch umrissene Ordnung werde um der Menschen willen errichtet: gleichermaßen für diejenigen, die von sich aus ein derartiges Leben zu führen imstande sind, als auch für diejenigen, die dies nicht von selbst können und deren Affekte so konditioniert werden sollen, dass sie sich scheinbar freiwillig in dieses System einfügen. Man erkennt hier eine Rekonstruktion der traditionellen *ordo*-Vorstellung. Eine isolierte moralische Bewertung der individuellen Aktionen wird obsolet, so ist Sünde auch nur im Staat denkbar, und zwar genau dann, wenn gegen das gesetzte Recht verstoßen wird, welches über Gut und Böse entscheidet.<sup>2136</sup> Spinoza konzipiert, gerade in Anschluss an Hobbes, ein System, das überraschend freiheitlich und liberal erscheint, das allerdings nicht auf freiheitlichen oder liberalen Prämissen beruht. Unabhängig davon, ob bei einer Programmierung der Individuen zu einem vernunftgemäßen Leben überhaupt sinnvoll von Freiheit gesprochen werden kann, steht und fällt aber auch die Stabilität des Staates damit, dass der Gesetzgeber die auf die Bürger wirkenden Affektionen kennen und erzeugen kann. Es darf zumindest bezweifelt werden, ob dies nicht ein bestenfalls in der Theorie funktionsfähiges Modell darstellt.

---

appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos, atque honestos esse.“ („Denn wenn z.B. zwei Individuen von ganz gleicher Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie ein Individuum, das zweimal soviel vermag wie das einzelne Individuum. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch. Nichts Vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als dass alle in allem dermaßen miteinander übereinstimmen, dass gleichsam alle Geister und Körper einen Geist und einen Körper bilden und alle zugleich, soviel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten suchen und alle zugleich für sich den gemeinsamen Nutzen aller suchen. Hieraus folgt, dass Menschen, die sich von der Vernunft regieren lassen, d.h. Menschen, die unter der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren, und dass sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind.“)

2133Bartuschat, W.: „Einleitung“, in: Spinoza, B. d.: *Politischer Traktat*, a.a.O., S. VII-IL, hier: S. XII; Hazard, P.: *Die Krise des europäischen Geistes 1680-1715*, Warendorf 2004, S.354 f.

2134Spinoza, Eth III, Prop. 9, Schol. [2002: 276]: „nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.“

2135Vgl. nochmals oben, S.294, Fn. 2120.

2136Spinoza TP II, 19 [1994: 31].

#### 4.1.2.3 Samuel Pufendorf und das Naturrecht als Pflicht zur *socialitas*

Die wesentlichen Ideen und Voraussetzungen des Leviathan greift dagegen der deutsche Naturrechtslehrer Samuel Pufendorf auf, der also wesentlich näher an der durch Hobbes gesetzten Theorie argumentiert als Spinoza, seine Studie selbst auch als sachgerechte Ausarbeitung dieses Entwurfes einschätzte.<sup>2137</sup> Er betrachtet den Staat ebenfalls als eine künstliche, erst durch einen Vertragsschluss der Individuen entstehende menschliche Schöpfung, verabschiedet damit konsequent die Vorstellung des weltlichen Gemeinwesens als Resultat einer göttlichen Ordnung, die in unterschiedlichen Ausprägungen in den reformatorischen wie aristotelischen Staatslehren gleichermaßen grundlegend war. Stattdessen akzeptiert er das individualistische Fundament und die methodische Funktion des Naturzustandes, leitet also menschliche Gemeinschaften sowie das in diesen wirkende positive Recht aus dem Willen der autonomen Individuen her. Von grundsätzlich denselben Voraussetzungen wie Hobbes ausgehend, wollte Pufendorf aber nicht zu der Schlussfolgerung des Engländers gelangen, der schließlich jegliche Rechtsansprüche der Individuen im Staat aufhob und einem reinen Rechtspositivismus das Wort redete. Zu diesem Zweck weicht er von dem reduzierten Rechtsbegriff im Naturzustand bei Hobbes ab und ergänzt das säkulare Naturrecht um eine der traditionellen teleologischen Ordnung entnommene Zielorientierung und apriorische Moralität des Menschen.<sup>2138</sup> Er anerkennt zwar durchaus die Überzeugung Hobbes', dass eine unbedingte Freiheit nur in der Abwesenheit jeglicher Beschränkung bestehen könne, sieht aber gleichermaßen klar, dass sich diese unbeschränkte Freiheit für den Menschen nur negativ auswirken könne und eine gewisse gesetzliche Limitierung deswegen mit Blick auf die zu erreichende Sicherheit vonnöten sei.<sup>2139</sup> Überdies reichert er den negativen Freiheitsbegriff mit positiven Gehalten an und definiert Freiheit als inneres Vermögen, die zur Verwirklichung eines angestrebten Ziels als dienlich eingeschätzten Handlungen auszuführen oder zu unterlassen.<sup>2140</sup> Pufendorf erhält damit die Trennung zwischen physischem und sittlichem Naturgesetz aufrecht, die in der Nachfolge Descartes' möglich geworden war, die aber seitdem immer, so auch bei Hobbes oder Spinoza, Gefahr lief, die Moralwissenschaften in den Naturwissenschaften aufgehen zu lassen. Diese Unterscheidung zwischen *entia physica* und *entia moralia*, wobei erstere den natürlichen Gesetzen unterliegen, letztere aber nur dem menschlichen Willen und damit in Freiheit gestaltet werden können, ermöglicht es ihm, die Annahmen für den Naturzustand deutlich weiter zu fassen als sein englischer Vorgänger.<sup>2141</sup>

Auch der Mensch im Naturzustand ist bei Pufendorf damit mit Eigenschaften ausgestattet, die über das bloße Recht auf Selbsterhaltung hinausgehen. Konkret zeichne sich die menschliche Natur aus durch Vernunft, also die Fähigkeit zur richtigen Beurteilung der naturgesetzlichen und der moralischen Dinge, sowie durch den freien Willen, also die Möglichkeit, sich für eine Handlung zu entscheiden und die Verantwortung dafür zu übernehmen.<sup>2142</sup> Angesichts der gerade im Naturzustand erfahrbaren Tatsachen, dass der Mensch zum einen nach Selbsterhaltung strebe, zum anderen aufgrund seiner natürlichen Hilflosigkeit (*imbecillitas*) zur Bildung einer größeren Gemeinschaft neige (*socialitas*), und, drittens, gleichermaßen die Fähigkeit wie unter Umständen auch die Bereitschaft besitze, seinesgleichen zu schaden, folgert Pufendorf, dass es dem Menschengeschlecht als Aufgabe zukomme, diese Problemstellung mit einem naturrechtlichen Normensystem zu beheben.<sup>2143</sup> Im Wesentlichen entspreche dieses den natürlichen Gesetzen bei Hobbes, nur unterstellt Pufendorf diesen auch im Naturzustand nicht bloß hypothetische Geltung *in foro interno* als reine Zweck-Mittel-Relation, sondern vielmehr tatsächlich obligatorischen Charakter.<sup>2144</sup> Die Kräfte zur Selbstverteidigung dürfen somit nur in dem Maße eingesetzt werden, wie es dem Einzelnen durch das natürliche Gesetz erlaubt sei.<sup>2145</sup> Diese eingeschränkte Freiheit des

<sup>2137</sup>Ilting, K.-H.: „Naturrecht“, a.a.O., S.290, Fn. 258.

<sup>2138</sup>Denzer, H.: „Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform“, in: *Pipers Handbuch Bd.3*, a.a.O., S.249 f., 256.

<sup>2139</sup>Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 1, §2 [1998: 107.21-23]: „omnimodam libertatem humanae naturae esse inutilem, ac perniciosam; adeoque ad salutem ipsius conducere, ut legibus ista constringatur.“

<sup>2140</sup>Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 1, §2 [1998: 107.25-26]: „Heic igitur sciendum est, libertatem in genere concipi per facultatem intrinsecam agendi aut omittendi, quod quis ipse judicaverit.“

<sup>2141</sup>Denzer, H.: *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München 1972, S.67 ff.

<sup>2142</sup>Ebd., S.74-82; vgl. Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 1, §3; II, 1, §4.

<sup>2143</sup>Ilting, K.-H.: „Naturrecht“, a.a.O., S.290.

<sup>2144</sup>Denzer, H.: *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, a.a.O., S.138 f.

<sup>2145</sup>Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 2, §3 [1998: 115.41-116.3]: „Ex priori enim consequitur, quod in naturali statu constituti possint omnibus in medio positus uti, frui, omniaque adhibere, & agere, quae ad conservationem sui

Naturzustandes ist ein wesentlicher Unterschied zu der Konzeption des Leviathan; zumindest bei Naturrecht und Naturgesetz verwirft Pufendorf die Hobbes'sche Unterscheidung zwischen *lex und ius* wieder und stimmt weitgehend mit der aristotelisch-thomistischen Tradition überein, ohne jedoch die scholastische Unterordnung der *lex naturalis* unter die göttliche *lex aeterna* zu übernehmen.<sup>2146</sup> Damit konstruiert Pufendorf seine Naturrechtslehre nicht eigentlich ausgehend von den Rechten des Individuums, sondern vielmehr von dessen ursprünglichen Pflichten, so dass das grundlegende Naturrecht nicht nur die Selbsterhaltung, sondern auch die Pflicht zur *socialitas*, also zu einem kooperativen Verhalten und zur Achtung der natürlichen Rechte der Mitmenschen, beinhaltet.<sup>2147</sup> Auch im Naturzustand dürfe man den Gebrauch der rechten Vernunft keinesfalls ausschließen, denn einerseits sei es dem Menschen auferlegt, seine Persönlichkeit frei zu entfalten und dadurch zu vervollkommen, andererseits aber sei diese sittliche Pflicht nur im Rahmen einer stabilen weltlichen Ordnung möglich.<sup>2148</sup> Somit erhalte der Einzelne seinen sittlichen Wert zwar nicht *durch*, aber alleine *innerhalb* einer menschlichen Gemeinschaft.<sup>2149</sup> Diese Annahme ist nicht folgenlos. Denn indem Pufendorf der menschlichen Natur eine breitere Grundausstattung unterstellt als Hobbes, kann er deutlich weitere Entfaltungsmöglichkeiten der innerstaatlich zu sichernden Rechte folgern. Beide stimmen durchaus darin überein, dass die grundlegenden Rechte des Einzelnen nur innerhalb eines Staates gesichert werden können. Hobbes kann aufgrund seiner Vorstellung von Freiheit im Naturzustand im Wesentlichen nur das Überleben als ein solches Grundrecht postulieren, während das Individuum mit dem Eintritt in den Staat alle anderen Rechtsansprüche aufgibt. Dagegen nimmt Pufendorf ein theoretisch breiteres Spektrum an Rechten – eine frühe Form der Menschenrechte oder Grundrechte<sup>2150</sup> – an, das er, aufgrund der Pflicht zur *socialitas* im Naturzustand, auch innerstaatlich aufrechterhalten kann. So kann er auch theoretisch formulieren, was bei Hobbes ein rein faktischer Zwang war: die natürlichen Rechte sind kein souveräner Rechtsanspruch des Individuums, sie gelten erst infolge der Übernahme einer Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen.<sup>2151</sup> Gleichzeitig besitzt diese Annahme auch weitreichende Konsequenzen für den ursprünglichen Herrschaftsvertrag. Da diese inhaltlich ausgestalteten Rechte durch das Individuum nicht veräußert werden können, müssen sie innerhalb des Staates gesichert werden. Der Autorisierungsvertrag des Thomas Hobbes wird damit ersetzt durch einen Gesellschaftsvertrag einerseits, in welchem sich die einzelnen Individuen zu einer Gesamtheit zusammenschließen und die Gesellschaft als Rechtssubjekt konstituieren, und einen Unterwerfungsvertrag andererseits. In diesem wird ein Herrscher autorisiert, dabei in seiner Herrschaft aber gleichzeitig durch Bedingungen begrenzt, durch welche die ursprünglichen Rechte der Untertanen gewährleistet werden und, im Falle der Nicht-Erfüllung der Aufgabe des Herrschers, auch wieder innerhalb des Staates zurückgefordert werden können.<sup>2152</sup>

Es ist bemerkenswert, dass das Naturrecht bei Pufendorf auf einer klaren epistemologischen Unterscheidung zwischen Gott und der diesseitigen, für das menschliche Zusammenleben relevanten Welt beruht. Auch wenn Pufendorf zwischen Naturgesetz und Naturrecht durchaus die traditionelle Übereinstimmung der Scholastik übernimmt, erkennt er einen deutlichen Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Die Welt besitzt ihre Eigengesetzlichkeit, die Wahrheit der Natur und damit auch die natürliche Vernunft können unabhängig von der theologischen Wahrheit erkannt werden

faciunt, in quantum aliorum jus inde non laeditur.“

2146Denzer, H.: *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, a.a.O., S.137 f.

2147Denzer, H.: „Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform“, a.a.O., S.253 f.; Ilting, K.-H.: „Naturrecht“, a.a.O., S.290. Vgl. Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 3, §15 [1998: 148.15-18]: „Ejusmodi animal, ut salvum sit, <bonisque fruatur, quae in ipsius conditionem heic cadunt,> necessarium est, ut sit sociabile, id est, ut conjungi cum sui similibus velit, & adversus illos ita se gerat, ut ne isti ansam accipiant eum laedendi, sed potius rationem habeant ejusdem commoda servandi, aut promovendi.“

2148Vgl. Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 2, §9 [1998: 125.6-8]: „Et istius rationis usum legitimum hautquidquam excludere, sed potius cum aliarum facultatum operatione conjungere debet, qui statum naturalem hominis est rite designaturus.“

2149Denzer, H.: *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, a.a.O., S.94.

2150Vgl. Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* III, 2, §2 [1998: 227.14-17]: „neminem parca in ipsum natura, aut tenuis fortuna per se ad id condemnat, ut deterioris conditionis circa fruitionem communis juris sit, quam alii. Sed quae unus ab altero postulare aut expectare potest, eadem alii quoque, caeteris paribus, ab eodem possunt; & quod juris quis in alium statuit, eo ipsum uti maxime convenit.“

2151Denzer, H.: „Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform“, a.a.O., S.254. Vgl. III, 5, §1.

2152Denzer, H.: „Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform“, a.a.O., S.256. Vgl. VII, 2, §§11-13.

und erhalten ihre eigene Gültigkeit. Gott hätte sich den Menschen schließlich kaum auf eine besondere Weise offenbaren wollen, wenn er sie lediglich das hätte lehren wollen, was sie bereits selbstständig durch die Betrachtung der Natur nach dem Gebrauch der Vernunft erkennen hätten können. Eine gestufte Anordnung der *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex humana*, die für Thomas von Aquin so typisch war, kann Pufendorf daher ablehnen.<sup>2153</sup> Pufendorf legt mit diesem Entwurf eine nicht-naturalistische und nicht-theologische – er beruft sich als gläubiger Christ zwar selbstverständlich auf Gott, würde ihn aber zur Begründung seines naturrechtlichen Systems nicht benötigen – Begründung von Staat und natürlichen Rechten des Einzelnen vor.<sup>2154</sup> Das politische Gemeinwesen wird dabei als „säkulare[-] Anstalt“<sup>2155</sup> konstruiert, die sich um Sicherheit und Frieden im weltlichen Zusammenleben kümmern soll, den Bürgern dabei aber die Sorge um ihr Seelenheil überlassen muss. Durch die normative Pflicht zur *socialitas* tritt an die Stelle der Verantwortung des Einzelnen vor Gott die Verantwortung des Einzelnen vor der menschlichen Gemeinschaft.<sup>2156</sup> Im Gegensatz zu Hobbes kann Pufendorf durch eine weiter gefasste natürliche Grundausstattung des Menschen auch weitere Entfaltungsmöglichkeiten *von Natur aus* fordern, weicht aber gleichzeitig von der für Hobbes noch so prägenden Erfahrung des Bürgerkriegs ab. Natürliche, das heißt: unbedingte, Geltung kann Pufendorf für sein Modell eigentlich nur dann beanspruchen, wenn auch die Akteure innerhalb einer politischen Gemeinschaft sozial und nicht in dem Sinne entmenslicht sind wie im Leviathan beschrieben.

#### 4.1.2.4 John Locke und der Übergang zwischen Tradition und Moderne

##### 4.1.2.4.1 Alter Wein in neuen Schläuchen

Als einer der Vordenker der Aufklärung muss auch John Locke bezeichnet werden, der „geistige[-] Vater der neuzeitlichen Repräsentationssysteme“<sup>2157</sup>, der die Idee der vorstaatlichen Grundrechte im politischen Denken der Neuzeit verfestigt hat. Erst die Überzeugung von der Schutzbedürftigkeit dieser Rechte war imstande, die Etablierung eines Rechtsstaats anstelle einer absoluten Monarchie überhaupt zu legitimieren. Die ideengeschichtliche Einordnung John Lockes erscheint jedoch bei näherer Betrachtung schwierig. Rein chronologisch war er ein Nachfolger von Thomas Hobbes und musste sich mit dessen Staatstheorie auch inhaltlich auseinandersetzen; seine Hauptwerke *A Letter Concerning Toleration*, *Two Treatises of Government* und *An Essay Concerning Human Understanding* erschienen sämtlich in den Jahren 1689 und 1690, damit also beinahe vier Dekaden nach der Erstveröffentlichung des *Leviathan*. Ebenso klingt die „Lockesche Grundrechtstrias“<sup>2158</sup> von *life*, *liberty* und *property* dem modernen Menschen vertraut, deutlich vertrauter zumindest als Hobbes' Ruf nach einem absoluten und von allen Schranken entkoppelten Herrscher, der sogar einen unschuldigen Menschen töten lassen konnte, ohne sich eines Unrechts im positiv-rechtlichen Sinne schuldig zu machen.<sup>2159</sup>

Betrachtet man allerdings die Ebene der Rechtsbegründung, so stellt man bei Locke nicht den bei Hobbes für die liberale Idee grundlegenden emanzipatorischen Wesenszug „eines sich selbst bestimmenden Individuums“<sup>2160</sup> fest. Während Hobbes durch dieses Begründungsmodell mit der teleologischen Tradition einer vorgegebenen objektiven Ordnung bricht, geht es Locke stattdessen um die Wahrung dieses

2153Denzer, H.: *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, a.a.O., S.268.

2154Iltting, K.-H.: „Naturrecht“, a.a.O., S.290.

2155Denzer, H.: „Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform“, a.a.O., S.257.

2156Tiedemann, P.: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, Berlin 2007, S.126.

2157Nonnenmacher, G.: *Die Ordnung der Gesellschaft*, Weinheim 1989, S.72.

2158Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.50.

2159Hobbes, T.: *Leviathan* II, 21 [1886: 101]: “[...] nothing the sovereign representative can do to a subject, on what pretence soever, can properly be called injustice or injury; because every subject is author of every act the sovereign doth; so that he never wanteth right to anything, otherwise than as he himself is the subject of God, and bound thereby to observe the laws of Nature. And therefore it may, and doth often happen in commonwealths, that a subject may be put to death by the command of the sovereign power; and yet neither do the other wrong [...] And the same holdeth also in a sovereign prince that putteth to death an innocent subject.” Vgl. oben, S.280, Fn. 2038.

2160Bienfait, A.: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, a.a.O., S.9.

Gedankens.<sup>2161</sup> Dieser interpretiert die Natur als göttliche Schöpfungsordnung, dementsprechend ist auch jedes natürliche Gesetz unmittelbar mit seiner göttlichen Begründung und der teleologischen Struktur der Welt verbunden; Sein und Sollen fallen im Naturbegriff folglich wieder zusammen.<sup>2162</sup> Damit sind auch die von Locke formulierten Grundrechte nicht als eine evolutionäre Weiterentwicklung zu Hobbes' Theorie zu verstehen, sondern stehen vielmehr in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit früheren, aristotelisch geprägten Entwürfen und müssen deshalb auch in diesem Kontext betrachtet werden. Neu ist bei Locke im Vergleich zu seinen ideengeschichtlichen Vorgängern im Wesentlichen, dass das vorgegebene Recht nicht mehr als allgemeine Ordnung der Gerechtigkeit interpretiert wird, sondern sich in einem Katalog individueller Berechtigungen widerspiegelt.<sup>2163</sup> Insofern ist Freiheit bei Locke allerdings nicht als das grundlegende Recht jedes Individuums auf unbedingte Selbsterhaltung zu verstehen, vielmehr handelt es sich um den „erste[n] Anwendungsfall der allgemeineren Norm, daß die gesamte Menschheit erhalten werden soll, ja daß darüberhinaus in der ganzen Schöpfung nichts ohne Not vernichtet und verschwendet werden darf“<sup>2164</sup>. Mit dem Begriff des Individuums schwingt hier immer eine, bereits aus den Entwürfen des Aristoteles oder des Thomas von Aquin bekannte, Orientierung an der Gemeinschaft und an einem generellen göttlichen und dadurch normativen Sinnzusammenhang mit. In diesem Sinne lässt sich Freiheit deutlich traditioneller als bei Hobbes nur als die Möglichkeit deuten, innerhalb der Grenzen eines natürlichen Gesetzes frei zu handeln.<sup>2165</sup> Damit unterscheidet Locke deutlich Freiheit (*liberty, freedom*) von Willkür oder Zügellosigkeit (*licence*): Freiheit sei nie die Freiheit, das zu tun, was man wolle, denn dadurch werde gerade jede Freiheit zerstört.<sup>2166</sup> Zu diesem Resultat war auch Hobbes gelangt, die Konsequenz einer in diesem Sinne verstandenen Willkürfreiheit sei der Krieg aller gegen alle im Naturzustand.<sup>2167</sup> Für Locke hingegen ist auch der Naturzustand selbst ein Zustand der normativ gebundenen Freiheit, die in der Natur des Menschen eingeschrieben sei und diesen unmittelbar dazu verpflichtet, sich seiner Vernunft zu bedienen, die Ansprüche der Mitmenschen nicht zu schädigen und sich damit zur ewigen Erlösung hin auszurichten.<sup>2168</sup> Es erscheint daher nachgerade absurd, wenn moderne Theoretiker, wohl ausgehend von einem modernen Verständnis von *life, liberty and property*, versuchen, das Locke'sche Recht auf Eigentum als Grundlage einer Rechtfertigung des Besitzindividualismus in Dienst zu nehmen.<sup>2169</sup> Dieses setzt ein

2161Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.49. Dagegen bezieht Euchner, W.: „Locke (1632-1704)“, a.a.O., S.18, dieses Urteil nur auf Lockes naturrechtliche Frühschriften. Zu Euchners Locke-Interpretation vgl. auch unten, S.300, Fn. 2169.

2162Polin, R.: *La politique morale de John Locke*, Paris 1960, S.97; Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.49.

2163Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.145.

2164Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.51.

2165Tierney, B.: „Natural Law and Natural Rights“, a.a.O., S.404. Vgl. dazu folgende Belegstellen bei Locke, *Two Treatises of Government* II, 2, §4 [1823; 1963: V, 339 f.]: „To understand political power right, and derive it from its original, we must consider what state all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature; without asking leave, or depending upon the will of any other man.“;

II, 4, §22 [1823; 1963: V, 351]: „The natural liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule. [...] as freedom of nature is, to be under no other restraint but the law of nature.“;

II, 6, §59 [1823; 1963: V, 371]: „a state of maturity, wherein he [*sc.* a free man] might be supposed capable to know that law, that so he might keep his actions within the bounds of it. When he has acquired that state, he is presumed to know how far that law is to be his guide, and how far he may make use of his freedom [...] What made him free of that law? that is, to have the liberty to dispose of his actions and possessions according to his own will, within the permission of that law?“

2166Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 2, §6 [1823; 1963: V, 341]: „But though this be a state of liberty, yet it is not a state of licence [...] The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions“; II, 6, §57 [1823; 1963: V, 370]: „for liberty is to be free from restraint and violence from others; which cannot be where there is no law: but freedom is not, as we are told, 'a liberty for every man to do what he lists:' (for who could be free, when every other man's humour might domineer over him?) but a liberty to dispose and order as he lists his person, actions, possessions, and his whole property, within the allowance of those laws under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary will of another, but freely follow his own.“

2167Vgl. oben, Kapitel 3.3.3.1, S.272, Fn. 1985.

2168Polin, R.: „John Locke's conception of freedom“, in: Yolton, J. W. (Hg.): *John Locke*, Cambridge 1969, S.5.

2169Vgl. u. a. MacPherson, C. B.: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt 1967. Seliger, M.: *The Liberal Politics of John Locke*, New York 1969, S.141 ff. betont dagegen völlig korrekt die

unbeschränktes Individuum ohne Einbindung in eine höhere Weltordnung voraus, die Locke ja gerade nicht annimmt. Jede Aussage zu Grundrechten muss, bevor man sie aufgrund ihres modernen Klangs als genuin liberal klassifiziert, innerhalb des folgenden Schemas interpretiert werden:

„Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weissen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind, und er hat sie geschaffen, so lange zu bestehen, wie es ihm, nicht aber, wie es ihnen untereinander gefällt.“<sup>2170</sup>

An dieser Stelle wird der Unterschied zwischen Hobbes und Locke besonders deutlich. Beide gehen zwar gleichermaßen vom Naturzustand aus, den die Menschen in einem freiwilligen und vertraglichen Entschluss verlassen, um in einen staatlichen Zustand einzutreten. Dabei interpretieren sie den *status naturalis* aber unterschiedlich. Während Hobbes diesen als eine Situation der Willkür erkennt, in welchem es keinen dauerhaften Frieden geben kann, betrachtet ihn Locke wie gesagt als Zustand der durch das natürliche Gesetz normativ begrenzten Freiheit, als Zustand natürlicher Rechte und Pflichten, deren Einhaltung allerdings nicht mit zwangsbewehrter Sanktionsgewalt durchgesetzt werden kann. Für Hobbes hätte diese Charakterisierung durch Locke einen Widerspruch in sich darstellen müssen, da für ihn ein Gesetz ja erst durch die Zwangsgewalt zu einem Gesetz werden konnte.<sup>2171</sup> Genau diesen Zweck der Rechtssicherung soll der Staat nun erfüllen, er verbietet den Bürgern Mord und Totschlag deswegen, weil diese bereits im Naturzustand und durch die naturrechtliche Ordnung verboten waren – im Gegensatz zu Hobbes, der dem Einzelnen noch ohne Einschränkungen alles erlaubte, was diesem zur Sicherung seiner Existenz als dienlich erschien. Die Pointe von Hobbes' Modell wird damit genau ins Gegenteil verkehrt; nicht in der Überwindung oder Eindämmung des ursprünglichen Rechts der Individuen besteht die staatliche Legitimation, sondern in dessen Verwaltung und Bewahrung.<sup>2172</sup> Der *status naturalis* impliziert bei Locke also ein a priori rechtlicher Zustand Ansprüche, welche durch den *status civilis* eingelöst werden müssen.<sup>2173</sup>

Die politische Theorie des John Locke sollte somit ideengeschichtlich als Endpunkt einer Entwicklung betrachtet werden, deren weitere Entfaltungsmöglichkeiten auch als begrenzt erscheinen müssen. In geradezu mittelalterlicher Eintracht wirken Natur, Vernunft und Gottes Wille zusammen, um das Richtige und Gerechte zu bestimmen.<sup>2174</sup> Dabei wendet sich Locke allerdings dennoch gegen jede politische Theologie im Sinne einer kurzschlüssigen Indienstnahme der Offenbarung zur Organisation eines weltlichen Gemeinwesens.<sup>2175</sup> Hobbes dagegen steht auf der Schwelle zu etwas Neuem, das in seinem Potential zunächst einmal als nach oben offen, nicht durch eine vorgegebene Ordnung beschränkt, zu bezeichnen ist.<sup>2176</sup> Er thematisiert mit dem Rückgriff auf ein völlig ungebundenes Individuum aber nicht

---

naturrechtlichen Grenzen des Eigentumsrechts: das Verbot der Verschwendung und das Gebot der sozialen Einbindung und der Berücksichtigung der legitimen Interessen anderer, durch welche sich der kollektiv gedachte Individualismus John Lockes auch in konkreten Geboten und Verboten ausdrückt. Grundsätzlich gelten diese Anforderungen auch nach der Entwicklung des Geldes. Dies bestreitet Euchner, W.: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt 1969, S.89: „Die durch Einführung des Geldes ermöglichte Akkumulation von Geld und Land bedeutete nichts anderes als eine Entwertung der vom Gesetz der Natur gezogenen Aneignungsschranken.“

2170Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 2, §6 [1796; 1998: 203]; engl.: [1823; 1963: V, 341]: “for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker; all the servants of one sovereign Master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure”.

2171Vgl. oben, S.271, Fn. 1975.

2172Schweidler, W.: *Der gute Staat*, Stuttgart 2004, S.167 ff.; Seliger, M.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, John Locke“, in: *Pipers Handbuch* 3, a.a.O., S.383.

2173Hofmann, H.: „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung“, a.a.O., S.22.

2174Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.111.

2175Vgl. Lockes direkte Ablehnung des *divine right of kings*, wie es sein intellektueller Widerpart Robert Filmer (1588-1653) beschrieben hatte, in: *Two Treatises of Government* [1796] I, 11, §166 [1823; 1963: V, 335]: “[...] I must ask how our author [sc. Robert Filmer] knows that 'whensoever God makes choice of any special person to be king, he intends that the issue should have the benefit thereof?' Does God by the law of nature or revelation say so? [...] When any such declaration of God's intention is produced, it will be our duty to believe God intends it so; but till that be done, our author must shew us some better warrant, before we shall be obliged to receive him as the authentic revealer of God's intentions.”

2176Das durchaus im Gegensatz zu Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.139 ff., der Locke als Verfechter der Autonomie des Individuums ansieht und die naturgesetzliche Gebundenheit und damit Beschränktheit dieser Autonomie

nur die Rechtfertigung von Herrschaft in völlig neuer Form, sondern stellt damit gleichzeitig auch die Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens in einer Gemeinschaft überhaupt grundsätzlich in Frage. Nicht zuletzt aufgrund der unmittelbaren Erfahrung des englischen Bürgerkriegs löste er im Naturzustand jegliche Verbindlichkeit auf, wenn man von der Erhaltung des eigenen Lebens absieht. Diesen radikalen Schritt geht Locke nicht, sicher auch dank seines veränderten historischen Standpunkts. Er versucht die Idee der menschlichen Freiheit vielmehr mit einem normativen Orientierungsschema zu verbinden. Dabei geht er zwar von einem frei über sich verfügenden Individuum in dem oben beschriebenen Sinne von *liberty*, *not licence* aus, gibt diesem aber zugleich und ganz traditionell eine natürliche Ordnung vor, die der Disposition des Einzelnen entzogen ist.<sup>2177</sup> Er rechtfertigt die Errichtung des Staates also letzten Endes mit einer theologischen Begründung. Gewiss besteht seine Theorie nicht in einer Exegese der Heiligen Schrift, er gründet sein Menschenbild jedoch auf Intuitionen, „die er, wenn er nicht auf Gott zurückgreifen würde, als unableitbare Basis seiner Folgerungen hinstellen und zu erkennen geben müsste“<sup>2178</sup>. Locke formuliert modern, denkt aber traditionell; man könnte in Abwandlung eines Bibelzitats<sup>2179</sup> von altem Wein sprechen, den er in neuen Schläuchen serviert. Das ewige Recht sei, ganz wie im Mittelalter, „der Herr des Staates, dieser nur sein Diener, nur ausführendes Organ, sein weltlicher Arm, sein Bewahrer und Schützer, niemals aber sein Herr“<sup>2180</sup>. Will man sich mit der systematischen Herausbildung des liberalen Staates und der liberalen Idee in Abgrenzung von theologisch begründeter Bevormundung und Einflussnahme, mithin also mit dem Gedanken der Selbstgesetzgebung des Menschen auseinandersetzen, was schließlich auch das Kernthema der Aufklärung war, so stellt Locke im Vergleich zu anderen Denkern wie Hobbes, Rousseau oder Kant ein eher unfruchtbares Forschungsfeld dar. Sein Verdienst liegt jedoch in einer materialen Ausgestaltung der liberalen Grundfreiheiten, wenngleich ausgehend von einem theologischen Fundament. Mit seinem Entwurf hat er die staatsrechtliche Theorie im Wesentlichen dadurch bereichert, dass er sie auf die Suche nach derjenigen Organisationsform eines Gemeinwesens ausgerichtet hat, durch welche Leben, Freiheit und Eigentum bestmöglich garantiert werden können.<sup>2181</sup>

#### 4.1.2.4.2 Definition eines Katalogs von Grundfreiheiten

Dies vorausgeschickt sei aber angemerkt, dass gerade diese „Trivialisierung“ des Hobbes'schen Modells durch Locke das moderne Verständnis von Grundrechten, die durch die politische Ordnung nicht *gewährt*, sondern vielmehr *gewährleistet* werden sollen, vorangetrieben hat.<sup>2182</sup> Um dieses paradoxe Phänomen begreifen zu können, muss ein Blick auf die beinahe zwangsläufigen Konsequenzen der Inthronisation des autonomen Individuums geworfen werden. Wenn dieses autonome Individuum zur einzigen und letzten Quelle der Legitimität wird, muss der Übergang vom Naturzustand in einen gesellschaftlichen Zustand und damit die Rechtmäßigkeit von Herrschaft an sich aus dem Individuum selbst heraus begründet werden. Damit einher geht allerdings gleichzeitig die Notwendigkeit, die Grenzen der Herrschaftsausübung neu und in Übereinstimmung mit dieser Prämisse zu bestimmen. Angesichts des Zusammenbruchs der bis dahin legitimierend wirkenden, traditionell oder transzendent begründeten Ordnung stellt dies durchaus eine Herkulesaufgabe dar, wie auch schon an der Rekonstruktion des Naturrechts ohne direkte Bezugnahme auf Gott gezeigt werden konnte. Die Lösung von Thomas Hobbes war ein erster und wesentlicher Schritt, jedoch versuchten bereits seine unmittelbaren Nachfolger, dessen unerwünschte Folgerungen zu vermeiden. Gerade durch den Rückgriff auf das autonome Individuum als legitimierendes Fundament jeder Herrschaftsgewalt mussten die Rechte des Einzelnen eine deutlich zentralere Rolle einnehmen als zuvor in einer Welt, in welcher der Einzelne keine wirklich subjektiven Rechte, sondern lediglich seinen Anteil an einer sich objektiv präsentierenden Gerechtigkeit hatte. Der Leviathan jedoch verschlingt diese Ansprüche

vernachlässigt.

<sup>2177</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.103 f.; Braun, E. et al.: *Politische Philosophie*, a.a.O., S.187.

<sup>2178</sup>Schweidler, W.: *Der gute Staat*, a.a.O., S.168.

<sup>2179</sup>Mt 9,17 [Schlachter]: „Man füllt auch nicht neuen Wein in alte Schläuche, sonst zerreißen die Schläuche, und der Wein wird verschüttet, und die Schläuche verderben; sondern man füllt neuen Wein in neue Schläuche, so bleiben beide miteinander erhalten.“

<sup>2180</sup>Vossler, O.: „Federative Power' und 'Consent' in der Staatslehre John Lockes“, in: ders. (Hg.): *Geist und Geschichte*, München 1964, S.46.

<sup>2181</sup>Pfetsch, F. R.: *Theoretiker der Politik*, Paderborn 2003, S.179.

<sup>2182</sup>Schweidler, W.: *Der gute Staat*, a.a.O., S.166.



mit dem Moment seiner Konstruktion beinahe vollständig und entbindet den Souverän von jeder vertraglichen Verantwortung gegenüber seinen Untertanen. Wie können nun aber die grundlegenden Rechte des Einzelnen gesichert werden? Dieses Problem verschärfte sich paradoxerweise um so mehr, je freier im Sinne von ungebundener das Individuum gedacht und ihm die Ausflucht in eine göttliche oder auch nur natürliche Vernunft prinzipiell versperrt wurde. Es nimmt daher nicht wunder, dass diese neue Konzeption mit einer teilweisen Reaktivierung der alten Ordnung befestigt werden konnte, wenn die neu zu entdeckende säkular-naturrechtliche Verpflichtung sozusagen durch eine Anleihe an den traditionellen Autoritäten inhaltlich ausgestaltet wurde.

Betrachtet man Freiheit – wie Locke in seinem Verständnis von *life, liberty and property* – als integralen Bestandteil einer objektiv vorzufindenden Ordnung, so impliziert dies grundsätzlich eine materiale Begrenzung dieser Idee. Da Freiheit also in einem solchen Weltbild prinzipiell nur als normativ gebunden gedacht werden kann, stellt das Gesetz auch keinen Widerspruch dar, im Gegenteil: durch das Gesetz wird die praktische Verwirklichung von Freiheit überhaupt erst ermöglicht.<sup>2183</sup> Es soll die Freiheit gegen Beeinträchtigungen von außen schützen und zudem ihren inneren, an einer natürlichen Ordnung orientierten Gehalt unterstreichen:

„Auch wenn es noch so oft mißverstanden werden mag, es ist nicht das *Ziel des Gesetzes*, die *Freiheit* abzuschaffen oder einzuschränken, sondern *sie zu erhalten und zu erweitern*. Denn bei sämtlichen Geschöpfen, die zu einer Gesetzgebung fähig sind, gilt der Grundsatz: *Wo es kein Gesetz gibt, da gibt es auch keine Freiheit*.“<sup>2184</sup>

Diese Behauptung steht offensichtlich im Widerspruch zu dem negativen Freiheitsbegriff bei Hobbes oder neuerdings bei Isaiah Berlin. Seriös kann für diese These des John Locke nur argumentiert werden, wenn die natürlichen Gesetze, auf die der Mensch durch seine Freiheit hingeordnet ist, in der vorgegebenen Ordnung bereits enthalten und inhaltlich bestimmt sind. Genau von dieser Überzeugung geht Locke aus, wenn er die Gewissheit moralischer Erkenntnis mit der Objektivität mathematischer Gesetze gleichsetzt.<sup>2185</sup> Das Wissen um die normativen Gebote ist bei ihm dabei noch eng mit der theologischen Offenbarung verbunden.<sup>2186</sup> Diese naturrechtlich-theologische Auffassung von Freiheit vernachlässigt nun aber gerade das Element der Herrschaftsbegründung, das bei Hobbes im Vordergrund stand. Sie sieht in der Freiheit vielmehr die verbindliche äußere Grenze, die dem Staat und den Bürgern gleichermaßen vorgegeben ist und die nicht überschritten werden darf; damit ist Locke maßgeblich für den modernen liberalen Rechtsstaatsgedanken.<sup>2187</sup> Freiheit wird dabei aber gleichberechtigt neben andere Rechte, beispielsweise das auf Eigentum, gestellt, repräsentiert somit nicht den normativen Grund von Herrschaft. Ein solcher müsse außerhalb des Individuums und nicht in dessen Autonomie liegen, namentlich in der teleologischen Struktur des Kosmos, die als Manifestation des Willens des Schöpfers zu deuten ist.<sup>2188</sup> Politik und Staat bleiben bei Locke somit „normativ unterbestimmt“<sup>2189</sup>.

2183Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 4, §22 [1823; 1963: V, 351]: “The liberty of man, in society, is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth; nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it. Freedom, then, is not [...] ‘a liberty for every one to do what he lists, to live as he pleases, and not to be tied by any laws:’ but freedom of men under government is, to have a standing rule to live by, common to every one of that society, and made by the legislative power erected in it; a liberty to follow my own will in all things, where the rule prescribes not; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man”.

2184Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 6, §57 [1998: 234], engl. [1823; 1963: V, 370]: “So that, however it may be mistaken, the end of law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom: for in all the states of created beings capable of laws, ‘where there is now law, there is no freedom;’”

2185Locke, J.: *An Essay concerning Human Understanding*, IV, 4, §7 [1823; 1963: II, 387]: “And hence it follows that moral knowledge is as capable of real certainty as mathematics.”

2186Dieses Urteil von Parry, G.: *John Locke*, London 1978, S.36, erscheint gerade in Zusammenhang mit den theologischen Grundannahmen plausibler als das von Euchner, W.: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, a.a.O., S.172, der in der Zuflucht zur Offenbarung ein Scheitern der naturrechtlichen Konzeption von John Locke ausmacht. Die ganze scholastische Philosophie, in deren Tradition Locke steht und gedeutet werden muss, hat einen solchen Widerspruch zwischen *lex aeterna* und *lex naturalis* gleichwohl niemals vertreten, im Gegenteil, die *lex naturalis* stellte eine Konkretisierung der *lex aeterna* dar.

2187Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.17.

2188Ebd., S.54.

2189Ebd., S.60.

Prinzipiell geht diese Begründung, auch wenn sie eine scheinbar modernere Ausgestaltung von staatlicher Herrschaft annimmt, hinter das Autonomiepostulat eines Thomas Hobbes zurück. Eine natürliche Ordnung, in welcher objektiv demonstrierbare Erkenntnis und moralische Einsicht teleologisch konvergieren, setzt eine – bei Locke: göttliche – Quelle voraus, die Existenz und Verbindlichkeit der sittlichen Gesetze ermöglicht und gewährleistet.<sup>2190</sup> Dies bedeutet einerseits, dass das politische Gemeinwesen wieder weitgehend die traditionelle Funktion der Rechtsbewahrung übernimmt, die der Rechtsetzung, die Hobbes in seinem Entwurf dem Souverän zugesteht, kann es nur noch in durch die natürliche Ordnung begrenzter Form ausführen. Zum anderen impliziert dies allerdings auch, dass nur derjenige ein Teil der Gesellschaft sein kann, der die Grundannahme jener vorgegebenen Struktur und ihres Schöpfers teilt und durch dieses Bekenntnis insbesondere akzeptiert, dass seine Freiheit an diese Ordnung gebunden und damit limitiert ist, keine zügellose Willkür darstellt. Folglich sind für Locke letztlich „diejenigen ganz und gar nicht zu dulden, die die Existenz Gottes leugnen. Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben. Gott auch nur in Gedanken wegnehmen, heißt alles dieses auflösen.“<sup>2191</sup> Bezeichnenderweise formuliert Locke diese These in seinem *Letter Concerning Toleration* und spricht dabei von einer Toleranz, die, ganz im Gegensatz zu einer auf der individuellen naturrechtlichen Freiheit basierenden Staatsbegründung, prinzipiell nur eine homogene Gruppierung mit bürgerlichen Rechten ausstatten kann. Toleranz ist diesbezüglich – im Unterschied zu dem modernen Sprachgebrauch, der sich weitgehend durchgesetzt hat – immer durch eine Einschränkung von Rechten charakterisiert. Zwar tritt Locke für eine durchaus weitreichende Duldung von Glauben und kultischen Akten der Christen unterschiedlicher Konfessionen ein, da staatliche und kirchliche Aufgaben strikt voneinander getrennt werden müssen und die weltliche Obrigkeit, selbst wenn sie dazu befugt wäre, überhaupt nicht autoritativ auf die religiösen Überzeugungen des Einzelnen einwirken könnte.<sup>2192</sup> Dennoch ist der Ausschluss von Atheisten dabei „kein bloßer Schönheitsfehler“<sup>2193</sup>, sondern beruht auf einem Religionsbegriff mit durchaus politischen Implikationen. Dieser beinhaltet das Bekenntnis zu einem Katalog grundlegender Überzeugungen und Verpflichtungen, durch welche die Stabilität des Staates erst garantiert werden könne. Toleranz in Anspruch nehmen und sich aktiv an der politischen Gemeinschaft beteiligen kann nur der, dessen Glaube sich diesen ordnungspolitischen Prämissen unterzuordnen in der Lage ist. Atheismus zählt, wie eingangs beschrieben, nicht dazu, da ein Atheist für Locke keinerlei Verbindlichkeiten aufgrund moralischer Maßgaben kenne. Ebenso müssten die katholischen Anhänger des Papstes, die Papisten, oder auch die, wie Locke fälschlicherweise annimmt, dem Mufti von Konstantinopel verpflichteten Muslime vom Toleranzgebot ausgeschlossen werden, da sie jeweils einem ausländischen Souverän gehorchen, dessen politischer Machtanspruch die staatliche Sicherheit und dessen Entscheidungsmonopol gefährde.<sup>2194</sup> Genau derselbe Vorbehalt gegen den „Ultramontanismus“ beschäftigte im übrigen noch Otto von Bismarck nach der Gründung des Deutschen Reiches 1871, allerdings ging der Eiserne Kanzler selbst von völlig säkularen Prämissen aus.<sup>2195</sup>

<sup>2190</sup>Ebd., S.58.

<sup>2191</sup>Locke, J.: Ein Brief über Toleranz [1957: 95], engl. [1823; 1963: VI, 47]: “Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.”

<sup>2192</sup>Reese-Schäfer, W.: *Klassiker der politischen Ideengeschichte*, a.a.O., S.81 ff.

<sup>2193</sup>Ebd., S.83.

<sup>2194</sup>Locke, Ein Brief über Toleranz [1957: 95], engl. [1823; 1963: VI, 46 f.]: “These therefore [...] who attribute unto the faithful, religious, and orthodox, that is, in plain terms, unto themselves, any peculiar privilege or power above other mortals, in civil concerns; or who, upon pretence of religion, do challenge any manner of authority over such as are not associated with them in their ecclesiastical communion; I say, these have no right to be tolerated by the magistrate; as neither those that will not own and teach the duty of tolerating all men in matters of mere religion. [...] Again: That church can have no right to be tolerated by the magistrate, which is constituted upon such a bottom, that all those who enter into it, do thereby, *ipso facto*, deliver themselves up to the protection and service of another prince. For by this means the magistrate would give way to the settling of a foreign jurisdiction in his own country, and suffer his own people to be listed, as it were, for soldiers against his own government. [...] It is ridiculous for any one to profess himself to be a Mahometan only in religion, but in every thing else a faithful subject to a Christian magistrate, whilst at the same time he acknowledges himself bound to yield blind obedience to the mufti of Constantinople; who himself is entirely obedient to the Ottoman emperor, and frames the famed oracles of that religion according to his pleasure.”

<sup>2195</sup>Nipperdey, T.: *Deutsche Geschichte. 1866-1918. Bd. I*, München 1994, S.428 f., 452 ff.; Winkler, H. A.: *Geschichte des Westens*, a.a.O., S.833 ff.

#### 4.1.2.4.3 Gewaltenteilung als Kontrollinstanz

In diesem gebundenen Rahmen und mit allem gebotenen Vorbehalt hinsichtlich der Modernität oder Liberalität seines Entwurfs brachte John Locke die materiale Ausdifferenzierung der Freiheitsrechte – wohlgemerkt im Plural, denn die jede Normativität begründende Freiheit kannte Locke so nicht – deutlich voran. Die Grundrechtstrias von *life, liberty and property*, die nicht hierarchisch geordnet und in ihrer Ausgestaltung aufeinander bezogen sind, steht dabei im Mittelpunkt. Diese Rechte kommen dem Menschen grundsätzlich und unveräußerlich aufgrund göttlicher Schöpfung und kraft seiner Teilhabe an der teleologisch verfassten Welt zu, und zwar sowohl im natürlichen als auch in einem gesellschaftlichen Zustand.<sup>2196</sup> Aufgabe des Staates ist es, die Verwirklichung dieser Rechte zu ermöglichen und die im Naturzustand – der zwar nicht, wie bei Hobbes, per se einen Kriegszustand darstellt, wohl aber erhebliches Konfliktpotential bietet, da nicht jeder der freien und gleichen Menschen Billigkeit und Gerechtigkeit genau beachtet<sup>2197</sup> – vorherrschende Rechtsunsicherheit zu überwinden. Der verbesserte Schutz seiner natürlichen Rechte gegen Beeinträchtigung durch Dritte, den sich der Einzelne im Staat erhoffen darf, ist das vorrangige, wenn nicht sogar das einzige Motiv, sich gesellschaftlich zu organisieren; der Naturzustand ist also keine prinzipiell unangenehme Situation des Krieges wie bei Hobbes oder der Einsamkeit wie bei Rousseau. Locke weigert sich folglich, den Schritt des *Leviathan* zum absoluten Souverän zu gehen, durch den er die potentielle Rechtsunsicherheit nur verstärkt sieht.<sup>2198</sup> Er gibt die vorhandenen und durch den Menschen selbst auch nicht übertragbaren Grundrechte nicht auf:

„Als ob die Menschen, als sie den Naturzustand verließen und sich zu einer Gesellschaft vereinigten, übereingekommen wären, daß alle, mit Ausnahme eines einzigen, unter dem Zwang von Gesetzen stehen, dieser eine aber alle Freiheit des Naturzustandes behalten sollte, die sogar noch durch Gewalt vermehrt und durch Straflosigkeit zügellos gemacht wurde! Das heißt die Menschen für solche Narren zu halten, daß sie sich zwar bemühen, den Schaden zu verhüten, der ihnen durch *Marder* oder *Füchse* entstehen kann, aber glücklich sind, ja, es für Sicherheit halten, von *Löwen* verschlungen zu werden.“<sup>2199</sup>

Im Naturzustand ergibt sich für Locke die Rechtsunsicherheit gerade dadurch, dass „jeder gleichzeitig Richter und auch Vollzieher des Gesetzes der Natur ist“<sup>2200</sup>. Um sich den „Mardern und Füchsen“ zu erwehren, genügt im Prinzip die Übertragung der im vorstaatlichen Zustand bei jedem Menschen vorhandenen Gewalten an den Souverän. Dabei behält jeder Bürger zwar seine inhaltlichen Rechte in vollem Umfang bei, nicht jedoch seine instrumentalen Rechte.<sup>2201</sup> Er müsse das Recht auf die Durchsetzung seiner Rechte aufgeben und treuhänderisch den Staat mit dessen Wahrnehmung beauftragen; namentlich nennt Locke hier zwei Gewalten: die Gewalt, all das zu tun, was der Mensch für die Erhaltung seiner selbst

2196Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.218 f. Vgl. Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 4, §23 [1823; 1963: V, 351]: “for a man, not having the power of his own life, cannot, by compact, or his own consent, enslave himself to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another, to take away his life when he pleases. Nobody can give more power than he has himself; and he that cannot take away his own life, cannot give another power over it.”

2197Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 9, §123 [1823; 1963: V, 412]: “for all being kings as much as he, every man his equal, and the greater part no strict observers of equity and justice, the enjoyment of the property he has in this state is very unsafe, very insecure.”

2198Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.52.

2199Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 7, §93 [1998: 258], engl.: [1823; 1963: V, 392]: “as if when men quitting the state of nature entered into society, they agreed that all of them but one should be under the restraint of laws, but that he should still retain all the liberty of the state of nature, increased with power, and made licentious by impunity. This is to think, that men are to foolish, that they take care to avoid what mischiefs may be done them by pole-cats, or foxes; but are content, nay think it safety, to be devoured by lions.”

2200Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 9, §125 [1998: 279], engl. [1823; 1963: V, 412]: “In the state of nature there wants a known and indifferent judge, with authority to determine all differences according to the established law: for every one in that state being both judge and executioner of the law of nature, men being partial to themselves, passion and revenge is very apt to carry them too far, and with too much heat, in their own cases”.

2201Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit* 2, a.a.O., S.57; Vossler, O.: „'Federative Power' und 'Consent' in der Staatslehre John Lockes“, a.a.O., S.45.

und der restlichen Menschheit als dienlich ansieht, sowie die Gewalt zu strafen.<sup>2202</sup> Der Gefährdung durch den derart ermächtigten „Löwen“, der Substitution der allseitigen Selbstjustiz des Naturzustandes durch eine andere und vermutlich sogar schlimmere Version dessen, die einseitige Privatjustiz des Souveräns, kann Locke allerdings nur Herr werden, wenn er eine öffentliche Kontrollinstanz einführt. Dazu müssen die individuellen Gewalten nicht nur staatlich monopolisiert, sondern zusätzlich geteilt und ihre Einhaltung unter die Aufsicht der Gemeinschaft gestellt werden. Die Exekutive wird insofern der Legislative untergeordnet, welche bei Locke noch die eigentlich legislative Gewalt, Normen im Interesse des Gemeinwohls aufzustellen, mit der richterlichen Gewalt, in Streitfällen nach Maßgabe der Gesetze zu entscheiden, vereint.<sup>2203</sup> Die Herrschaft des Souveräns ist somit nie willkürlich, sondern immer an die bürgerlichen Gesetze gebunden.<sup>2204</sup> Diesen untersteht auch der Herrscher selbst, denn in einer bürgerlichen Gesellschaft könne niemand von ihren Gesetzen ausgenommen werden.<sup>2205</sup> Dadurch verschiebt sich gleichzeitig die Trägerschaft der Souveränität vom absoluten Fürsten zurück zum Volk, die Gleichsetzung zwischen Herrschaftsgewalt und Souveränität wird aufgehoben. Bei Locke handelt es sich vielmehr um „einen nicht-herrschenden Souverän und eine nicht-souveräne Regierung“<sup>2206</sup>.

Diese Abkehr von einem absoluten Souverän und die erneute Berücksichtigung der Ansprüche der Untertanen geschieht wohlgemerkt, ohne dass das autonome Individuum überhaupt als legitimierende Quelle staatlicher Gewalt begriffen werden würde. Locke greift auf eine natürliche Ordnung zurück, die nun aber nicht mehr instruktiv dazu dienen soll, den Weg zum Seelenheil jedem Individuum als letztes Ziel eineindeutig vorzugeben, sondern die stattdessen die ursprünglichen individuellen Rechte betont. Die politische Gewalt wird in einer diesem Weltbild angemessenen Weise als zustimmungspflichtig durch die Gesamtheit interpretiert:

„Da die Menschen [...] von Natur aus alle frei, gleich und unabhängig sind, kann niemand ohne seine Einwilligung [...] der politischen Gewalt eines anderen unterworfen werden. Die einzige Möglichkeit, mit der jemand diese natürliche Freiheit aufgibt und *die Fesseln bürgerlicher Gesellschaft anlegt*, liegt in der Übereinkunft mit anderen, sich zusammenzuschließen und in eine Gemeinschaft zu vereinigen, mit dem Ziel eines behaglichen, sicheren und friedlichen Miteinanderlebens, in dem sicheren Genuß ihres Eigentums und in größerer Sicherheit gegenüber allen, die nicht zu dieser Gemeinschaft gehören.“<sup>2207</sup>

Damit ist Kerstings Auffassung, Lockes *original compact* habe eine herrschaftslegitimierende Funktion, in einem ersten Schritt zuzustimmen, denn fraglos begründet dieser Vertrag „die politische Gewalt der bürgerlichen Gesellschaft und gibt damit der in ihrem Namen ausgeübten Herrschaft von Menschen über Menschen eine konsentische Grundlage“<sup>2208</sup>. In einem zweiten Schritt ist dies aber noch einmal deutlich von einer Herrschaftsbegründung aus der individuellen Autonomie heraus abzugrenzen und dieser in ihrer Reichweite auch unterzuordnen. Denn prinzipiell herrschaftsbegründend ist in Lockes Theorie die

2202Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 9, §§128-130; §128 [1823; 1963: V, 413 f.]: „For in the state of nature, to omit the liberty he has of innocent delights, a man has two powers. The first is to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others within the permission of the law of nature [...] The other power a man has in the state of nature, is the power to punish the crimes committed against that law.“; §129: „The first power, viz. 'of doing whatsoever he thought fit for the preservation of himself' and the rest of mankind, he gives up to be regulated by laws made by the society, so far forth as the preservation of himself and the rest of that society shall require“; §130: „The power of punishing he wholly gives up, and engages his natural force [...] to assist the executive power of the society, as the law thereof shall require“.

2203Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit 2*, a.a.O., S.57.

2204Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.196 f. Die weiteren, der Exekutive untergeordneten, Gewalten – Föderative und Prärogative – werden an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt.

2205Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 7, §94 [1823; 1963: V, 394]: „No man in civil society can be exempted from the laws of it“. Vgl. auch oben, S.303, Fn.2183.

2206Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.132.

2207Locke, J.: *Two Treatises of Government* II, 8, §95 [1998: 260], engl. [1823; 1963: V, 394]: „Men being [...] by nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent. The only way whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it.“

2208Kersting, W.: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S.133. Vgl. auch Seliger, M.: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker“, a.a.O., S.384: „Auf der allein auf die *politische Sphäre* bezogenen gleichen Freiheit der Individuen gründet Locke das Postulat, daß nur deren Zustimmung politische Herrschaft legitimiert.“

vorgegebene natürliche Ordnung, nur in deren Rahmen kann wiederum politische Herrschaft auf eine vertragliche Basis gestellt werden; es handelt sich sozusagen um eine Legitimität zweiten Grades. Freiheit ist bei Locke als Ausgestaltung dieses von Gott gestifteten Kosmos zu interpretieren, kann insofern nur in Verbindung mit einem klar umrissenen Menschenbild gedacht werden.<sup>2209</sup> Dementsprechend ist Regierungsgewalt in der von Locke formulierten Ausgestaltung so auch nur dann möglich, wenn die den Gesellschaftsvertrag schließenden Individuen weitgehend homogene Überzeugungen und Moralvorstellungen besitzen; dies zeigt sich auch deutlich in den Einschränkungen des Toleranzgebots. Damit sind aber Ausmaß und Gültigkeitsbereich einer solchen politischen Theorie begrenzt. Sie vermag keine Aussagen zu treffen über die konkrete moderne und bei Hobbes in ihrer drastischsten Form vorweggenommene Problemstellung, die durch heterogene Individuen geprägt ist, die teilweise fundamental voneinander abweichende Vorstellungen davon besitzen, in welcher Form sich legitim durch die Gemeinschaft ausgeübter Zwang gegenüber dem Einzelnen präsentieren darf. Locke kann hier also keine Lösung dafür anbieten, wie ein politisches Gemeinwesen mit Individuen umgehen soll, die einander grundsätzlich widersprechende Interessen besitzen oder diejenigen der Mehrheit nicht teilen; am ehesten ließe sich wohl die Idee eines fortdauernden Naturzustandes zwischen unterschiedlichen, in sich recht homogenen Gruppierungen in Form einer friedlichen Koexistenz ableiten.<sup>2210</sup> Anders könnte man wohl auch kaum das Mehrheitsprinzip als legitimitätsstiftendes Moment mit dem Erhalt der Rechte jedes Einzelnen im Staat vereinbaren, wenn nicht die verbundenen Individuen in ihren wesentlichen Orientierungen relativ homogen und mit einer ähnlichen Zielrichtung ausgerüstet wären; durch den Mehrheitsbeschluss würde so bestenfalls auch bei der abweichenden Minderheit nur die Erfüllung von untergeordneten Zielen behindert werden.<sup>2211</sup> John Locke sitzt damit in derselben dilemmatischen Falle wie drei Jahrhunderte nach ihm John Rawls.<sup>2212</sup>

Zweifelsohne lässt sich mit guten Gründen bestreiten, dass das Hobbes'sche Schreckgespenst des Naturzustandes als strukturähnliche Analogie zu den tatsächlich existierenden zwischenmenschlichen Beziehungen gelten kann. Die Auffassung von Hobbes ist sicher stark durch die Urerfahrung der Furcht infolge der konfessionellen Streitigkeiten in England geprägt worden. Bereits Pufendorf schwächt die Allgemeingültigkeit dieses Bildes ab und stellt den Entwurf des Thomas Hobbes als ein kontingentes und durch den Bürgerkrieg geprägtes Zerrbild des Naturzustandes dar.<sup>2213</sup> Grundsätzlich sei der Mensch von Natur aus tendenziell friedlich gesinnt, seinen Mitmenschen auch aufgrund seiner natürlichen Schwäche und Hilfsbedürftigkeit (*imbecillitas*) freundschaftlich verbunden und durch die eher isolierte Lebensweise ständig drohenden Auseinandersetzungen mit feindlichen Gruppierungen überhaupt nicht ausgeliefert.<sup>2214</sup> Die physische Gleichheit der Menschen führe normalerweise nicht zu aggressivem Verhalten, sondern zu größerer Vorsicht, mithin zu einer Abnahme der Kampfbereitschaft. Kriegerische Handlungen seien demnach nicht das in einem spieltheoretischen Sinne logische und zu erwartende Resultat, sondern eher die

<sup>2209</sup>Vgl. oben, S.300, Fn. 2163.

<sup>2210</sup>Vgl. die Fortsetzung zu der Textstelle aus Fn. 2207, Two Treatises of Government II, 8, §95 [1823; 1963: V, 394]: "This any number of men may do, because it injures not the freedom of the rest; they are left as they were in the liberty of the state of nature. When any number of men have so consented to make one community or government, they are thereby presently incorporated, and make one body politic, wherein the majority have a right to act and conclude the rest."

<sup>2211</sup>Vgl. Locke, J.: Two Treatises of Government II, 8, §96 [1823; 1963: V, 395]: "For when any number of men have, by the consent of every individual, made a community, they have thereby made that community one body, with a power to act as one body, which is only by the will and determination of the majority; for that which acts any community being only the consent of the individuals of it, and it being necessary to that which is one body to move one way; it is necessary the body should move that way whither the greater force carries it, which is the consent of the majority: or else it is impossible it should act or continue one body, one community, which the consent of every individual that united into it agreed that it should; and so every one is bound by that consent to be concluded by the majority."

<sup>2212</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.2.5.2, insbesondere S.38-38.

<sup>2213</sup>Herb, K.: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*, Würzburg 1989, S.43 ff.

<sup>2214</sup>Vgl. oben, S.298, Fn. 2147, sowie noch einmal ausführlicher Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 3, §15 [1998: 148.12-18]: „Scilicet manifesto adparet, hominem esse animal sui conservandi studiosissimum, per se egenum, sine sui similium auxilio servari ineptum, ad mutua commoda promovenda maxime idoneum; idem tamen saepe malitiosum, petulans, & facile irritabile, ac ad noxam inferendam promptum, ac validum. Ejusmodi animali, ut salvum sit, <bonisque fruatur, quae in ipsius conditionem heic cadunt,> necessarium est, ut sit sociabile, id est, ut conjungi cum sui similibus velit, & adversus illos ita se gerat, ut ne isti ansam accipiant eum laedendi, sed potius rationem habeant ejusdem commoda servandi, aut promovendi.“

Konsequenz einiger ungewöhnlich streitsüchtiger Menschen. Man könne dementsprechend auch kaum von einem Krieg aller gegen alle sprechen, sondern allenfalls von einem *bellum quorundam in quosdam*.<sup>2215</sup> Dennoch muss man bei aller gerechtfertigten Kritik festhalten, dass die Reichweite der Lösung eines *worst-case*-Szenarios, wie Hobbes es zeichnet, deutlich größer ist als die eines angenommenen Zustandes, in welchem den Akteuren äußerst wünschenswerte Eigenschaften zugeschrieben werden.

#### 4.1.3 Montesquieu und die Gewaltenteilung zur Sicherung politischer Freiheit

Mehr noch als Locke stellt Charles de Secondat, Baron de Montesquieu (1689-1755) die Gewährleistung der Freiheit innerhalb eines politischen Gemeinwesens in den Vordergrund. Er versucht nicht, den Staat vertragstheoretisch von der Freiheit der Individuen ausgehend zu rechtfertigen oder gar die Freiheit philosophisch zu begründen, sondern beschränkt sich auf die rechtlichen Bedingungen ihrer institutionellen Sicherung. Freiheit wird daher bei Montesquieu im Rahmen von Gesetz und Verfassung gedacht und auch explizit als *politische Freiheit* konzipiert. Allein diese politische Freiheit unterliegt als höchstes Gut der politischen Philosophie der Schutzbedürftigkeit innerhalb von Verfassungen, sie kann sich durchaus von einer allgemeiner gefassten negativen Freiheit im Sinne von Thomas Hobbes' Willkürfreiheit oder John Lockes *licence* unterscheiden.<sup>2216</sup> Politische Freiheit besteht damit nicht etwa darin, tun zu können, was man will; dies wäre bei Montesquieu die philosophische Freiheit.<sup>2217</sup> Vielmehr müsse sie den Aspekt der Rechtssicherheit berücksichtigen, somit könne „[i]n einem Staat, das heißt einer mit Gesetzen ausgestatteten Gesellschaft, (...) Freiheit lediglich bedeuten, dass man zu tun vermag, was man wollen soll, und man nicht zu tun gezwungen wird, was man nicht wollen soll“.<sup>2218</sup> In diesem Sinne unterscheide sich Freiheit von Unabhängigkeit grundsätzlich darin, dass jene begrenzt ist und das Recht darstellt, alles zu tun, was die Gesetze erlauben. Wenn nämlich ein Bürger die Macht hätte, sich nach eigener Willkür über die gesetzlichen Verbote hinwegzusetzen, hätte auch er keine *politische* Freiheit mehr, da auch alle anderen diese Möglichkeit hätten und sich folglich ein Zustand der institutionalisierten Rechtlosigkeit wie in Hobbes' Naturzustand ergeben würde.<sup>2219</sup>

Aufgrund der Orientierung an der Sicherung der politischen Freiheit geht Montesquieu methodisch nicht von den im Naturzustand vorhandenen Rechten der Individuen, durch welche die Herrschaft begründet werden kann, sondern von der im gesellschaftlichen Zustand bestehenden Herrschaftsmacht aus, durch welche Freiheit grundsätzlich gefährdet werde.<sup>2220</sup> Nun neige der Mensch aber prinzipiell und empirisch bestätigt zum Machtmissbrauch, wodurch der für die politische Freiheit essentielle Sicherheitscharakter beseitigt werde. Nur durch eine Gewaltenteilung in einem *gouvernement modéré* lasse sich die Schrankenlosigkeit des Herrschers oder der herrschenden Gruppierung verhindern und somit ein gewisses Maß an Freiheit in einem politischen Gemeinwesen gewährleisten: *le pouvoir arrête le pouvoir*.<sup>2221</sup> Anhand dieser Überzeugung entwickelt Montesquieu – am Vorbild der englischen Verfassung orientiert, die sich

2215Vgl. Pufendorf, S.: *De Iure Naturae et Gentium* II, 2, §7; II, 2, §8 [1998: 124.26-28]: „Sed & causae, quae ab Hobbesio adducuntur, quare homines sese mutuo velint laedere, particulares duntaxat sunt, adeoque hautquidquam sufficientes ad excitandam in genere humano necessitatem belli omnium in omnes, sed duntaxat quorundam in quosdam.“

2216Herb, K.: „Im Netz der Gesetze. Montesquieu über Freiheit“, in: Hidalgo, O. / ders. (Hg.): *Die Natur des Staates*, Baden-Baden 2009, S.69 ff.; vgl. auch oben, Kapitel 1.2.5.2, S.38, Fn. 223.

2217Montesquieu: *De l'Esprit des Lois* XII, 2 [1768: 380 f.]: « La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté. Cette sûreté n'est jamais plus attaquée que dans les accusations publiques ou privées. C'est donc de la bonté des lois criminelles, que dépend principalement la liberté du citoyen. »; XI, 6 [1768: 312]: « La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sûreté; & pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. »

2218Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze* XI, 3 [1965: 210], Orthographie wurde angepasst; frz. [1768: 308]: « Dans un état, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, & à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. »

2219Montesquieu: *De l'Esprit des Lois* [1768: 308 f.] XI, 3: « Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, & ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; & si un citoyen pouvoit faire ce qu'elles défendent, il n'auroit plus de liberté, parce que les autres auroient tout de même ce pouvoir. »

2220Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, a.a.O., S.55.

die Verwirklichung der politischen Freiheit zum Ziel gemacht habe – eine bis heute wirksame Formel der Gewaltenteilung:

„Sobald in ein und derselben Person oder derselben Beamtenschaft die legislative Befugnis mit der exekutiven verbunden ist, gibt es keine Freiheit. Es wäre nämlich zu befürchten, dass derselbe Monarch oder derselbe Senat tyrannische Gesetze erlasse und dann tyrannisch durchführe. Freiheit gibt es auch nicht, wenn die richterliche Befugnis nicht von der legislativen und von der exekutiven Befugnis geschieden wird. Die Macht über Leben und Freiheit der Bürger würde unumschränkt sein, wenn jene mit der legislativen Befugnis gekoppelt wäre, denn der Richter wäre Gesetzgeber. Der Richter hätte die Zwangsgewalt eines Unterdrückers, wenn jene mit der exekutiven Gewalt gekoppelt wäre. Alles wäre verloren, wenn ein und derselbe Mann beziehungsweise die gleiche Körperschaft entweder der Mächtigsten oder der Adligen oder des Volkes folgende drei Machtvollkommenheiten ausübte: Gesetze erlassen, öffentliche Beschlüsse in die Tat umsetzen, Verbrechen und private Streitfälle aburteilen.“<sup>2222</sup>

Gesetze sind also prinzipiell durch den Menschen veränderbar und einer Dynamik unterworfen, können nicht für alle Zeiten gültig aus einer vorgegebenen Ordnung deduziert werden. In einem freien Staat, in welchem die Gewalten geteilt und damit durch den jederzeit möglichen Loyalitätswechsel der Bürger potentiell machtlos sind, wird die Möglichkeit, Macht über seine Mitbürger auszuüben, drastisch reduziert. Dort tendieren Gesetze gemäß Montesquieu dazu, die Freiheitsgrade der Individuen zu erhöhen und nicht etwa über Gebühr zu begrenzen. Über diesen Mechanismus gleichen sich die natürliche Unabhängigkeit und die politische Freiheit einander an, mit einer Ausnahme: Die Bevormundung anderer, die in der Unabhängigkeit des Naturzustandes noch impliziert ist, wird ausgeschlossen. Freiheit ist damit weniger die Fähigkeit, tun zu können, was man will, sondern vielmehr die Gewähr, nicht tun zu müssen, was ein anderer will. Mit anderen Worten: Freiheit besteht darin, tun zu können, was man will, solange man damit nicht die Freiheit eines anderen einschränkt.<sup>2223</sup> Dieses Prinzip ist für die Epoche der Aufklärung und für den Gedanken der politischen Autonomie des Individuums generell von fundamentaler Wichtigkeit.

#### 4.1.4 Zwei Freiheitsbegriffe: negative und positive Freiheit

Angesichts dessen, dass der Freiheitsbegriff bei den Aufklärern einerseits in eine immer zentralere Rolle gerückt wurde, andererseits aber auch zunehmend an begrifflicher Eindeutigkeit einbüßte, empfiehlt es sich, eine Unterscheidung zwischen zwei archetypischen Freiheitsbegriffen zu untersuchen, die 1958 durch Isaiah Berlin (1909-1997) bei dessen Antrittsvorlesung an der Universität von Oxford eingeführt wurde. Dabei will er in erster Linie das Konzept der Freiheit inhaltlich klären und klar von anderen, durchaus ähnlich hoch einzuschätzenden Prinzipien trennen, die eine freiheitliche Qualität beanspruchen, tatsächlich aber etwas anderes bezeichnen. Als die beiden unterschiedlichen und teilweise einander entgegengesetzten zentralen Freiheitsbegriffe – *liberty* und *freedom* verwendet Berlin dabei synonym – identifiziert er eine *negative* sowie eine *positive* Freiheit. Es ist müßig zu erwähnen, dass *negativ* und *positiv* hier nicht in einem wertenden Sinne gebraucht werden, sondern eine bestimmte Art der inhaltlichen Definition kennzeichnen: während sich negative Freiheit *ex negativo* durch eine Abgrenzung von etwas, das verneint wird, definiert, also die Komplementärmenge zu dem darstellt, das ausgeschlossen wurde,

2221Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit* 2, a.a.O., S.169. Vgl. Montesquieu: *De l'Esprit des Lois* XI, 4 [1768: 309]: « La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les états modérés. Elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir: mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. [...] Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. »

2222Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze* XI, 6 [1966: 212 f.], Orthographie wurde angepasst; frz. [1768: 312 f.]: « Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement. Il n'y a point encore de liberté, si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative & de l'exécutive. Si elle étoit jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie & la liberté des citoyens seroit arbitraire; car le juge seroit législateur. Si elle étoit jointe à la puissance exécutive, le juge pourroit avoir la force d'un oppresseur. Tout seroit perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçoient ces trois pouvoirs: celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions politiques, & celui de juger les crimes ou les différents des particuliers. »

2223Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism*, a.a.O., S.60 ff.

wird positive Freiheit materiell mit bestimmten Inhalten ausgestattet, den originären Merkmalen des bezeichneten Phänomens. Mitnichten ist also positive Freiheit gleichzeitig zwangsläufig die bessere Freiheit. Eine erste Annäherung an seine Unterscheidung bietet Berlin über die Kernfragen, mit welchen sich beide Konzeptionen beschreiben lassen. Die „negative“ Freiheit lässt sich in diesem Sinne als eine Antwort auf folgende Frage charakterisieren: „In welchem Bereich muss (oder soll) man das Subjekt – einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen – sein und tun lassen, wozu es imstande ist, ohne dass sich andere Menschen einmischen?“ Dagegen heißt es für die „positive“ Freiheit: „Von was oder von wem geht die Kontrolle oder die Einmischung aus, die jemanden dazu bringen kann, *dieses* zu tun oder zu sein und nicht jenes andere?“<sup>2224</sup>

Tatsächlich lässt sich gemäß Isaiah Berlin von Freiheit nur dann sprechen, wenn man einen negativen Freiheitsbegriff zugrunde legt – ähnlich dem, den Thomas Hobbes konzipiert hatte, aber innerhalb des Gemeinwesens theoretisch und innerhalb des Naturzustandes praktisch nicht gewährleisten konnte. Freiheit – und dabei wird diese mit *politischer* Freiheit gleichgesetzt – müsse verstanden werden als die Abwesenheit äußerer Hindernisse und als die Unabhängigkeit des Individuums von dem durch andere oder durch den Staat ausgeübten Zwang.<sup>2225</sup> Von Zwang nach diesem Verständnis könne man aber nur dann sprechen, wenn ein willentlicher Eingriff anderer Menschen in den Bereich vorliegt, in welchem der Einzelne sonst handeln könnte und dessen Handlungsoptionen somit beschränkt werden; bloßes Unvermögen in einem naturgesetzlichen Sinn sei keine Folge politischer Unfreiheit.

„Gewöhnlich sagt man, ich sei in dem Maße frei, wie niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen. Politische Freiheit in diesem Sinne bezeichnet den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann. Wenn andere mich daran hindern, etwas zu tun, das ich sonst tun könnte, bin ich insofern unfrei; und wenn andere diesen Bereich über ein bestimmtes Mindestmaß hinaus einengen, kann man von mir sagen, ich unterläge einem Zwang, oder vielleicht auch, ich sei 'versklavt'.“<sup>2226</sup>

Dabei schränke *jede* Ausübung von Zwang die Freiheit ein, wodurch allerdings auch Berlins Begriffsklärung ihrerseits wieder für Verwirrung sorgen mag. Denn er unterscheidet hier nicht mehr zwischen *politischer* und *philosophischer* Freiheit und weicht damit eindeutig von Montesquieu ab, der die politisch im Gemeinwesen zu sichernde Freiheit immer zugleich dachte mit Gesetzen.<sup>2227</sup> Diese sollten die ursprüngliche Unabhängigkeit, seinen eigenen Willen ohne Widerstände zu verwirklichen und unter Umständen auch gegen andere durchzusetzen, um einer gesteigerten Rechtssicherheit willen begrenzen und waren dabei gerade auf Willensentscheidungen des Gesetzgebers zurückzuführen. In einer negativen Definition von Freiheit ist diese mit Zwang jeder Art aber prinzipiell unvereinbar, eine Zunahme von Zwang führe immer zu einer Abnahme von Freiheit:

„Das Kriterium für Unterdrückung ist die Rolle, die meiner Ansicht nach andere Menschen direkt oder indirekt, absichtlich oder unabsichtlich bei der Vereitelung meiner Wünsche spielen. Freisein in diesem Sinne bedeutet für mich, dass ich von anderen nicht behelligt oder gestört werde. Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer meine Freiheit.“<sup>2228</sup>

Eine Begrenzung der Freiheit sei nach Berlin dabei überhaupt nicht zwangsläufig negativ zu bewerten, die Konsequenz eines gesellschaftlichen Chaos infolge einer solchen natürlichen Freiheit, die im Zweifel auch gegen die Ansprüche anderer durchgesetzt werden darf, war ihm vollkommen bewusst.<sup>2229</sup> Freiheit sei schließlich auch nicht das einzige Ziel, nach dem Menschen legitimerweise und tatsächlich strebten. Nur sprach er sich entschieden dagegen aus, eine derartige Beschränkung mit einem postulierten Mehr an Freiheit zu verschleiern, denn:

„Jedes Ding ist das, was es ist: Freiheit ist Freiheit – und nicht Gleichheit oder Fairness oder Gerechtigkeit oder Kultur oder menschliches Glück oder gutes Gewissen. Wenn meine Freiheit oder die meiner Klasse oder meiner Nation auf der Not einer Anzahl anderer Menschen beruht, dann ist das System, das diese Verhältnisse stabilisiert und ihnen Vorschub leistet, ungerecht und

2224Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.201.

2225Reese-Schäfer, W.: *Grenzgötter der Moral*, a.a.O., S.288 f.; Wellmer, A.: *Endspiele*, a.a.O., S.16.

2226Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.201 f.

2227Vgl. oben, S.308, Fn. 2217.

2228Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.203, Orthographie wurde angepasst.

2229Bienfait, A.: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, a.a.O., S.10.



unmoralisch. Aber wenn ich die eigene Freiheit beschneide oder aufgebe, um die Beschämung, mit der mich diese Ungleichheit erfüllt, zu verringern, und hierdurch nicht eine greifbare Zunahme der individuellen Freiheit anderer erreiche, dann kommt es zu einem absoluten Verlust an Freiheit. Das mag durch einen Gewinn an Gerechtigkeit oder Glück oder Frieden ausgeglichen werden, aber der Verlust bleibt, und es wäre eine Verwirrung von Wertbegriffen, wenn ich sagen würde, dass zwar meine 'liberale', individuelle Freiheit über Bord gehe, dafür aber eine andere Art von Freiheit – 'soziale' oder 'ökonomische' Freiheit – zunehme.<sup>2230</sup>

Negative Freiheit ist also immer Freiheit *von* etwas. Sie bemisst sich einzig anhand dessen, in welchem Maße ein Bereich einer Einschränkung unterliegt, nicht danach, wer für diese Einschränkung ursächlich verantwortlich zeichnet. Bereits Isaiah Berlin stellt hier völlig korrekt fest, dass der Einzelne unter einer despotischen Regierung durchaus höhere Freiheitsgrade in diesem Verständnis besitzen könnte als in einer Demokratie. Im allgemeinen biete zwar die demokratische Selbstverwaltung eine bessere Garantie der bürgerlichen Freiheiten als jede andere Regierungsform, sie bleibe damit aber ein reines Mittel und lasse sich demnach anhand des Beitrages bewerten, den sie zur Verwirklichung des übergeordneten Zwecks leiste; ein notwendiger Zusammenhang zwischen demokratischer Herrschaft und individueller Freiheit könne daraus nicht abgeleitet werden.<sup>2231</sup> Diese Auffassung soll im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit noch vertieft werden, sie lässt sich bereits bei Immanuel Kant finden und stellt das Fundament für ein Phänomen dar, das der Verfasser als *demokratisches Paradoxon* bezeichnen möchte.<sup>2232</sup>

Die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit ergebe sich nun gerade aus dieser Beobachtung. Es müsse deutlich differenziert werden, ob man darüber sprechen möchte, inwiefern der Einzelne durch Staat und Regierung eingeengt und in seiner Freiheit beschnitten werde, oder darüber, wer legitim mit der Regierungsverantwortung beauftragt sei und insofern darüber entscheiden könne, was ein Individuum „sein oder tun soll und was nicht“<sup>2233</sup>. Diese beiden Wünsche richten sich nicht nur nicht auf das gleiche Ziel, sie sind einander sogar zumindest in Teilen entgegengesetzt. In Abgrenzung zu der negativen Freiheit *von* etwas spricht Berlin an dieser Stelle von einer positiven Freiheitsauffassung *zu* etwas, zu der Freiheit also, ein bestimmtes Leben führen zu können. Dies kann nicht alleine durch die Abwesenheit von Hindernissen gewährleistet werden, sondern bedarf notwendigerweise einer positiven Zielorientierung und einer gewissen Ermächtigung, um auch seriös an der Verwirklichung dieses Ziels arbeiten zu können. Schließlich habe auch „[d]er leere, keinem neuen Inhalt zugewandte Freiheitsruf (...) nie zu einer europäischen Revolution geführt“<sup>2234</sup>. Der positiven Freiheit liegt folgende Definition zugrunde:

„Die 'positive' Bedeutung des Wortes 'Freiheit' leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, dass mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Subjekt, nicht Objekt sein; will von Gründen, von bewussten Absichten, die zu mir gehören, bewegt werden, nicht von Ursachen, die gleichsam von außen auf mich einwirken. [...] Vor allem möchte ich meiner selbst als eines denkenden, wollenden, aktiven Wesens bewusst sein, möchte verantwortlich für meine Entscheidungen sein und sie aus meinen eigenen Ideen und Absichten erklären können. Ich fühle mich in dem Maße frei, wie ich glaube, alles dies sei so, und in dem Maße versklavt, wie ich mir klarmachen muss, dass es nicht so ist.“<sup>2235</sup>

Der Begriff positiver Freiheit impliziert eine Kritik an der rein negativen Definition. Freiheit müsse als Konzept zur Verwirklichung eines Ziels verstanden werden, nicht nur als die bloße Möglichkeit aufgrund der Abwesenheit von Hindernissen. Es gelte, ein dem eigenen Willen angemessenes Leben zu führen, was notwendigerweise die Kontrolle über sich selbst und damit, in einer politischen Struktur, eine Art von kollektiver Selbstregierung voraussetze.<sup>2236</sup> Es wurde versucht, beide Konzeptionen miteinander zu verbinden, so entwickelte Gerald MacCallum Freiheit als eine dreistellige Relation in folgendem Format: X

2230Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.205 f., Orthographie wurde angepasst.

2231Ebd., S.209 f.

2232Vgl. unten, Kapitel 6.3, S.451.

2233Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.210.

2234Rosenstock-Huessy, E.: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, a.a.O., S.93.

2235Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.211, Orthographie wurde angepasst.

2236Taylor, C.: „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders.: *Negative Freiheit?*, Frankfurt 1988, S.118-144, hier insb.: S.120 f.

ist frei beziehungsweise nicht frei von Y, um Z zu tun, nicht zu tun, zu werden oder nicht zu werden.<sup>2237</sup> Dies ist bei näherer Betrachtung allerdings gleichermaßen richtig wie reichlich trivial.<sup>2238</sup> Zweifelsohne besteht die negative Freiheit in ihrer extremen Definition in einer Abwesenheit der durch Y bezeichneten Zwänge, ohne eine genaue Vorstellung über die mit Z bezeichneten Ziele zu geben, die allerdings aus dem Kontext geschlossen werden können. Ebenso muss die Orientierung der positiven Freiheit an Z in einem gewissen Sinne auch immer eine Freiheit von Hindernissen beinhalten. Doch das eigentliche Problem der positiven Freiheit wird damit in keiner Weise behoben, was eine scheinbar harmonische Auflösung dieses Konflikts nicht rechtfertigt. Denn dieses besteht schließlich gerade darin, wer befugt ist, über die Ausgestaltung von Z zu entscheiden und einen zweckmäßigen Weg zur Erreichung dieses Ziels zu entwickeln, also die für dessen Verwirklichung hinderlichen Vorschriften zu beseitigen und gleichzeitig auch die dienlichen Zwänge zu errichten. Die negative Freiheit selbst bedeutet ja selbstverständlich auch nicht, sich selbst keine Gesetze aufzuerlegen und jedem physiologischen Impuls unvermittelt zu folgen, sondern impliziert Autonomie. Dabei bezeichnet Autonomie – im modernen Sinne abgeleitet von *nomos*, nicht von *nemein* – die Möglichkeit, sich selbst diese Gesetze geben zu können, um seine eigene Zielsetzung verwirklichen oder auch einfach nur sein eigenes Leben nach eigenen Maßgaben führen zu können, nicht heteronom die Gesetze eines anderen befolgen zu müssen. In der problematischen Lesart einer positiven Freiheit wird die ganzheitliche Persönlichkeit aufgeteilt in einen transzendenten Teil, der die Zielsetzung definiert, und einen empirischen und von Leidenschaften geplagten Teil, der diese Zielsetzung umsetzen muss, dabei aber eben durch seine Triebe, Neigungen oder Fehleinschätzungen gegebenenfalls gehindert werden kann. Genau über diesen Mechanismus der Selbstverwirklichung und Selbstherrschaft (*self-mastery*) greifen diejenigen Vertreter der positiven Freiheit in das Recht des Einzelnen auf Selbstbestimmung ein, indem sie ihm sein idealerweise zu verwirklichendes Ziel vorgeben und behaupten, über dessen richtige Zielorientierung mehr zu wissen als er selbst. Autonomie wird so faktisch zu Heteronomie, dabei wird aber weiterhin behauptet, das Individuum verfolge die Ziele seines *wirklichen Selbst* und sei damit, auch wenn das *empirische Selbst* Zwangsmaßnahmen unterliegt, weiterhin autonom. Denn indem das wirkliche Selbst sein höheres Ziel verfolge, werde das Individuum erst in diesem höheren Sinne frei, selbst wenn das empirische Selbst unter Umständen davon noch gar nichts wisse oder den Weg der Verwirklichung als Unterdrückung missverstehen könne.<sup>2239</sup> Es handle sich dabei um eine „besonders raffinierte[-] Tarnung für brutale Tyrannei“<sup>2240</sup>, wenn dem Individuum gegenüber nicht einmal kommuniziert wird, dass es sich um Zwangsmaßnahmen handle, sondern ihm diese vielmehr als sein eigener Wunsch und sein eigener Wille im Namen einer idealen Freiheit vorgegaukelt werden.<sup>2241</sup> Es sind strukturell Formen von um eines höheren Zweckes willen ausgeübtem Zwang dieser Art, die sich in unterschiedlichen und keineswegs miteinander identischen geschichtlichen Ausprägungen bei dem päpstlichen Regiment *ratione peccati*, in Rousseaus Umsetzung der *volonté générale* oder später auch in der totalitären kommunistischen Diktatur, die auf einer Ideologie der Freiheit ein Herrschaftssystem der Unterdrückung<sup>2242</sup> errichtete, feststellen lassen.

2237MacCallum, G. C.: „Negative and Positive Freedom“, in: *The Philosophical Review*, 76:3, S.314. Vgl. auch: Ladwig, B.: „Freiheit“, in: Göhler, G. (Hg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden 2006, S.85.

2238Der von John Gray vorgebrachte Einwurf, das von MacCallum dargestellte triadische Modell sei insofern fehlerhaft oder unbrauchbar (*defective*), als es die Freiheit der alten Griechen nicht abbilden könne, kann hier nicht geteilt werden. Die moderne und die antike Freiheit bezeichnen auch als Idealtypen, wie gezeigt werden konnte, völlig unterschiedliche Dinge, auch wenn sie mit demselben Begriff übersetzt werden. Ein Modell, das die moderne Freiheit erklären will, muss somit nicht unbedingt den Anspruch erfüllen, die Freiheit der Antiken darstellen zu können. Vgl. Gray, J.: „On Negative and Positive Liberty“, in: Pelczynski, Z. / ders. (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, a.a.O., S.327 f.

2239Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.211 ff.

2240Reese-Schäfer, W.: *Grenzgötter der Moral*, a.a.O., S.289.

2241Vgl. auch Lieber, T.: *Diskursive Vernunft und formelle Gleichheit*, Tübingen 2007, S.6: „Der mit einer Rechtsnorm oder einem Rechtsakt verbundene Anspruch, nicht nur geltendes Recht, sondern darüber hinaus auch noch Ausdruck einer intersubjektiven Vernunft zu sein, wird als potenzielle Bedrohung individueller Freiheit wahrgenommen. Wenn sich über die Rationalität einer Norm ein intersubjektiv gültiges Urteil fällen lässt, dann kann ebenso auch die Normabweichung oder das Verhalten in normfreien Bereichen anhand intersubjektiver Maßstäbe als irrational beurteilt werden. Es entfällt dann die Möglichkeit und Notwendigkeit, dem Einzelnen in einem unantastbaren Freiheitsbereich die alleinige Verantwortung für die Rationalität seines Verhaltens zu überlassen.“

2242Diese Formel geht zurück auf den britischen Historiker Timothy Garton Ash.

Wie lässt sich nun diese Unterscheidung bewerten? Zunächst muss gesagt werden, dass sie inhaltlich ein hohes erklärendes Potential besitzt. Gerade die freiheitlichen Theorien, die versuchen, das politische Gemeinwesen gleichermaßen auf Willensentscheidungen autonomer Individuen zu begründen sowie deren Freiheiten innerhalb des Staates zu verwirklichen und sich dabei des Modells der Volkssouveränität bedienen, lassen sich ohne eine Differenzierung von negativer und positiver Freiheit kaum nachvollziehen. Darüber hinaus legt Berlin allerdings keine Theorie vor, wie jene negative Freiheit in einem Gemeinwesen gewährleistet werden soll, das seinerseits über eine herrschaftsfreie Anarchie hinausgehe.<sup>2243</sup> Dies lässt sich ganz konkret an der fehlenden Unterscheidung zwischen philosophischer und politischer Freiheit feststellen. Wenn sich ein freiheitliches Gemeinwesen aus den natürlichen Rechten des autonomen Individuums herleiten will und sich gleichzeitig auf die Sicherung der Freiheit des Einzelnen verpflichtet, dann kann sinnvollerweise nur die Rede von einer *politischen* Freiheit und nicht von jeder zügellosen Unabhängigkeit sein. Die Bindung von Freiheit an Gesetze ist zu diesem Zweck, sofern man von unabhängigen und in ihrer Zielsetzung nicht zwangsläufig komplementären Individuen ausgehen will, zwingend notwendig. Entscheidend ist aber nun, dass diese Gesetze in dem Sinne als der Autonomie entsprechend zu bezeichnen sind, dass jeder Einzelne deren Inhalt selbst ausgestaltet und damit in letzter Konsequenz nur sich selbst gehorcht. Erst dann lässt sich Freiheit im Gemeinwesen in vollem Umfang verwirklichen. Zentral für diesen Freiheitsbegriff – und allein auf diesen kann sich der liberale Staat verpflichten, unabhängig davon, ob Isaiah Berlin nun die Bezeichnung „Freiheit“ tatsächlich für die geeignete Wahl hält – ist nun nicht der Zustand der Gesetzeslosigkeit oder auch nur die Abwesenheit von Zwang. Vielmehr handelt es sich um die Vorstellung *von legitim durch die Gemeinschaft auszuübendem Zwang*, den das Individuum dieser um der Sicherung seiner Freiheit und damit gleichbedeutend der seiner Mitbürger willen zugesteht.<sup>2244</sup> Es ist dabei notwendig, das politische Gemeinwesen als ein dynamisches System zu betrachten, was ja bereits in der Hobbes'schen Konzeption des Naturzustandes vollzogen wurde. Aus einer liberalen Perspektive besteht der wesentliche Zweck der Vergesellschaftung darin, ein möglichst großes Maß an individueller Freiheit – hier durchaus zu verstehen als Unabhängigkeit – dauerhaft institutionell zu sichern. Geht man von potentiell konfliktären Zielen und damit möglichen Überschneidungen der Freiheiten der jeweiligen Individuen aus, so müssen alle Beteiligten freiwillig auf einen bestimmten Anteil dieser Unabhängigkeit verzichten, um nicht einen noch größeren Teil der Unabhängigkeit einzubüßen oder diese gar in vollem Umfang zu verlieren. Die Konzeption politischer Freiheit unterscheidet sich bei einem Individuum von dessen Unabhängigkeit dabei insofern, als sie eine Untermenge der Unabhängigkeit darstellt, also genau das verbliebene Maß an Unabhängigkeit bezeichnet abzüglich der Rechte, mit deren Inanspruchnahme das Individuum die Gemeinschaft beauftragt hat. Während die größtmögliche Freiheit im Sinne von Unabhängigkeit in einem statischen System durch die Beibehaltung eben dieser ursprünglichen Unabhängigkeit erzielt werden kann, kann das größtmögliche und damit, nach der liberalen Prämisse von Freiheit als höchstem Gut, optimale Maß an Freiheit in einem dynamischen System nur dann erreicht werden, wenn man Freiheit nicht als Unabhängigkeit, sondern als politische Freiheit versteht.<sup>2245</sup> Damit setzt sich eine auf liberalen Prinzipien beruhende Ordnung grundsätzlich von einer libertären Auffassung (*libertarianism*) ab, die staatliche Übergriffe, die über einen sehr eng gefassten Minimalstaat hinausgehen, generell für illegitim hält.<sup>2246</sup> Dieser Gedanke soll an späterer Stelle (insbesondere in Kapitel 6, S.431 ff.) noch weiter ausgeführt werden, zunächst sollen aber die ideengeschichtlichen Meilensteine untersucht werden, die Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant in der politischen Theoriebildung setzten.

---

2243Brink, B. v. d.: „Gefahren der Selbst-Herrschaft“, a.a.O., S.36 f.

2244Gleichbedeutend ist hier vorerst lediglich in einem *formalen*, nicht in einem *materialen* Sinn zu verstehen. Es ist hier weder die Rede von einer intersubjektiv geteilten Konzeption legitim auszuübenden Zwanges noch müssen die Freiheitsrechte innerhalb eines solchen Entwurfes hinsichtlich ihrer wechselseitigen Gültigkeit zwangsläufig symmetrisch sein. Formal wird aber zumindest eine Aussage darüber getroffen, welche Freiheitseinschränkungen für die unterschiedlichen Gesellschaftsmitglieder zulässig sein sollen.

2245Ähnlich urteilt Forst, R.: „Politische Freiheit“, in: *DZPhil* 44:2 (1996), S.212: „Denn als Ziel einer legitimen, politische Freiheit gewährenden Grundstruktur gilt nicht das der Etablierung des 'umfangreichsten' Systems gleicher Grundfreiheiten von einem objektiv-quantitativen oder 'repräsentativen' Standpunkt aus, sondern das der Gewährleistung der Form von Freiheit, die in einem intersubjektiven Sinn reziprok und allgemein gerechtfertigt werden kann, und zwar unter Bürgern, die sich als in verschiedenen Hinsichten autonome Personen anerkennen.“

2246Vgl. in etwa Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974.

## 4.2 Rousseau und das Janusgesicht der Aufklärung

### 4.2.1 Jean-Jacques Rousseau und die Volkssouveränität

#### 4.2.1.1 Freiheit und natürliche Ordnung

Der politische Philosoph, an dem sich das Janusgesicht der Aufklärung am eindrucksvollsten zeigt, ist zweifelsohne Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Dies spiegelt sich insbesondere in der Interpretation seiner Theorie wider: Diese reicht von einer wohlwollenden liberalen Deutung, die Rousseau als den Propheten der modernen freiheitlichen Demokratie betrachtet,<sup>2247</sup> über eine ausgewogene Perspektive unter Betonung der nicht aufzulösenden Zweideutigkeiten seiner Philosophie<sup>2248</sup> bis hin zu der These, es handle sich beim Genfer um einen direkten Vorboten der totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts<sup>2249</sup> oder zumindest der Schreckensherrschaft des Maximilien de Robespierre. Wertfrei lässt sich zunächst aber jedenfalls feststellen, dass das sich den Nachfolgern des Thomas Hobbes stellende Problem, die bürgerlichen Freiheitsrechte innerhalb eines politischen Gemeinwesens zu verwirklichen, ohne dabei auf das autonome Individuum als dessen ausschließlicher Legitimationsgrundlage zu verzichten, bei Rousseau erstmals systematisch aufgelöst wurde. Als konsequent zu Ende gedachte Realisierung des Autonomieprinzips führt er in seinem *Contrat social* den Gedanken der Volkssouveränität ein.<sup>2250</sup> Damit will er „unbedingt die Autonomie des Sittlichen, die Ursprünglichkeit und den Sinn des Selbstseins, die Geistigkeit und Würde, die volle Selbstbestimmung, Verantwortung und Freiheit des Menschen behaupten“<sup>2251</sup>; ob ihm dies jedoch gelingt, bleibt zumindest zweifelhaft.

Grundsätzlich geht Rousseau, dies muss einer Analyse seines politischen Denkens vorausgeschickt werden, nicht davon aus, dass die ursprüngliche, im Naturzustand existierende Freiheit des Menschen so auch innerhalb eines politischen Gemeinwesens bewahrt und verwirklicht werden kann. Natürliche Freiheit und Gleichheit sind nur in einem vorgesellschaftlichen Zustand gegeben, sie sind nicht etwa Ausdruck einer bewussten gegenseitigen Anerkennung, sondern vielmehr die Konsequenz eines natürlichen Lebens als Einzelgänger in beinahe vollständiger Selbstgenügsamkeit.<sup>2252</sup> Rousseau betrachtet den Menschen also nicht als Lebewesen, das sich in Verbänden oder gar in staatlichen Gemeinschaften organisieren müsse, der Eintritt in die Gesellschaft entstehe vielmehr aufgrund von äußeren Zwangslagen und entfremde den Menschen seiner ertümlichen Autarkie. Dieses Problem der Entfremdung entwickelt Rousseau 1755 in seinem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dem sogenannten *Zweiten Diskurs*. Durch den Prozess der Vergesellschaftung werde nicht nur die natürliche Freiheit, sondern auch die ursprüngliche Selbstliebe (*amour de soi-même*) als Ausprägung des menschlichen Selbsterhaltungstriebes unwiederbringlich zerstört. An ihre Stelle trete die Eigenliebe (*amour propre*), durch welche sich der vergesellschaftete gegenüber dem natürlichen Menschen und auch dem Tier zu seinem Nachteil auszeichne.<sup>2253</sup> Diese Eigenliebe sei immer mit Konkurrenzdenken und dem Streben nach

<sup>2247</sup>Derathé, R.: *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1948; Vossler, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen 1963; Polin, R.: *La politique de la solitude. Essai sur la Philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1971; Hall, J. C.: *Rousseau. An Introduction to his Political Philosophy*, London 1973; Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt 1975.

<sup>2248</sup>Cassirer, E.: *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, Darmstadt 1970; Chapman, J. W.: *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, New York 1956; Mayer-Tasch, P. C.: *Hobbes und Rousseau*, a.a.O.

<sup>2249</sup>Duguit, L.: *Souveraineté et Liberté*, Paris 1922; Schmitt, C.: *Die Diktatur*, München 1928; Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Opladen 1961; Brandt, R.: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart 1973; Forscher, M.: *Rousseau*, Freiburg 1977.

<sup>2250</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.148 f.; Derathé, R.: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950, S.49.

<sup>2251</sup>Vossler, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen 1963, S.186.

<sup>2252</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.70.

<sup>2253</sup>Mit den Begriffen *amour de soi-même* und *amour propre* bedient sich Rousseau einer Terminologie, die bereits im französischen Denken des 17. Jahrhunderts üblich war. Bei Pascal sind die beiden Begriffe insofern voneinander geschieden, dass die unschuldig gerechte Liebe des paradiesischen Menschen zu Gott einer maßlosen und egoistischen Selbstsucht nach dem Sündenfall entgegengestellt wird: « L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point

Anerkennung verbunden, sie verabschiede die ursprüngliche Freiheit und Gleichheit und führe zwangsläufig zu einer willentlichen Selbstbehauptung auf Kosten anderer, mithin zur völligen Selbstversklavung des Menschen.<sup>2254</sup> Man wurde in der Menschheitsentwicklung folglich Zeuge eines Transformationsprozesses des *homme sauvage*, dessen instinktive und vorrationale Primärimpulse für den dem Naturzustand entfremdeten und sozialisierten Menschen nicht mehr gelten konnten. Die im urtümlichen Menschen wirksame unmittelbare Stimme der Natur, die nicht erst durch die noch gar nicht entwickelte Vernunft gebrochen und vermittelt werden musste, garantierte nicht nur die Selbsterhaltung des Einzelnen, sondern, über den Mechanismus des natürlichen Mitleids und Erbarmens (*pitié*), gleichermaßen die Arterhaltung.<sup>2255</sup> Es gelte also nicht, den ursprünglichen Zustand der Freiheit und Gleichheit innerhalb eines politischen Gemeinwesens aufrechtzuerhalten, schließlich wurde er bereits zerstört. Ebenso wenig lasse er sich in seiner natürlichen Form wiederherstellen, jedoch könne er durch ein Gefüge sittlicher beziehungsweise politischer Freiheit ersetzt werden. In dieser spezifisch politischen Freiheit bestehe das Äquivalent gesellschaftlicher Existenz zum Glück des autarken Naturmenschen. Man kann dies deutlich formulieren: Rousseau ist nicht bestrebt, die Freiheit im eigentlichen Sinne in einer politischen Gemeinschaft zu erhalten, er will vielmehr das glückselige Dasein des *homme sauvage* gesellschaftlich rekonstruieren; dazu bleibt dessen autarker Zustand der vollkommenen Freiheit und Gleichheit als Idealbild vollendeter Harmonie immer präsent.<sup>2256</sup> Offensichtlich stellt der Naturzustand für Rousseau – im Gegensatz zu Locke oder selbstverständlich zu Hobbes, die ein in unterschiedlichen Ausmaßen defizitäres Bild zeichnen – also eine Situation dar, die durchaus erstrebenswert erscheint und sich nicht in aporetische Selbstwidersprüche verstrickt. Leo Strauss charakterisiert die Ausgangslage für Rousseau wie folgt:

„[D]er Mensch im Naturzustand ist glücklich, weil er völlig unabhängig ist, während er in der bürgerlichen Gesellschaft wegen seiner radikalen Abhängigkeit unglücklich ist. Man muß daher über die bürgerliche Gesellschaft wieder hinauswachsen, und zwar nicht in Richtung der höchsten Bestimmung des Menschen, sondern nach seiner frühesten Vergangenheit hin. Auf diese Weise begann der Naturzustand für Rousseau ein positiver Maßstab zu werden. Trotzdem gab er zu, daß schicksalhafte Notwendigkeit den Menschen zum Verlassen des Naturzustandes gezwungen und ihn derartig umgewandelt hätte, daß er für immer unfähig geworden sei, zu diesem gesegneten Zustand zurückzukehren. Daher nimmt Rousseaus Antwort auf die Frage nach dem guten Leben folgende Form an: das gute Leben besteht in der größten Annäherung an den Naturzustand, die auf der Ebene der Humanität möglich ist.“<sup>2257</sup>

Eine solche größtmögliche Annäherung an die Glückseligkeit des Naturmenschen innerhalb der Gesellschaft lasse sich nur erreichen, wenn die nunmehr unwirksamen Regeln der spontanen und gleichsam instinktiven Gefühlsregungen auf einer anderen, auf der Vernunft basierenden Grundlage rekonstruiert werden. Dies sei unbedingt notwendig, wenn die Menschheit nicht im völligen Chaos versinken wolle, denn auf jene Normativität lasse sich im Zusammenleben nicht verzichten. Rousseau spricht hier nicht von einer Identität zwischen Naturgesetz und Vernunftgesetz und dementsprechend auch nicht von einer Identität von natürlicher und politischer Freiheit, er spricht lediglich von derselben Funktion, die beide Gesetze gegenüber jeweils unterschiedlichen Adressaten einnehmen. Ab einer bestimmten

s'aimer sans pèché. Depuis, le pèché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour de soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment. Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence; mais il est devenu criminel et immodéré, ensuite de son pèché. » (Lettre à M. et Madame Périer sur la mort de Pascal le Père du 17.10.1651). Der Sündenfall ist hier also das maßgebliche Ereignis für die Trennung zwischen Selbstliebe und Selbstsucht. Malebranche (*Œuvres Complètes de Malebranche*, ed. Genoude–Lourdoueix, t. II, S.262) lässt dagegen eine Unterscheidung auch außerhalb der biblischen Historie zu: « *L'amour-propre* marque l'amour de nous-mêmes en tant qu'il est vicieux et corrompu. » Diese lasterhafte Verderbtheit tritt aber gerade dann ein, wenn man sich selbst in Bezug auf sich selbst und nicht in Bezug auf Gott liebt und sein höchstes Ziel ebenfalls in sich selbst sucht. Vgl. dazu, samt Zitaten: Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt 1975, S.65 ff.

2254Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.70 f.

2255Forschner, M.: *Rousseau*, a.a.O., S.69; vgl. Rousseau, J.-J.: *Discours sur l'inégalité* [1782: 120]: « Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir; C'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de loix, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix [...] »

2256Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.72.

2257Strauss, L.: *Naturrecht und Geschichte*, a.a.O., S.295.

Entwicklungsphase der Menschheit müsse das natürliche durch ein künstliches Gesetz abgelöst werden, dem *droit naturel proprement dit* folge ein *droit naturel raisonné*.<sup>2258</sup>

Die Annahme eines Schöpfergottes und eines die Beliebigkeit menschlicher Übereinkunft übersteigenden natürlichen Gesetzes gibt Rousseau gleichwohl keineswegs auf. So schreibt er noch im *Contrat social*:

„Was gut ist und der Ordnung entspricht, entstand durch die Natur der Dinge und ist unabhängig von den menschlichen Übereinkünften. Alle Gerechtigkeit kommt von Gott, er ist ihre einzige Quelle; aber wenn wir imstande wären, sie von solch hohem Ursprung zu empfangen, dann bräuchten wir weder Regierung noch Gesetze.“<sup>2259</sup>

Wie kann es Rousseau trotz dieser Überzeugung dennoch vermeiden, in die mittelalterliche Vorstellung einer „vorgegebenen Normativität“ zurückzufallen, sondern dieser stattdessen die moderne Idee „aufgegebener Normativität“ entgegenzusetzen?<sup>2260</sup> Seine Pointe besteht darin, dass der vergesellschaftete Mensch angesichts der fehlenden Unmittelbarkeit zur Natur nicht mehr imstande ist, diese universelle und vernünftige Gerechtigkeit direkt von Gott zu empfangen. Ihm fehle die Fähigkeit des *homme sauvage*, die ihm von der Natur eingeschriebenen Verhaltensregeln zu erkennen oder gar zu befolgen. Vor diesem Hintergrund wird die Wahrheit eines Naturrechts erster Ordnung zwar nicht bestritten, bei Ausklammerung der konkreten *condition humaine* jedoch „zur abstrakten Chimäre degradiert“<sup>2261</sup>, die sich als Organisationsprinzip für den entfremdeten Menschen als bedeutungslos erweist. Denn die Gesetze der Vernunft und der göttlichen Gerechtigkeit „dienen nur dem Vorteil der Bösen und schaden den Gerechten, weil nur diese sie vor aller Welt achten, ohne daß jemand sie ihnen gegenüber einhielte“<sup>2262</sup>. Die gottgewollte natürliche Ordnung werde durch die Menschen zerrüttet: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen.“<sup>2263</sup> In diesem Sinne kann folglich die Natur ausschließlich dem sozialisierten Menschen keine teleologisch orientierte Rechtsnorm vorgeben, da dieser alleine über Vernunft und die Fähigkeit zur Reflexion verfolgt, welche die dem Naturgesetz immanente Konvergenz von Sein und Sollen suspendiert. Da dem vergesellschafteten Menschen die urtümlichen Verhaltensmuster des *homme de nature* – also *amour de soi-même* und insbesondere *pitié* – fehlen, ist er den unmittelbaren Verbindlichkeiten des Naturgesetzes entrissen, soweit diese seinem freien Willen unterliegen.<sup>2264</sup> Nachdem Rousseau „die Menschen so nimmt, wie sie sind“<sup>2265</sup> und damit die unrealistischen Annahmen des rationalistischen Naturrechts für den *vergesellschafteten Menschen im Naturzustand* überwindet, verwirft er das Konzept einer erkennbaren göttlichen Schöpfungsordnung, zumindest insofern diese als normative Maßgabe für menschliche Rechte und Pflichten innerhalb eines politischen Gemeinwesens gelten könnte.<sup>2266</sup>

2258Du contrat social, éd. Dreyfus-Brisac, S.289, Manuscrit de Genève, ch. IV: « [...] naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai, mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes. »

2259Rousseau, CS II, 6 [Vom Gesetz, 2000: 53]; frz. [De la loi, 1963: 81]: « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. »

2260Die Begriffe „vorgegebene“ und „aufgegebene Normativität“ entstammen Ryffel, H.: „Menschenrechte und Demokratie“, in: Schwartländer, J. (Hg.): *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl 1981, S.83-98, hier: S.84.

2261Forschner, M.: *Rousseau*, a.a.O., S.78.

2262Rousseau, CS II, 6 [Vom Gesetz, 2000: 53]. Die in Fn. 2259 angeführte Textstelle wird wie folgt fortgesetzt [De la loi, 1963: 81]: « Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir le droit aux devoirs et ramener la justice à son objet. »

2263Rousseau, Émile I [<sup>13</sup>1998: 9], frz.: S.1: « Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère [dégénère] entre les mains de l'homme. »

2264Forschner, M.: *Rousseau*, a.a.O., S.99; Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.135. Vgl. auch oben, Kapitel 3.2.3.5.1, S.251.

2265Rousseau, CS I [2000: 11], frz. [1963: 49]: « Je veux chercher si, dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. »

2266Forschner, M.: *Rousseau*, a.a.O., S.69; Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.102. Vgl. dazu exemplarisch die Annahmen Pufendorfs über die Gültigkeit der rechten Vernunft auch im Naturzustand, was Rousseau zumindest für den vergesellschafteten Menschen ausschließt: oben, Kapitel 4.1.2.3, S.298, Fn. 2149.

Dennoch bleibt Rousseau weiterhin dem traditionellen Konzept der *Eudaimonia* verhaftet, jener Einheit von Tugend und Glück, die dem Menschen des Naturzustandes noch natürlicherweise zuteil ward, die jedoch dem vernunftbegabten und mit einem freien Willen ausgestatteten Menschen angesichts einer aller Teleologie beraubten und hinsichtlich der spezifischen *condition humaine* jeder Entelechie entleerten Natur nicht mehr als Alternative offen stand.<sup>2267</sup> Will der Mensch in Gesellschaft trotzdem ein solches harmonisches Ideal erreichen, muss er nun wie gesagt jene seinem Wesen angemessene zweite Art des Naturrechts, das *droit naturel raisonné*, rekonstruieren und innerhalb eines staatlich-gesellschaftlichen Zustandes umsetzen. Dadurch, dass die menschliche Vernunft und eine naturgesetzlich sanktionierte Ordnung nicht ineinander zusammenfallen, verbleibt ausschließlich die sittliche Freiheit als Prinzip der Legitimität und Normativität für menschliche Handlungen, Beziehungen und Institutionen.<sup>2268</sup> Diese wird mit der Beseitigung des naturrechtlichen Dogmatismus ungemein aufgewertet, da sie nicht mehr an vorgegebene oberste Normen gebunden bleibt, die absolute und überzeitliche Richtigkeit beanspruchen. Stattdessen wird sie im Wortsinne *radikal*, indem sie sich selbst zum einzigen Ursprung und zur Wurzel aller materialen Normen erhebt.<sup>2269</sup> Für Rousseau stellt diese Freiheit auch das wesentliche Gattungsmerkmal des Menschen dar:

„Auf seine Freiheit verzichten bedeutet, die menschlichen Eigenschaften, die Menschenrechte und sogar -pflichten aufzugeben. Für den, der auf alles verzichtet, ist keine Entschädigung möglich. Ein solcher Verzicht ist mit der Natur des Menschen unvereinbar, und wer alle Freiheit seines Willens nimmt, nimmt seinen Handlungen jede Sittlichkeit.“<sup>2270</sup>

In seinem 1762 erstmals erschienenen politischen Hauptwerk *Du Contract Social ou Principes du Droit Politique* stellt sich Rousseau der beschriebenen Herausforderung. Es gelte, so die zentrale Fragestellung dieser Schrift, eine Gesellschaftsform zu finden, „die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher“<sup>2271</sup>. An diesem deutlich formulierten Anspruch muss sich Rousseau messen lassen. Er überwindet damit die Lösungen von Hobbes und Locke gleichermaßen, indem er die unbedingte Autonomie des Individuums in den Vordergrund stellt, jegliche Moralität in der Freiheit begründet und das Recht in vollem Umfang aus der Idee der Freiheit heraus legitimiert.<sup>2272</sup> Während Locke einer vorgegebenen Normativität folgt und in der Freiheit als einem außerpolitischen Abwehrrecht lediglich die normative Grenze, nicht aber den normativen Grund der politischen Vereinigung sieht, wird die Freiheit bei Rousseau „zur Basis des Rechts“<sup>2273</sup>. Sie lässt sich nicht mehr, wie in traditionellen naturrechtlichen Vorstellungen, auf einen integralen Bestandteil der Moral reduzieren, sondern ist schlechthin deren unhintergebar normativer Ursprung. Das Menschsein als solches hängt nun aber an dieser Freiheit, diese ist in letzter Konsequenz unveräußerlich und ihr wird keineswegs bereits dadurch Genüge getan, dass der Übergang vom natürlichen in einen gesellschaftlichen Zustand als Akt der freien Entscheidung jedes Einzelnen interpretiert wird.<sup>2274</sup> Auch der vertragliche Verzicht auf die Freiheit, der überdies für Rousseau überhaupt nicht möglich ist, würde kein Recht

2267Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.69 f.

2268Forschner, M.: *Rousseau*, a.a.O., S.99.

2269Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.76; Ryffel, H.: „Menschenrechte und Demokratie“, a.a.O., S.84.

2270Rousseau, CS I, 4 [Von der Sklaverei, 2000: 19], frz. [De l'esclavage, 1963: 55 f.]: « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. »

2271CS I, 6 (Übers. Denhardt, 1880). In [Vom gesellschaftlichen Pakt, 2000: 26] wie folgt: „Wie läßt sich eine Form des Zusammenschlusses finden, die mit aller gemeinsamen Kraft die Person und die Güter jedes Teilhabers verteidigt und schützt, und durch die ein jeder, der sich allen anderen anschließt, dennoch nur sich selber gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor? Das ist die grundsätzliche Schwierigkeit, für die der Gesellschaftsvertrag die Lösung bietet.“ Frz. [Du pacte social, 1963: 61]: « 'Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant.' Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution. »

2272Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.78.

2273Forschner, M.: *Rousseau*, a.a.O., S.99.

2274Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.77; Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.103.

schaffen.<sup>2275</sup> Freiheit müsse als „Grundprinzip des Zusammenlebens selbst“<sup>2276</sup> verwirklicht werden, eine mit Zwangsgewalt ausgestattete politische Ordnung könne nur dann als rechtmäßig gelten, wenn sie die im *Contrat social* formulierte Hauptfrage der politischen Philosophie befriedigend zu lösen imstande sei.<sup>2277</sup> Mit dieser Forderung grenzt sich Rousseau deutlich von Hobbes ab. Dieser etabliert um der Sicherung des Friedens willen vertraglich eine Herrschaftsordnung, die jegliche Partizipation der Untertanen an der Bestimmung der durch den Staat ausgeübten Freiheitseinschränkungen ausschließt und in welcher die individuellen Willen der Unterworfenen in dem diese repräsentierenden Willen des Souveräns aufgehen.<sup>2278</sup> Doch Rousseau ficht mit dem rhetorischen Florett: „Auch in den Kerkern lebt man unbehelligt; aber reicht das aus, um sich darin wohl zu fühlen?“<sup>2279</sup>. Er will durch seinen Gesellschaftsvertrag die Freiheit institutionell verwirklichen.

#### 4.2.1.2 Institutionelle Verwirklichung der Freiheit: Gesellschaftsvertrag und *volonté générale*

Die Konzeption des Gesellschaftsvertrages ergibt sich daher auch aus dem Rousseau'schen Freiheitsverständnis. In jenem sollen schließlich genau diejenigen organisatorischen Grundsätze und Rahmenbedingungen geklärt werden, damit einerseits eine stabile und funktionsfähige politische Gemeinschaft begründet werden kann, andererseits aber jeder Einzelne nur sich selbst gehorche und damit seine Freiheit behalte. So sollen Gerechtigkeit und Nützlichkeit nicht voneinander getrennt werden,<sup>2280</sup> so dass das verwirklicht werden kann, was dem vergesellschafteten Menschen ohne eine politische Ordnung nicht möglich ist, nämlich „die Einhaltung der von der Vernunft erkannten und vom Gewissen bejahten natürlichen Gesetze [...] ohne Schaden für das gleichfalls unaufgebbare Gebot der Selbsterhaltung“<sup>2281</sup>. Diese Identität von Gerechtigkeit und Nützlichkeit entspricht der natürlichen Ungeschiedenheit von Sollen und Sein; das in der politischen Gemeinschaft zu verwirklichende Ideal soll dem Menschen in Gesellschaft ermöglichen, eine Identität zu finden, „die gleichsam ein Surrogat der verlorenen Autarkie des Naturzustandes darstellt“<sup>2282</sup>.

Nota bene: Nicht das Menschenbild des *homme sauvage* dient dem kulturalisierten Menschen als Fluchtpunkt, sondern ausschließlich das beschauliche Idyll des homöostatischen Naturzustandes. Ein solches sich selbst natürlich regulierendes Ideal kann nur als Symbiose des jeweiligen geschöpflichen Organismus mit den adäquaten Rahmenbedingungen gedacht werden. Diese Rahmenbedingungen müssen für den seiner Ursprünglichkeit entfremdeten Menschen politisch und künstlich sein, da er einem natürlichen Sanktionsmechanismus – wie etwa der instinktiven Beißhemmung oder beim Menschen eben der *pitié* – nicht mehr unterworfen ist und der natürliche Kosmos gleichermaßen seine teleologische Qualität hinsichtlich der menschlichen Selbstverwirklichung (*perfectibilité*) verloren hat. Die Eudaimonia ist für den *homme de nature* im vorgesellschaftlichen Zustand möglich, für den bereits vergesellschafteten Menschen jedoch nicht; es handle sich gleichsam um unterschiedliche Gattungen, zumindest aber um unterschiedliche Entwicklungsphasen des Menschengeschlechts, die dementsprechend auch in unterschiedlichen Umgebungen ihre Glückseligkeit erlangen müssen. Als Konsequenz dessen müsse man entweder den Weg des *homme* oder den des *citoyen* wählen, beides zugleich und damit eine „sinnvolle

2275Vgl. Rousseau, CS I, 4 [De l'esclavage, 1963: 55]: « Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous ; la folie ne fait pas droit. »

2276Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.149.

2277Brandt, R.: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart 1973, S.71.

2278Herb, K.: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*, a.a.O., S.190.

2279Rousseau, CS I, 4 [Von der Sklaverei, 2000: 18]; frz. [De l'esclavage, 1963: 55]: « On vit tranquille aussi dans les cachots : en est-ce assez pour s'y trouver bien? »

2280CS I [1963: 49]: « Je tâcherai d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées. »

2281Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.102.

2282Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.86.



Vermittlung zwischen individueller Privatheit und politischer Gemeinschaft<sup>2283</sup> sei schlechthin unmöglich.<sup>2284</sup> Dieser Versuch bedinge vielmehr das Chaos und die Zerrissenheit des Gesellschaftsmenschen, die Rousseau im *Contrat social* gerade überwinden will. Somit sei nicht die Orientierung am *homme sauvage* selbst, sondern im Gegenteil die vollständige Denaturierung des Menschen notwendig, um sich dem Modell des vollendeten ertümlichen Glückszustandes auch in einem gesellschaftlichen Umfeld annähern zu können: „Je mehr diese natürlichen Kräfte tot und vergangen sind, desto größer und dauerhafter sind die erworbenen, und um so haltbarer und vollkommener ist daher die Gemeinschaftseinrichtung“<sup>2285</sup>. Fetscher qualifiziert dies als „eine[n] der wesentlichsten Gedanken“<sup>2286</sup> der politischen Philosophie des Jean-Jacques Rousseau: Nur dann, wenn durch Erziehung und Sitte der depravierte Naturmensch erfolgreich in einen *citoyen* transformiert werden kann, ist eine freie und stabile republikanische Staatsordnung möglich. Erst dann können die durch den legislativen politischen Akt entwickelten Gesetze tatsächlich ihre Funktion als geschichtlich notwendig gewordener künstlicher Ersatz für die dem Naturzustand immanente Kraft mächtiger und natürlicher Verhaltensgesetze erfüllen, um ein harmonisches Ideal zu gewährleisten.<sup>2287</sup>

„Wer innerhalb der bürgerlichen Ordnung seine natürliche Ursprünglichkeit bewahren will, der weiß nicht, was er will. Im Widerspruch mit sich selbst, zwischen seinen Neigungen und Pflichten schwankend, wird er weder Mensch noch Bürger sein. Er ist weder sich noch anderen nützlich. Er wird ein Mensch von heute sein, ein Franzose, ein Engländer, ein Spießbürger: ein Nichts.“<sup>2288</sup>

Insofern geht es Rousseau weniger um die berühmte Aufhebung der Ketten, mit welcher er seinen *Contrat social* provokant eröffnet, sondern vielmehr um deren Legitimierung.<sup>2289</sup> Die Freiheit, die durch den Gesellschaftsvertrag gesichert und durch welche der Staat über seine Rolle als „Ordnungsinstrument für die Freiheit“ hinausgehen und zur „Ordnung der Freiheit selbst“<sup>2290</sup> werden soll, ist nur zu verstehen als die Freiheit der exakten Definition Rousseaus. Nur diese Freiheit kann und will der *Contrat social* garantieren und ermöglichen, und diese Freiheit ist definitionsgemäß notwendigerweise eine begrenzte Freiheit. Dies gelte auch für den Naturzustand, in welchem die Freiheit durch die natürlichen Gesetze eingeschränkt werde; in der Gesellschaft müsse diese Aufgabe durch die bürgerlichen Gesetze übernommen werden:

„[D]ans la liberté commune, nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, & la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction; car, comme qu'on s'y prenne, tout gêne dans l'exécution d'une volonté désordonnée. Il n'y a donc point de liberté sans Loix, ni où quelqu'un est au-dessus des Loix: dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous.“<sup>2291</sup>

2283Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.84.

2284Dies kann – im Gegensatz beispielsweise zu Machiavelli oder den klassischen Fürstenspiegeln, die noch die Möglichkeit der freien Entscheidung über ein Leben als Herrscher oder eines als Christ unterstellten – bei Rousseau nie als Beschluss über sich selbst, sondern immer nur als Entscheidung über die Erziehung eines anderen gedacht werden. Eine solche Kaspar-Hauser-Figur ist sozusagen noch dem Naturzustand verhaftet, durch den Eintritt in die Gesellschaft noch nicht korruptiert beziehungsweise transformiert, gleichsam ein unbeschriebenes Blatt. Notwendigerweise bestehen zwei einander ausschließende Formen der Erziehung: „l'une publique & commune, l'autre particulière & domestique“ (Émile I). [13:1998: 13]: „Von diesen notwendig einander entgegengesetzten Dingen kommen zwei Erziehungsformen: eine öffentliche und allgemeine und eine private und häusliche.“

2285Rousseau, CS II, 7 [Der Gesetzgeber, 2000: 59]; frz. [Du législateur, 1963: 85]: « Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite ».

2286Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.58.

2287Forschner, M.: *Rousseau*, a.a.O., S.72.

2288Émile I [13:1998: 13], frz.: « Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne soit ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants & ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen ; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien. »

2289Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.102 f. Die Belegstelle aus dem *Contrat social* lautet vollständig, CS I, 1 [Sujet de ce premier livre, 1963: 50]: « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question. » Es ist insofern durchaus nicht zutreffend, wenn Herb, K.: *Bürgerliche Freiheit*, a.a.O., S.52, schreibt, der „ursprüngliche Zweck der Staatsgründung“ sei „die rechtliche Sicherung der Unabhängigkeit der Bürger“.

2290Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.78.

2291Rousseau, J.-J.: Huitième lettre de la Montagne, in: *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*, t. 6, S.340.

Es handelt sich also eindeutig nicht um die Freiheit eines Thomas Hobbes, durch welche der Mensch insbesondere dann als frei zu begreifen ist, wenn er andere unterwerfen und durch eine Einschränkung von deren Freiheit seine eigenen Handlungsmöglichkeiten vergrößern kann.<sup>2292</sup> Ebenso wenig kann man sie mit der Freiheit eines John Locke identifizieren, die nur aus dem Kontext einer ontologisch vorgegebenen normativen Ordnung heraus gedacht werden kann. Sie widerspricht zudem der Freiheit der antiken griechischen Philosophie insofern, als der Begriff der Freiheit nicht logisch die Unfreiheit anderer impliziert, sondern immer gemeinsam mit der Idee der Gleichheit auftritt. Denn wenn die Freiheit radikalisiert und nicht mehr nur als eine menschliche Qualität neben anderen, sondern als sein spezifisches normatives Wesen verstanden wird, muss sie notwendigerweise auch allen Menschen in gleicher Weise zugestanden werden. Hinsichtlich ihrer sittlichen Freiheit sind schließlich alle Menschen gleich. Damit stehen Freiheit und Gleichheit nicht mehr nur als adjunktiv verbundene Ideen nebeneinander, sondern erhalten erst miteinander und jeweils durch die andere Idee ihren Sinn. Es bedarf somit keiner teleologischen Naturordnung mehr, um die beiden Konzepte gemeinsam zu denken: „Die Menschen sind gleich, insofern sie frei sind; und sie sind frei, insofern sie gleich sind. Sie sind nicht frei *und* gleich, sondern frei *als* Gleiche und gleich *als* Freie. Die in der Freiheit begründete Gleichheit ist daher keine 'äußere' Einschränkung, sondern ein 'inneres' Sinnmoment der Freiheit selbst.“<sup>2293</sup>

Vor diesem Hintergrund kann der Mensch nur frei sein, wenn er Gesetzen gehorcht, die er sich erstens selbst gegeben hat, die zweitens für ihn gleichermaßen wie für alle anderen gelten, und in denen sich drittens die bewusste Anerkennung der gleichen Freiheit dieser anderen widerspiegelt. Somit ist der Mensch, das gilt es herauszustellen, als Despot ebenso unfrei wie als Untertan.<sup>2294</sup> Diese politische Freiheit des vergesellschafteten Menschen reduziert sich nicht auf bestimmte inhaltliche Rechtspositionen und geschichtlich konkretisierte materiale Freiheiten, sondern liegt diesen als formales Prinzip und kritisches Korrektiv, eben als Freiheit im Singular, zugrunde.<sup>2295</sup> Damit ist die Staatsgewalt nicht mehr bloß partiell an die Einhaltung einzeln definierter Rechte gebunden, sondern auf eine prinzipielle Ebene, also auf die Dimension des menschlichen Gewissens verlegt.<sup>2296</sup> Jedes Gesetz muss sich daran messen lassen, ob es der Verwirklichung der unaufhebbaren sittlichen Freiheit innerhalb einer politischen Gemeinschaft und damit einem apriorischen Gerechtigkeitsprinzip entspricht; jeder Rechtspositivismus wird dadurch in der Theorie aufgehoben. Damit ist der Formalismus bei Rousseau nicht nur gegen die Locke'sche Konzeption konkreter zu schützender Freiheiten gerichtet, sondern widerspricht ebenfalls dem Formalismus eines Thomas Hobbes, in welchem alle materialen Normen voluntaristisch aufgehoben werden. Zwar verzichtet auch Rousseau auf die Benennung solcher konkreten Ausprägungen der sittlichen Freiheit, bindet damit aber gerade im Gegensatz zu Hobbes alles positive Recht an den inneren Sinn dieses Prinzips. Nicht die *auctoritas* des Souveräns ist maßgeblich für die Gültigkeit eines Gesetzes, sondern dessen Übereinstimmung mit dieser zugrunde liegenden Verbindlichkeit. Damit transferiert Rousseau den Hobbes'schen Souveränitätsbegriff auch nicht einfach vom absoluten Monarchen auf das Volk,<sup>2297</sup> sondern reichert diesen zugleich mit der Verpflichtung auf die höchste und unverfügbare Norm der politischen Freiheit an.<sup>2298</sup>

So redet Rousseau auch keineswegs der Erzeugung von Legitimität qua positiver Rechtsetzung das Wort, wenn er schreibt: „Jedes vom Volk nicht persönlich ratifizierte Gesetz ist nichtig; es ist kein Gesetz.“ Denn der Schlüssel zum Verständnis dieser Aussage findet sich in demselben Kapitel des *Contrat social*: „Die Souveränität kann nicht vertreten werden, und zwar aus demselben Grund, aus dem heraus sie nicht entäußert werden kann; sie besteht ihrem Wesen nach im allgemeinen Willen, und der Wille vertritt sich

2292Brandt, R.: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, a.a.O., S.73.

2293Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.79. Vgl. auch: Ryffel, H.: „Menschenrechte und Demokratie“, a.a.O., S.91.

2294Brandt, R.: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, a.a.O., S.73. Genau in diesem Sinne ist der zweite Satz aus CS I, 1 [Inhalt dieses ersten Buches, 2000: 12] zu verstehen: „Wer vermeint, der Herr über andere zu sein, ist mehr noch ein Sklave als jene“, vgl. Fn. 2289.

2295Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.78 f.

2296Vossler, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*, a.a.O., S.286.

2297So aber Kägi, W.: „Rechtsstaat und Demokratie“, in: Imboden, M. (Hg.): *Demokratie und Rechtsstaat*, Zürich 1953, S.110.

2298Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.81 f.

nun einmal nicht: Er ist der allgemeine Wille oder er ist etwas anderes; es gibt da kein Dazwischen.“<sup>2299</sup> Für Rousseau wird Legitimität nicht durch den Akt der positiven Ratifizierung durch das Volk an sich erzeugt, sondern vielmehr durch den Prozess, in welchem das Volk das Gesetz hervorbringt und dementsprechend auch bestätigt. Allein der Gemeinwille der Bürgerschaft kann Legitimität erzeugen. Dass die Gesetzgebung über den Mechanismus der *volonté générale* bei Rousseau immer diese Übereinstimmung mit der politischen Freiheit impliziert und damit auch nie irren kann, soll im Folgenden ausgeführt werden.

Um die Volkssouveränität und damit gleichbedeutend die sittliche Freiheit des Gesellschaftsmenschen institutionell verwirklichen zu können, führt Rousseau die *volonté générale* als formales Legitimitäts- und Gerechtigkeitsprinzip der Gesetzgebung ein; dieser Gemeinwille stellt als Wille der als ontologisches Ganzes betrachteten Bürgerschaft ohne jeden Zweifel den zentralen Begriff seiner politischen Philosophie dar. Wenn die unbedingte Autonomie des Individuums innerhalb eines Gemeinwesens verwirklicht werden soll, bedeutet das, dass alle verabschiedeten Gesetze allgemein zustimmungsfähig sind, also dem Gemeinwillen entspringen. Dieser muss somit als ein apriorisches normatives Prinzip verstanden werden; ein Gesetz ist genau dann legitim, wenn es der *volonté générale* entspricht.<sup>2300</sup> Diese beschreibt damit prinzipiell zunächst ein Sollen und kein Sein, ist insofern auch deutlich von der *volonté de tous* zu unterscheiden, die ein bloßes Aggregat der empirischen, am jeweiligen Privatinteresse orientierten partikularen Willensäußerungen darstellt.<sup>2301</sup> Rousseau schreibt dazu:

„Es gibt oft einen großen Unterschied zwischen dem Willen aller und dem allgemeinen Willen; dieser achtet nur auf das gemeinsame Interesse, der Wille aller dagegen auf das private Interesse, ja er ist nur eine Summe individueller Wünsche.“<sup>2302</sup>

Wenn Rousseau hier vom Willen einer Republik spricht, lässt sich bereits das Anwendungsgebiet seiner politischen Philosophie erkennen. Er orientiert sich grundsätzlich an den kleinen kantonalen Gemeinwesen seiner Heimat, in welchen er eine Verbundenheit mit der jeweiligen Gemeinschaft und eine funktionierende *Face-to-face*-Kontrolle zumindest *grosso modo* annehmen kann; er entwickelt keine politische Theorie für großräumige Nationalstaaten, was seine kurzschlüssige Indienstnahme für die Französische Revolution, geschweige denn für die totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts problematisch erscheinen lässt. Damit unterscheidet sich Rousseau auch von seinem Zeitgenossen Denis Diderot (1713-1784), der in seinem Beitrag für die *Encyclopédie* den allgemeinen Willen noch auf der Ebene der menschlichen Gattung lokalisiert und dementsprechend durch dessen Kenntnis ganz allgemein bestimmen zu können glaubt, „was der Mensch von einem Wesen seinesgleichen fordern darf und was dieses Wesen seinerseits von ihm fordern kann“<sup>2303</sup>. Dieser Auffassung zufolge dürfe der Gemeinwille der Menschheit nicht in einzelne staatliche Teilwillen aufgeteilt werden, sondern sei zu einem bestimmten Entwicklungszeitpunkt der Gattung immer für alle Angehörige identisch. Als solcher diene er als Modell und Orientierung für die Gesetzgebung der einzelnen Staaten, die damit unterschiedliche Verfassungen besitzen können, mit diesen den Gemeinwillen aber eben nur in höherem oder niedrigerem Maße abbilden.<sup>2304</sup> Rousseau wendet die *volonté générale* dagegen ausschließlich auf der Ebene der jeweiligen Bürgerschaften an. Er bestreitet also die Möglichkeit einer allen vergesellschafteten Menschen gemeinsamen inneren Stimme, die, bezogen auf die Evolution der Gattung Mensch, im Naturzustand noch vorhanden war, und nimmt daher die Existenz unterschiedlicher Verfassungen der politischen Gemeinwesen an, die der *volonté générale* ihrer jeweiligen

2299Rousseau, CS III, 15 [Abgeordnete und Volksvertreter, 2000: 129]; frz. [Des députés ou représentants, 1963: 140]: « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. [...] Toute loi que la peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. »

2300Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.80; Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.118, 126.

2301Vossler, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*, a.a.O., S.244.

2302Rousseau, CS II, 3 [Ob der allgemeine Wille irren kann, 2000: 43]; frz. [Si la volonté générale peut errer, 1963: 73]: « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières. »

2303Diderot, D.: „Naturrecht“, in: ders.: *Philosophische Schriften, Bd. 1*, Berlin 1961, S.381 f. Der originale Wortlaut des Enzyklopädie-Artikels: *Droit Naturel (Morale)*, ix: « la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui ».

2304Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.175.

Bürgerschaft dennoch exakt entsprechen können.<sup>2305</sup> Ein Gemeinwille des gesamten menschlichen Geschlechts sei bestenfalls als philosophische Idee zu denken und entbehre so jeder praktischen Relevanz, da er im gesetzgebenden Akt durch die auf ihre Primärgruppe bezogenen Individuen niemals als Wille der ganzen Menschheit hervorgebracht werden könne.<sup>2306</sup> Für Rousseau steht allerdings, wie noch gezeigt werden soll, gerade dieser praktische Bezug der *volonté générale* im Vordergrund.

In der als *Genfer Manuskript* bekannten Erstfassung des *Contrat social* von 1756 schreibt Rousseau deutlicher als in seiner endgültig veröffentlichten Version, dass alleine dieser Gemeinwille „die Kräfte eines Staates entsprechend dem Zweck seiner Institution, nämlich dem Gemeinwohl, dirigieren“<sup>2307</sup> könne. Der normative Charakter der *volonté générale*, der sie als postulierten Willen der Gemeinschaft von der empirischen *volonté de tous* abgrenzt und sie als einzige legitime Willensäußerung des politischen Gemeinwesens qualifiziert, kommt prägnant in folgender Formulierung zum Ausdruck:

„Da nämlich der Wille immer auf das Wohl des Wollenden ausgeht, und der Partikularwille das Privatwohl zum Ziel hat, wie der Gemeinwille das Gemeinwohl, so folgt hieraus, dass der letztere allein der Beweggrund eines Sozialkörpers ist oder sein soll.“<sup>2308</sup>

Die politische Freiheit der *citoyens* – und damit die Verwirklichung des gesellschaftlichen Äquivalentes zu der durch die Natur vorgegebenen Entelechie, welche den nicht mit Vernunft ausgestatteten Lebewesen und somit auch dem prärationalen *homme sauvage* unmittelbar möglich ist und war – kann nur unter der Herrschaft eines Gesetzes realisiert werden, das der *volonté générale* der jeweiligen Bürgerschaft entspricht.<sup>2309</sup> Der Akt der Gesetzgebung als Ausdruck der Souveränität muss dabei durch die *citoyens* selbst ausgeübt werden, eine Übertragung der Herrschaftsgewalt an Repräsentanten kann und darf es nicht geben. Die Forderung, dass Herkunft (*origine*) und Ausübung (*exercice*) der Souveränität, die gleichwohl nicht mit der Administration oder Verwaltung zu verwechseln sind,<sup>2310</sup> gleichermaßen beim Volk verbleiben, ist erstmals bei Rousseau aufgestellt worden<sup>2311</sup> und löst die infolge der nominalistischen Revolution aufgeworfene Problemstellung zumindest in der Theorie.<sup>2312</sup> Das autonome Individuum wird inthronisiert und vermag die Souveränität, jedenfalls in der Rousseau'schen Logik, auch auszuüben, steigt nicht, wie noch bei Hobbes, unmittelbar nach seiner Krönung wieder vom Thron herab.

Offenkundig müssen nun allerdings tragfähige Antworten für folgende Fragen gefunden werden: Wie kann jene *volonté générale*, die *per definitionem* immer auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, innerhalb einer politischen Gemeinschaft gefunden und verwirklicht werden? Und wie lässt es sich vor allem rechtfertigen,

2305Vgl. dazu: Rousseau, Manuscrit de Genève, liv. I, ch. II [1896: 246 f.].

2306Manuscrit de Genève, liv. I, ch. II. [1896: 252 f., hier: 253]: « Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites, qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne. »

2307Manuscrit de Genève, liv. I, ch. IV [1896: 260]: « Or, comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai mobile du corps social », Übersetzung weitgehend wie Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.127.

2308Manuscrit de Genève, liv. I, ch. IV [1896: 260]: « Or, comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai mobile du corps social », Übersetzung weitgehend wie Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.127.

2309Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.127.

2310Fetscher, I.: „Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution“, in: *Pipers Handbuch 3*, a.a.O., S.486: „Zwischen gesetzgebender Gemeinschaft und ausführender Regierung kennt Rousseau sehr wohl eine Gewaltenteilung. Es kann nur schaden, wenn die Gesetzgeber auch regieren wollen [...], weil dann der Wille auf Partikularitäten gelenkt wird, was der Orientierung des Gemeinwillens abträglich ist. Aus der ungerechten Beanspruchung der Gesetzgebung durch die Regierung resultiert aber Tyrannis.“

2311Derathé, R.: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950, S.48 f. Die Begriffe *origine* und *exercice* sind dort entnommen.

2312Sh. oben, Kapitel 4.1.2.1, S.290. Dort lautet die Formulierung wie folgt: „Es stellte sich fortan die Herausforderung, zweierlei Neuerungen gleichzeitig zu denken: das autonome Individuum als Legitimationsgrund des Staates einerseits, die Verwirklichung der ursprünglichen Freiheit im Staat und damit auch eine Bestimmung der Grenze dieser Freiheit andererseits.“

dass die tatsächlichen Willensäußerungen der Individuen, die doch den Legitimationsgrund des Staates darstellen, vernachlässigt werden können und der *volonté générale* der Vorrang einzuräumen ist?

In der Theorie besteht die Tätigkeit der *citoyens* als geistig-sittlichen Wesen in der Gesetzgebung. Deren Wille, das heißt genauer: die im legislativen Akt hervorgebrachte Summe ihrer Einzelwillen, entspricht idealiter dem Gemeinwillen.<sup>2313</sup> Dies ist auf den ersten Blick sehr plausibel: Da sich der Gemeinwille auf die Selbsterhaltung und das Wohl eines politischen Gemeinwesens richtet, kann er auch nur innerhalb dieser Gemeinschaft gefunden werden. Diese stellt allerdings lediglich eine metaphysische Instanz dar, ein *être moral et collectif*, und ist somit zu einer unmittelbaren Willensäußerung nicht fähig. Dementsprechend kann der allgemeine Wille der Gemeinschaft konkret nur vermittelt durch die Individuen hervorgebracht werden, die diese Gemeinschaft erst konstituieren. Zugänglich gemacht wird die *volonté générale* also durch die aktive Beteiligung aller *citoyens* am Prozess der Gesetzgebung.<sup>2314</sup> Dabei ist festzuhalten, dass dieser ideale Rechtswille nur faktisch auf diese Realisation im Rahmen von Plebisziten verwiesen ist, in seiner idealen vernunftrechtlichen Geltung aber als unabhängig von dieser konkreten positiven Umsetzung zu verstehen ist.<sup>2315</sup> Diese Verschränkung der Argumentationsebenen sowie deren identitäre Auflösung wird letztlich den Rousseau'schen Freiheitsbegriff, soviel sei vorweggenommen, auf eine Probe stellen, welcher dieser nicht standzuhalten vermag.

Wenn nun der Ausdruck des Gemeinwillens durch die dynamische Interaktion aller Mitglieder eines Gemeinwesens erfolgen muss, impliziert dies allerdings für Rousseau, dass sich innerhalb des Staates keine partiellen Gruppen oder Parteien bilden dürfen.<sup>2316</sup> Die *volonté générale* könne sich immer als Differenzsumme der Willensmeinungen der einzelnen *citoyens* artikulieren, sobald sich aber unterstaatliche Vereinigungen bilden, gehen die Einzelwillen der Mitglieder im Einzelwillen der Partei auf. In diesem Falle entspräche die Anzahl der Stimmberechtigten nicht mehr der Anzahl der Bürger, sondern jener der Vereinigungen; die Differenzen der Partikularwillen würden zahlenmäßig abnehmen, führten mithin zu einem weniger allgemeinen Ergebnis und entfernten sich somit zunehmend vom Gemeinwillen.<sup>2317</sup>

Rousseau ist, wie bereits erwähnt wurde, nicht naiv genug zu glauben, die *volonté générale* würde zwangsläufig mit der *volonté de tous* übereinstimmen. Dies wäre schließlich gleichbedeutend damit, dass die Mitglieder einer tatsächlichen politischen Gemeinschaft ausschließlich idealtypische *citoyens* wären und keinerlei Züge des *bourgeois* in sich trügen.<sup>2318</sup> Denn um den auf die optimale Verwirklichung des Gemeinwohls gerichteten Gemeinwillen hervorbringen zu können, seien tugendhafte Bürger notwendig, die sich in ihrer Entscheidungsfindung nicht von ihren Privatinteressen oder von den Partikularinteressen einer unterstaatlichen Vereinigung leiten lassen. Wenn nicht zumindest die Mehrheit der Bürger, geleitet von *vertu* oder Patriotismus, einen dem Gemeinwillen entsprechenden Partikularwillen entwickeln könnte, sei nach Rousseau die Republik verloren.<sup>2319</sup> Es lässt sich also durchaus eine auf die realtypischen Ausprägungen von politischen Gemeinwesen gerichtete Einschränkung des Modells feststellen: Auch wenn die gleiche Freiheit aller Bürger das innere normative Prinzip jedes Gesetzes darstellt, so kann diese doch nicht überall – in Abhängigkeit von der Erkennbarkeit des allgemeinen Willens oder dem Grade des Verfalls der Republik – gleichermaßen explizit zum Ausdruck kommen.<sup>2320</sup> Gleichwohl akzeptiert Rousseau aber nicht – wie später etwa Kant in seiner Lehre der in der realen Welt der *respublicae*

2313Fetscher, I.: „Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution“, a.a.O., S.485.

2314Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.127 f.

2315Herb, K.: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*, a.a.O., S.201.

2316Chapman, J. W.: *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, New York 1956, S.78 ff.; Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.129 f.

2317Rousseau, CS II, 3 [Si la volonté générale peut errer, 1963: 73 f.]: « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, et la délibération seroit toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'Etat : on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votant que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin, quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique ; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. »

2318Vgl. oben, S.319, Fn. 2288.

2319Fetscher, I.: „Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution“, a.a.O., S.486.

2320Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.82.

*phaenomena* nur vorläufig repräsentierbaren *respublica noumenon* – die Tatsache, dass dieser unbedingte Anspruch mit den bloß endlichen menschlichen Fähigkeiten nur als Orientierungsmaßstab dienen, niemals jedoch identitär erfüllt werden könne. Er hält die *volonté générale* für tatsächlich existent, ihre Erkenntnis auf Erden sei damit ein anspruchsvolles, dennoch aber realistisches Ziel. Dafür muss die politische Gemeinschaft aber als ontologische Instanz anerkannt werden, die einen eigenen Willen entwickeln kann; als Grundlage dafür fordert Rousseau eine vollständige und streng wechselseitige *aliénation totale* aller Individuen zugunsten des Gemeinwesens.<sup>2321</sup> Der individuelle Freiheitsbegriff geht damit in einer kollektiven Freiheit auf, so dass jeder Einzelne seine innerstaatliche Freiheit nur als Mitglied des Gemeinwesens, aufgrund seiner Rolle als *Bürger*, erhalten und leben kann. Andernfalls würde der Naturzustand zwangsläufig fortbestehen – und Rousseau meint damit selbstverständlich nicht das harmonische Glück des *homme da nature*, sondern im Gegenteil jenen *mismatch*, in welchem sich der vergesellschaftete Mensch wiederfinde, wenn er zu leben versuche wie der urtümliche, vorrationale und beinahe einer anderen Gattung angehörige Naturmensch.<sup>2322</sup> Die kollektive Freiheit des Jean-Jacques Rousseau sollte aber nicht nur als positive Freiheit im Sinne der Teilhabe an einer staatlichen Gesetzgebung verstanden werden. Sie kann darüber hinausgehend aufgrund ihrer logischen Konstruktion Auffassungen, die von dem mit der *volonté générale* identifizierten Willen der Gemeinschaft abweichen, nicht als pluralistischen Ausdruck individueller Freiheit akzeptieren, sondern muss diese vielmehr im Namen der Freiheit selbst in vollem Umfang zurückweisen. Schließlich soll der *citoyen* in Fragen der Gesetzgebung nicht wie etwa der *bourgeois* seine partikularen Interessen vorbringen, sondern sein Urteil darüber äußern, was wohl im Interesse der Gesamtheit liegen könnte:

„Der beständige Wille aller Mitglieder des Staates ist der allgemeine Wille; durch ihn ist man Bürger und frei. Wenn man in der Volksversammlung ein Gesetz vorschlägt, fragt man nicht so sehr, ob die Bürger den Vorschlag annehmen oder zurückweisen, sondern ob dieser mit dem allgemeinen Willen des Volkes übereinstimmt oder nicht. Ein jeder spricht mit seiner Wahlstimme seine Meinung aus, und die Stimmenzählung ergibt die Erklärung des allgemeinen Willens. Wenn also die Meinung siegt, die der meinen widerspricht, beweist das nur, daß ich mich geirrt habe, und daß der allgemeine Wille anderes will, als ich angenommen hatte. Wenn mein Sonderwille gesiegt hätte, hätte ich gegen meinen eigenen Willen gehandelt und wäre somit nicht frei gewesen.“<sup>2323</sup>

2321Herb, K.: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*, a.a.O., S.190; Mayer-Tasch, P. C.: *Hobbes und Rousseau*, a.a.O., S.90 f.

2322Rousseau, CS I, 6 [Du pacte social, 1963: 61 f.]: « Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule : savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer : car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous ; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : 'Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout.' »

2323CS IV, 2 [Vom Wahlrecht, 2000: 144 f.], frz. [Des Suffrages, 1963: 152 f.]: « Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale : c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur : chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus ; et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étois trompé, et que ce que j'estimois être la volonté générale ne l'étoit pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avois voulu ; c'est alors que je n'aurais pas été libre. »

Vgl. auch CS I, 7 [Du souverain, 1963: 64]: « En effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen ; son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue, et naturellement indépendante, peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement ne sera onéreux pour lui ; et regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison, parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine

Es versteht sich dabei von selbst, dass dem Mehrheitswillen bei Rousseau nicht alleine dadurch eine höhere Rechtswahrheit zukommt, dass er die höchste Zahl der Stimmberechtigten unter sich vereint. Der mehrheitliche Beschluss einer Bürgerschaft über die zu verabschiedenden Gesetze vermag dadurch die politische Freiheit nur dann zu ermöglichen, wenn er mit der Idee der *volonté générale* übereinstimmt. Aus dem vorher Gesagten über den Verfall der Tugend ergibt sich, dass der Wille der Mehrheit konsequenterweise nur dann als Indikator für den eigentlichen Gemeinwillen dienen kann, wenn die Stimmenmehrheit noch alle charakteristischen Kennzeichen des allgemeinen Willens besitzt. Sind diese dagegen im Schwinden begriffen, so „gibt es keine Freiheit mehr, welcher Partei man sich auch zuwenden mag“<sup>2324</sup>. Für ein einziges Gesetz gelte die inhaltliche Ausgestaltung über das Prinzip der kleinen Abweichungen aber nicht, dieses verlange seiner Natur nach eine einstimmige Genehmigung. Es handelt sich dabei um den Gesellschaftsvertrag, der dieses „normative Prinzip der Gesetzlichkeit sozusagen selbst zum Gegenstand hat“<sup>2325</sup>. Erst durch diesen Akt werde der Weg vom Chaos des vergesellschafteten Menschen, des *bourgeois*, der nach den für den *homme de nature* gestalteten Regeln zu leben versucht, in die Ordnung des mit politischer Freiheit ausgestatteten *citoyen* bereitet:

„Die Bestimmungen dieses Vertrages sind durch die Natur des Aktes solchermassen vorgegeben, daß die geringfügigste Veränderung sie null und nichtig machen würde; obwohl sie vielleicht niemals in Worten ausgesprochen wurden, sind sie stets die gleichen, stets stillschweigend gültig und anerkannt, bis, falls der gesellschaftliche Pakt verletzt wird, ein jeder wieder in seine ursprünglichen Rechte zurückkehrt und erneut seine natürliche Freiheit an sich nimmt, wobei er die vertragsbedingte bürgerliche Freiheit verliert, zu deren Gunsten er auf seine frühere verzichtet hatte.“<sup>2326</sup>

Die staatsbürgerliche Vereinigung stellt für Rousseau die einzige Möglichkeit dar, die Freiheit unter Gesetzen und den Schutz vor der Bevormundung durch einen partikularen Sonderwillen zu verwirklichen, sei insofern „der freiwilligste Vorgang auf Erden“<sup>2327</sup>. Mit diesem Schritt erklärt der Mensch allerdings auch gleichzeitig die Bereitschaft zur Veränderung seiner Natur, gibt explizit oder durch konkludentes Handeln die Willenserklärung ab, sich mit anderen Individuen zu einer Gesellschaft vereinigen zu wollen, in welcher er zu einem tugendhaften Bürger erzogen werden und gemäß den Maßstäben eines solchen politischen Menschen sein Glück finden kann. Das setzt allerdings voraus, dass sich der Einzelne vorbehaltlos der Gesamtheit überantwortet und mit allen seinen Rechten in selbiger aufzugehen bereit ist. Den Kerngedanken des Gesellschaftsvertrages fasst Rousseau folgendermaßen zusammen:

„Jeder von uns stellt gemeinsam seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtlinie des allgemeinen Willens; und wir nehmen in die Gemeinschaft jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.“<sup>2328</sup>

Damit wird letztlich auch die Frage beantwortet, wie mehrere Individuen einen gemeinsamen Willen hervorbringen können. Durch die einstimmige Vereinigung im Rahmen des Gesellschaftsvertrages erzeugen sie den politischen Körper als „ein sittliches Wesen, welches einen Willen hat. Und dieser Gemeinwille, welcher stets die Erhaltung und das Wohlsein des Ganzen und eines jeden Teils zum Zwecke

du corps politique. »

2324CS IV, 2 [Vom Wahlrecht, 2000: 145], frz. [Des Suffrages, 1963: 153]: « Ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité ; quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté. »

2325Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.82. Vgl. auch: Rousseau, CS IV, 2 [Des Suffrages, 1963: 152]: « Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime ; c'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. »

2326CS I, 6 [Vom gesellschaftlichen Pakt, 2000: 26], frz. [Du pacte social, 1963: 61]: « Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. »

2327CS IV, 2 [Vom Wahlrecht, 2000: 144], frz. [Des Suffrages, 1963: 152]: « c'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ».

2328CS I, 6 [Vom gesellschaftlichen Pakt, 2000: 27], frz. [Du pacte social, 1963: 62]: « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout. »

hat und welcher die Quelle der Gesetze ist, ist für alle Glieder des Staates, was sie und ihn betrifft, die Richtschnur des Rechts und des Unrechts“<sup>2329</sup>. Bereits in seinem *Discours sur l'économie politique* von 1755, der zunächst in der *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert erschienen war, konzipiert Rousseau seine *volonté générale*, die er schließlich im *Contrat social* auch in ihren wesentlichen Zügen beibehalten sollte. Er trennt sie scharf von den empirischen Einzelwillen und nimmt insofern auch das Problem der Willensbildung nicht in den Blick. Dies versucht er in seiner Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag gleichwohl aufzuheben, aber auch dort wird deutlich, dass der allgemeine Wille in einer doppelten Bedeutung prinzipiell mit der allgemeinen Vernunft einer Bürgerschaft identifiziert wird.<sup>2330</sup> Zumindest mit einer voluntaristischen Vorstellung im Sinne des römischen Rechtssatzes *quod principi placuit, legis habet vigorem*<sup>2331</sup> hat Rousseaus *volonté générale* nicht mehr viel gemein.

#### 4.2.1.3 Wird die Freiheit im Staat überhaupt gesichert?

Offensichtlich ist die Aufgabe des eigenen Selbst die notwendige Voraussetzung für die vollständige Verwirklichung des Glücks innerhalb der politischen Gemeinschaft. Aus einer modernen Perspektive lässt sich damit kaum seriös für Rousseau als einen „Propheten der Demokratie“<sup>2332</sup> oder einen Vordenker der liberalen Idee argumentieren. Um den freiheitlichen Charakter seiner politischen Philosophie zu retten, ist durch seine Interpreten bisweilen versucht worden, die eingeforderte *aliénation totale* als rein juristischen Akt zu verstehen, in welchem sich der Einzelne zwar dem Rechtssicherungswillen der Gemeinschaft unterstelle, ohne jedoch gleichzeitig sein Dasein als sittliches Subjekt der Allgemeinheit zu übereignen.<sup>2333</sup> Allerdings strebt Rousseau gerade ein politisches Ideal an, dem die Symbiose zwischen Naturzustand und Naturmensch als Modell dient, in welchem Recht und Moral also nicht auseinanderfallen. In diesem Sinne scheint diese Verteidigungsstrategie nicht sonderlich stabil zu sein. Ebenso lässt sich der Einwand zugunsten einer liberalen Deutung, dass sich der Gemeinwille aus der Summe der Unterschiede der jeweiligen Einzelwillen ergebe und damit keine vollständige Auflösung der Individuen in der Gemeinschaft angestrebt sein könne, insofern verwerfen, als sich dies eher als Zugeständnis Rousseaus an die faktischen Realitäten denn als theoretischer Kern verstehen lässt.<sup>2334</sup> Zwar dürften die realen Bürger nie dem Idealbild eines *citoyen* entsprechen, der im sittlichen Akt der Gesetzgebung jedes Einzelinteresse zugunsten des Gemeinwohls zurückstellt. Deswegen gibt Rousseau seinen Entwurf aber nicht auf, vielmehr müsse die Entwicklungsstufe des *citoyen* erstrebt und der Einzelne auf dieses Modell hin erzogen werden. Denn erst wenn jeder Bürger sich selbst und seinen Mitbürgern Gesetze gibt, denen er sich freiwillig unterwerfen kann, könnten Tugend und Glück in jenem gesellschaftlichen Äquivalent des Naturzustandes zusammenfallen.<sup>2335</sup> Wenn durch die politische Gemeinschaft – und dies ist ja Rousseaus explizite Zielsetzung – die existentiellen Probleme des vernunftbegabten Kulturmenschen gelöst werden sollen, so muss diese den ganzen Menschen ergreifen und dessen Verwandlung in einen wahren *citoyen* anstreben.<sup>2336</sup>

„Dieser Übergang vom Naturzustand in den bürgerlichen Stand bewirkt im Menschen einen sehr bemerkenswerten Wechsel, indem er die Gerechtigkeit anstelle des Instinktes in sein Verhalten setzt und seinen Handlungen die Sittlichkeit aufprägt, die ihnen zuvor gefehlt hatte. Erst jetzt, wo

2329Rousseau, J.-J.: „Abhandlung über die politische Ökonomie“, in: ders.: *Sozialphilosophische und politische Schriften*, München 1981, S.231; *Discours sur l'économie politique* [1776: 415]: « Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté; & cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation & au bien-être du tout & de chaque partie, & qui est la source des loix, est pour tous les membres de l'état, par rapport à eux & à lui, la règle du juste & de l'injuste ».

2330Adam, A.: *Despotie der Vernunft?*, Freiburg 1999, S.104 ff. Vgl. *Discours sur l'économie politique* [1776: 423]: « La puissance des loix dépend encore plus de leur propre sagesse que de la sévérité de leurs ministres, & la volonté publique tire son plus grand poids de la raison qui l'a dictée ».

2331Vgl. oben, Kapitel 3.2.3.1, S.206, Fn. 1522.

2332So z.B. Birnbaum, N.: „Über den Konflikt zwischen Kapitalismus und Demokratie. Die Zivilgesellschaft braucht selbstbewusste Bürger, nicht selbstherrliche Eliten“, in: *DIE ZEIT*, Nr.44, 24. Oktober 1997. Vgl. auch: Mayer-Tasch, P. C.: *Hobbes und Rousseau*, a.a.O., S.57, der Rousseau als einen „Apostel der Demokratie“ und einen „Propheten der Freiheit“ apostrophiert.

2333So z.B. Polin, R.: *La Politique de la solitude*, Paris 1971, S.146 f.

2334So z. B. Pinzani, A.: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, a.a.O., S.181.

2335Fetscher, I.: „Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution“, a.a.O., S.485 f.

2336Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.86 f.



die Stimme der Pflicht an die Stelle des körperlichen Triebes und das Recht an die Stelle des Begehrens tritt, sieht sich der Mensch, der bisher nur auf sich selber geachtet hatte, gezwungen, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er auf seine Neigungen hört.<sup>2337</sup>

Es liegt außerhalb der Kompetenzen der Individuen, diese „Neuschöpfung des Menschen“ zu vollziehen. Da das sittliche Subjekt erst durch die Staatsgründung konstituiert wird, kann diese nicht durch die späteren *citoyens* erfolgen, die schließlich zum fraglichen Zeitpunkt noch *bourgeois* sind, sondern bedarf der Anleitung eines außerhalb der Verfassung stehenden *législateur*. Dieser Verfassungsgeber – der Begriff des Gesetzgebers (*législateur*), den Rousseau selbst verwendet, kann insofern zu Irritationen führen, da dieser nicht mit dem Volk als dem eigentlich gesetzgebenden, das heißt die *volonté générale* innerhalb des politischen Gemeinwesens hervorbringenden, Souverän verwechselt werden darf – ähnelt in vielerlei Hinsicht dem Erzieher des *Émile*.<sup>2338</sup> Beide sollen eine Umwandlung der menschlichen Natur hin zu einem geselligen Wesen bewirken, sei es auf individueller oder auf gesellschaftlicher Ebene. Insofern ist es wohl kein Zufall, sondern vielmehr ein Ausdruck der thematischen Überlagerung, dass der *Émile* und der *Contrat social* in demselben Jahr publiziert wurden.<sup>2339</sup> Der *législateur* soll die sittliche Menschwerdung, die Verwandlung des *bourgeois* in den *citoyen*, von außen anstoßen, je nach Blickwinkel als „Demiurg der Gesellschaft“<sup>2340</sup> oder als „deus in anima“<sup>2341</sup> die besten Gesellschaftsregeln stiften und damit die politische Freiheit überhaupt erst ermöglichen.<sup>2342</sup> Für eine solche Herkulesaufgabe müsste der *législateur* mit einer höheren Vernunft begabt sein und die menschlichen Leidenschaften zwar perfekt erkennen, über diese jedoch erhaben sein; es bräuchte Götter, um den Menschen ein Grundgesetz zu geben.<sup>2343</sup>

Bei näherer Betrachtung vermag also auch Rousseau die Fragestellung, wie das autonome Individuum zum einen als legitimierende Quelle eines politischen Gemeinwesens gedacht und zum anderen gleichzeitig dessen Freiheit innerhalb eines solchen Staates gewährleistet werden kann, nicht zufriedenstellend zu lösen. Im Gegensatz zu Hobbes beruft er sich zwar auf die Verwirklichung der Freiheit nicht nur im, sondern sogar durch den Staat, anstatt diese mit dem Moment der Staatsgründung zu suspendieren, und im Gegensatz zu Locke ist der einzige Rechtfertigungsgrund des Staates das nur auf sich selbst verwiesene Individuum, dem die normative Struktur aufgegeben, nicht vorgegeben ist. Doch die Formel, dass „jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher“<sup>2344</sup>, überspielt ein ganz wesentliches Problem: die *citoyens*, die sich der Freiheit in der Republik erfreuen sollen, sind nicht dieselben Wesen wie diejenigen, die sich zuvor zusammenfanden, um überhaupt erst einen Gesellschaftsvertrag miteinander zu schließen.<sup>2345</sup> Das ist Rousseau selbst freilich auch bewusst, beschreibt er doch in seinem Kapitel über den Gesetzgeber folgendes Anforderungsprofil:

„Wer die Unternehmung wagt, ein Volk zu begründen, muß sich dazu imstande fühlen, gewissermaßen die menschliche Natur zu verändern; er muß jedes Individuum, das in sich selber ein vollkommenes und einsames Ganzes ist, zum Teil eines größeren Ganzen verwandeln, aus dem dieses Individuum sozusagen sein Leben und Sein beziehen soll; es geht darum, die Verfassung des Menschen zur eigenen Stärkung hin zu verändern; das körperliche und unabhängige Wesen,

2337Rousseau, CS I, 8 [Vom bürgerlichen Stand, 2000: 32], frz. [De l'état civil, 1963: 65]: « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très-remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusques-là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. »

2338Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.91.

2339Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.113; Oberparleiter-Lorke, E.: *Der Freiheitsbegriff bei Rousseau*, Würzburg 1997, S.213.

2340Brandt, R.: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, a.a.O., S.134.

2341Vossler, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*, a.a.O., S.276.

2342Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.91 f.

2343Rousseau, CS II, 7 [Du Législateur, 1963: 84]: « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudroit une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes, et qui n'en éprouvât aucune ; qui n'eût aucun rapport avec notre nature, et qui la connût à fond ; dont le bonheur fût indépendant de nous, et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin, qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudroit des dieux pour donner des lois aux hommes. »

2344CS I, 6; vgl. Fn. 2271.

2345Fetscher, I.: „Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution“, a.a.O., S.485.

das wir alle von der Natur erhalten haben, zu ersetzen durch ein Leben als Teil eines Größeren und als moralische Existenz. Es ist mit einem Wort nötig, daß der Volksbegründer dem Menschen seine eigenen Kräfte wegnimmt, um ihm solche zu geben, die ihm fremd sind und von denen er ohne die Hilfe anderer keinen Gebrauch machen kann.<sup>2346</sup>

Damit tritt neben Hobbes und Locke ein dritter paradigmatischer Weg der frühen Neuzeit hervor, die ursprüngliche Problemstellung gerade nicht zu lösen. Hobbes opfert die Verwirklichung der Freiheitsrechte in der politischen Gemeinschaft dem Souverän auf einem der Sicherheit und dem Überleben geweihten Altar, während Locke auf das wahrhaft autonome und damit auch einem echten Pluralismus offene Individuum als legitimierender Quelle verzichtet. Rousseau scheint beide Anforderungen in seinem Gesellschaftsvertrag aufrechterhalten und miteinander verbinden zu können. Dabei bedient er sich aber eines simplen Taschenspielertricks: Anstatt die ursprüngliche Freiheit in der politischen Gemeinschaft zu sichern und zu verwirklichen, definiert er sie einfach neu und verwirklicht damit eine Freiheit, die mit der vorgesellschaftlichen nicht viel mehr gemein hat als den Namen; man ist nur „auf gesetzliche Art frei“<sup>2347</sup>. Es ist, wie man bereits bei Montesquieu feststellen konnte und wie in Auseinandersetzung mit der Unterscheidung Isaiah Berlins dargelegt wurde, für die liberale Idee durchaus notwendig, exakt zu definieren, was man unter der Freiheit versteht, die man im Staat schützen will; andernfalls verfängt man sich zwangsläufig in dem Dilemma, sich für den Schutz völlig unterschiedlicher Konzeptionen einzusetzen, die jede Partei mit dem Schlagwort „Freiheit“ apostrophiert.<sup>2348</sup> Rousseau formuliert jedoch beinahe eine idealtypische Version derjenigen positiven Freiheit, über welche das Individuum im Namen der Gesamtheit bevormundet werden kann. Für ihn selbst stellt sich dieses Problem gleichwohl nicht: Der Einzelne gehorcht nur sich selbst und bleibt gleichzeitig so frei wie zuvor, wenn er Gesetzen unterworfen ist, die dem allgemeinen Willen entsprechen. Freiheit in diesem Sinne entspricht dem Schutz gegen jede persönliche Abhängigkeit,<sup>2349</sup> verlangt aber zugleich die Einverleibung jedes Bürgers in das politische Gemeinwesen und damit die Aufgabe aller vorstaatlichen Residualrechte. Für Rousseau ergibt sich damit kein Widerspruch, wenn der Einzelne dazu gezwungen werden könne, frei zu sein: „Man ist frei, obwohl man den Gesetzen unterworfen ist; man ist nicht frei, wenn man einem Menschen gehorcht, weil ich dann dem Willen eines anderen gehorche. Gehorche ich aber dem Gesetz, so gehorche ich nur dem öffentlichen Willen, der genauso mein Wille ist wie der Wille von wem auch immer.“<sup>2350</sup>

Wenn aber ein Volk mit der Summe der Individuen in der Hinsicht gleichgesetzt wird, dass die Gesamtheit der Bürger als ein Subjekt mit einem einzigen Willen gedacht werden muss, ist ein echter Pluralismus und somit auch „die Identität von Volksherrschaft und individueller Selbstbestimmung [...] aufgehoben“<sup>2351</sup>. Es wäre mithin kaum eine ärgere Verzerrung der Rousseau'schen politischen Philosophie vorstellbar, als in ihr die Geltendmachung der Souveränität jedes Einzelnen zu erblicken, die sich durch gegenüber der *volonté générale* abgegrenzte und indisponible bürgerliche Grundfreiheiten gewährleisten ließe.<sup>2352</sup> Der Bürger kann nur nach Maßgabe dieses Gemeinwillens tatsächlich frei sein und hat im demokratischen Prozess praktisch die Möglichkeit, diesen zu beeinflussen, wenngleich das auch in der idealtypischen Vorgabe des Genfers eher als die Gelegenheit konzipiert wird, mit der *volonté générale* übereinzustimmen. Volkssouveränität wird in diesem Verständnis nicht als Ausgleich gleichermaßen legitimer Meinungen und Interessen verstanden, sondern als die gemeinschaftliche Bestätigung einer objektiven Wahrheit und der

2346Rousseau, CS II, 7 [Vom Gesetzgeber, 2000: 58 f.], frz. [Du Législateur, 1963: 85]: « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » Vgl. oben, Fn. 2285.

2347Herb, K.: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*, a.a.O., S.194.

2348Vgl. oben, Kapitel 1.2.1, S.10-11, Fn. 49-51.

2349Rousseau, CS I, 7 [Du Souverain, 1963: 64 f.]: « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle ».

2350Frag. Pol III 492, zit. n.: Herb, K.: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*, a.a.O., S.194.

2351Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.150.

2352Cassirer, E.: „Das Problem Jean Jacques Rousseau“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (1933), S.489; Herb, K.: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*, a.a.O., S.196.

freiwilligen Selbstidentifikation jedes Einzelnen mit dieser.<sup>2353</sup> Es muss aber immer wieder betont werden, dass Rousseau seinen Entwurf für kleinräumige, beinahe familiär zu nennende Gemeinschaften konzipierte, in denen eine nicht vollständig degenerierte *volonté particulière* zwangsläufig auch Züge der *volonté générale* enthalten müsse. Insofern ist Talmons Verdikt, für Rousseau gebe „es so etwas wie einen objektiven Willen, ohne Rücksicht darauf, ob er von irgend jemandem gewollt wird oder nicht“<sup>2354</sup>, zwar theoretisch durchaus zutreffend, praktisch aber in dem grundsätzlichen Modell eben gerade nicht impliziert. Zwar könne die Orientierung am Gemeinwohl durch die individuellen Leidenschaften verdrängt oder durch die Orientierung am privaten Vorteil übertönt werden, verschwinden könne diese jedoch in einem prinzipiell funktionsfähigen Gemeinwesen nie.<sup>2355</sup> Für moderne Gesellschaften mag sich aber, wie eingangs dargestellt wurde, gerade die Herausforderung ergeben, dass völlig divergierende Interessen unter Berücksichtigung des freiheitlichen Gebots ausbalanciert werden müssen. Dies negiert Rousseaus ideengeschichtlichen Beitrag zur Herausbildung der liberalen Idee keineswegs, jedoch muss im Sinne einer seriösen Betrachtung festgehalten werden, dass seine Version der Volkssouveränität noch keine ausreichende Antwort auf die im sechsten Kapitel des *Contrat social* formulierte Frage liefert.<sup>2356</sup>

#### 4.2.1.4 Die Religion als Ansatzpunkt für eine totalitäre Überspitzung?

Die positive Freiheitskonzeption des *Contrat social* ist durchaus problematisch. Dadurch, dass Rousseau die sittliche Freiheit mit der *perfectibilité* des Menschen und mit dessen Glück gleichsetzt, droht er diese „mit einem quasi religiösen Heilsanspruch zu überfrachten“<sup>2357</sup>. Die sittliche Freiheit muss aber daran zerbrechen, dass die Republik mit dem Charakter einer „säkularisierten Heilsinstitution“<sup>2358</sup> ausgestattet wird, die nicht nur die rechtliche Freiheit des Menschen sichern, sondern diesen und dessen Sittlichkeit vielmehr vervollkommen, die Freiheit also umgestalten soll. Um dieser Vervollkommenung willen müsse der Staat unmittelbar auf die Gesinnung des Einzelnen einwirken dürfen. In einer Gesellschaft, die ihre Legitimation nicht mehr auf die Kirche stützt und die soziale Nützlichkeit oder einen harmonischen Glückszustand auf Erden als einzigen relevanten Maßstab nimmt, muss die Erziehung Sache der Regierung sein und auch eine entsprechend diesseitige Zweckbindung besitzen.<sup>2359</sup> Damit wird die persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit im Namen der objektiven Freiheit selbst aber gerade aufgehoben.<sup>2360</sup> Besonders eindrucksvoll zeigt sich dies in Rousseaus Forderung nach einer *religion civile*, die das zentrale Element darstellt, an welches, wie behauptet wurde, moderne und revolutionäre totalitäre Ideologien anknüpfen konnten.<sup>2361</sup>

Rousseau formuliert die mit dem Christentum in die Welt gekommene Innovation und die aus dessen staatlicher Organisation resultierende theologisch-politische Problemstellung in eigenen Worten, nachdem er die antiken Rahmenbedingungen der Einheit zwischen Götterverehrung und Gemeinwesen geschildert hat, wie folgt:

„Unter diesen Zuständen erschien Jesus, um auf Erden ein Königreich des Geistes einzurichten; dies bewirkte durch die Trennung des religiösen Systems vom politischen, daß der Staat nicht länger eine Einheit war, und verursachte die inneren Spannungen, die seither nie aufgehört haben, Unruhe unter den christlichen Völkern zu stiften. Da nun diese neue Vorstellung eines Königreichs von einer anderen Welt niemals in die Köpfe der Heiden paßte, betrachteten sie die Christen als

<sup>2353</sup>Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln 1961, S.39 f.

<sup>2354</sup>Ebd., S.39.

<sup>2355</sup>Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.127; Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.58.

<sup>2356</sup>Nochmals: CS I, 6 [Übers. Denhardt, 1880]: „Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?“ Vgl. dazu auch oben die von John Rawls formulierte Fragestellung, Kapitel 1.2.4, S.27, Fn. 161 sowie S.28, Fn. 162.

<sup>2357</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.77.

<sup>2358</sup>Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.186.

<sup>2359</sup>Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.28.

<sup>2360</sup>Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.186.

<sup>2361</sup>So z.B. bei Chapman, J. W.: *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, a.a.O., S.86; Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.39.

wahre Aufrührer, die, bei heuchlerischer Unterwerfung, nur die Stunde abwarteten, in der sie sich unabhängig und zu Herren machen könnten und geschickt die souveräne Gewalt an sich reißen würden, die sie in ihrer Schwäche zu verehren vorgaben. Das war der Anlaß für die Christenverfolgungen.

Was die Heiden gefürchtet hatten, ist eingetreten; alles hat damit sein Gesicht geändert, die demütigen Christen haben ihren Ton gewechselt, und bald hat man gesehen, wie dieses vorgebliche Königreich einer anderen Welt unter einem sichtbaren Oberhaupt zum grausamsten Despotismus wurde. Da[-] es jedoch immer einen Fürsten und bürgerliche Gesetze gab, erwuchs aus dieser doppelten Macht ein unaufhörlicher Konflikt der Rechtssprechung, der in den christlichen Staaten jede gute Politik unmöglich gemacht hat, und man hat nie herausgefunden, ob man dem weltlichen Herren oder dem Priester zu gehorchen gezwungen war.<sup>2362</sup>

Wenn das oberste und, mehr noch, das einzige Ziel die Verwirklichung des menschlichen Glücks innerhalb der politischen Gemeinschaft ist, so kann auch eine Religion nicht als davon unabhängiger Wert an sich gelten, sondern immer nur in dem Maße geschätzt werden, wie sie einen Beitrag zur Erreichung dieses letzten Zweckes leisten kann. In dieser eindeutigen Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt schließt sich Rousseau explizit Hobbes an. Während sich der englische König und der russische Zar nur auf dem Papier zum Oberhaupt ihrer Kirche aufgeschwungen hätten, tatsächlich aber nicht als Herren, sondern vielmehr als Diener der Kirche auftreten, sei Hobbes der einzige gewesen, „der das Übel und das Gegenmittel klar erkannt und den Vorschlag gewagt hat, die beiden Köpfe des Adlers wieder zu vereinen und alles in eine politische Einheit zurückzuführen, ohne die weder ein Staat noch eine Regierung jemals gut verfaßt sein werden“<sup>2363</sup>. Es gelte also im Wesentlichen zur antiken Einheit von Religion und Politik zurückzukehren, was durch das Bild der Vereinigung der beiden Köpfe des Adlers illustriert wird. Hinsichtlich ihres möglichen Leistungsbeitrages zur Stärkung des politischen Gemeinwesens, der inneren Loyalität und des heroischen Patriotismus der Bürger, zur Beförderung der, wenn *mutatis mutandis* ein interkultureller Querverweis erlaubt sei, *asabiyya*<sup>2364</sup> der Republik, diskutiert

2362Rousseau, CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 177 f.], frz. [De la religion civile, 1963: 178]: « Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or, cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchoient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignoient de respecter dans leur foiblesse. Telle fut la cause des persécutions. Ce que les païens avaient craint est arrivé. Alors tout a changé de face : les humbles chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir, sous un chef visible, le plus violent despotisme dans celui-ci. Cependant, comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne *politie* impossible dans les États chrétiens ; et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on étoit obligé d'obéir. »

2363CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 179], frz. [De la religion civile, 1963: 180]: « Parmi nous, les rois d'Angleterre se sont établis chefs de l'Église ; autant en ont fait les czars : mais, par ce titre, ils s'en sont moins rendus les maîtres que les ministres ; ils ont moins acquis le droit de la changer que le pouvoir de la maintenir, ils n'y sont pas législateurs, ils n'y sont que princes. Partout où le clergé fait un corps, il est maître et législateur dans sa patrie. Il y a donc deux puissances, deux souverains, en Angleterre et en Russie, tout comme ailleurs. De tous les auteurs chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué. »

2364Der Begriff *ʿasabiyya*, arabisch *عصبية*, entstammt der *muqadimma* (arabisch *مقدمة*, „Einleitung“ zum universalhistorischen Hauptwerk über die Geschichte der Araber und Berber von Ibn Khaldūn, arabisch *ابن خلدون*). Sie bezeichnet Stammesgeist, Gemeinschaftsgefühl oder politische Tatkraft eines Gemeinwesens (Ottmann, H.: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2, a.a.O., S.156). Als solche wurde sie von Ibn Khaldūn herangezogen, um das Phänomen zu erklären, das Rousseau in CS IV, 8 [1963: 179] anspricht: « Mais les Arabes, devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares ». Zumindest hinsichtlich ihrer innenpolitischen Funktion ähnelt die *ʿasabiyya* dem von Rousseau angestrebten heroischen Patriotismus, während sie sich allerdings durch die fehlende Orientierung an einem Gemeinwillen im Rousseau'schen Sinn von einer solchen *citoyenneté* unterscheidet. Ebenso ist die aggressive und auf Eroberung anderer Gebiete gerichtete Komponente, die *ʿasabiyya* zumeist impliziert, nicht in Rousseaus Sinn. Dass eine Bürgerreligion aber genau diese Konsequenz haben kann, ein politisches Gemeinwesen zu fördern und gleichzeitig dem *genre humain* zu schaden, ist Rousseau völlig bewusst. Vgl. dazu: Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.336, Anm. 29; Du contrat social, éd. Dreyfus-Brisac, S.395, Lettres écrites de la montagne, lettre première: « Les religions nationales sont utiles à l'État comme parties de sa constitution, cela est incontestable; mais elles sont nuisibles au genre humain, et même à l'État dans un autre sens » (vgl. Lettres écrites de la Montagne, a.a.O., S.148); Lettre à M. de Beaumont

Rousseau verschiedene Formen von Religion: die *religion de l'homme*, die *religion du citoyen* und die *religion du prêtre*. Dabei muss noch einmal betont werden, dass weniger die metaphysische Frage der Wahrheit, sondern die pragmatische Frage der politischen Zweckmäßigkeit eines Religionstypus für Rousseau von Interesse ist.<sup>2365</sup> Ähnlich wie Machiavelli geht es ihm um die Installation einer *virtù ordinata* im politischen Gemeinwesen, die „Erfüllung der Institutionen und der Bürger mit republikanischem Ethos“<sup>2366</sup>, die gleichwohl immer auf die *volonté générale* ausgerichtet ist und in dieser ihren Maßstab hat. In diesem Zusammenhang erkennt er in allen drei bekannten Religionsformen zur Erfüllung dieser Aufgabe funktionale Schwächen und setzt ihnen daher „ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis“<sup>2367</sup>, eine *religion civile* entgegen.

Von einem solchen politischen Standpunkt aus klassifiziert Rousseau die Priesterreligion – beispielsweise das in der katholischen Kirche institutionell verfestigte und politisierte Christentum – als besonders abträglich, da diese den Menschen „zwei Gesetzgebungen, zwei Herren und zwei Vaterländer gibt, widersprüchlichen Pflichten unterwirft und daran hindert, gleichzeitig fromm und Staatsbürger zu sein“<sup>2368</sup>. Aus einer funktionalen Perspektive, die im Sinne einer gesellschaftlichen Homogenität der *citoyens* keine legitime Institution neben dem Staat anerkennt, kann diese Religionsform nicht geduldet werden: „Was auch immer das gesellschaftliche Band zerreißt, taugt nichts: Alle Einrichtungen, die den Menschen in Widerspruch zu sich selber bringen, sind wertlos.“<sup>2369</sup> Im Genfer Manuskript beschreibt Rousseau den doppelten Schaden, der dem wahren Christentum durch seine Verformung zur Priesterreligion zugefügt wurde:

„Ceux qui ont voulu faire du christianisme une religion nationale et l'introduire comme partie constitutive dans le système de la législation ont fait par là deux fautes nuisibles, l'une à la religion, et l'autre à l'État. Ils se sont écartés de l'esprit de Jésus-Christ, dont le règne n'est pas de ce monde; et, mêlant aux intérêts terrestres ceux de la religion, ils ont souillé sa pureté céleste, ils en ont fait l'arme des tyrans et l'instrument des persécuteurs. Ils n'ont pas moins blessé les saines maximes de la politique, puisque, au lieu de simplifier la machine du gouvernement, ils l'ont composée, ils lui ont donné des ressorts étrangers, superflus; et, l'assujettissant à deux mobiles différents, souvent contraires, ils ont causé les tiraillements qu'on sent dans tous les États chrétiens où l'on a fait entrer la religion dans le système politique.“<sup>2370</sup>

Differenzierter und wohlwollender äußert sich Rousseau zur *religion de l'homme* und zur *religion du citoyen*. Unter jener *religion de l'homme* versteht er einen Religionstypus, welcher der wünschenswerten, aber tatsächlich nicht realisierbaren Menschheitsgesellschaft entspricht und den Menschen ausschließlich in seiner Innerlichkeit anspricht. Diese Religion des Menschen bezeichnet das ursprüngliche Christentum des Evangeliums. Sie ist zwar wahr, allerdings unter politischen Aspekten schlechthin unbrauchbar, da sie eine

[1781], in: Rousseau, J.-J.: *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*, t. 6, S.5-122, S.65: « l'autre [manière d'examiner et comparer les religions diverses, Anm. d. Verf.] selon leurs effets temporels & moraux sur la terre, selon le bien ou le mal qu'elles peuvent faire à la société & au genre-humain ».

2365Vgl. Rousseaus Kommentar zum achten Kapitel des vierten Buches seiner Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag: *Du contrat social*, éd. Dreyfus-Brisac, S.394 f., *Lettres écrites de la montagne*, lettre première: « [Le chapitre de la Religion civile] est destiné [...] à examiner comment les institutions religieuses peuvent entrer dans la constitution de l'État. Ainsi ce dont il s'agit ici n'est point de considérer les religions comme vraies ou fausses, ni même comme bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais de les considérer uniquement par leurs rapports aux corps politiques, et comme parties de la législation. »

2366Münkler, H.: „Staatsraison und politische Klugheitslehre“, in: *Pipers Handbuch* 3, a.a.O., S.37.

2367Rousseau, CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 186], frz. [De la religion civile, 1963: 186]: « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. »

2368CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 180], frz. [De la religion civile, 1963: 181]: « Il y a une troisième sorte de religion plus bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, telle est le christianisme romain. » Vgl. dazu die Auffassung von John Locke zu der Gefährdung eines Gemeinwesens durch die Untertanen fremder Herren, oben, Kapitel 4.1.2.4.2, S.304, Fn. 2194.

2369CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 181], frz. [De la religion civile, 1963: 181]: « Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien. » Vgl. auch: Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.187.

2370Du contrat social, éd. Dreyfus-Brisac, Manuscrit de Genève, S.395.

vollkommene, jedoch keine dauerhafte und stabile Gesellschaft zu schaffen vermag.<sup>2371</sup> Diese wäre nur möglich, wenn es sich bei sämtlichen Bürgern ausnahmslos um gute Christen handelte; ähnlich desillusioniert äußerte sich bereits Martin Luther über eine Herrschaftsausübung, die sich durchweg und in jeder Hinsicht an der christlichen Nächstenliebe orientierte.<sup>2372</sup>

Die Stelle in Rousseaus Œuvre, die sich am intensivsten mit der wahren Herzensreligion auseinandersetzt, ist zweifelsohne das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars im vierten Buch des *Émile*. Dieser „honnête ecclésiastique“<sup>2373</sup> befindet sich gewissermaßen in harmonischer Eintracht mit der Welt und mit sich selbst, da er sich mit absoluter Sicherheit auf seinen Glauben stützen kann. Alleine durch diesen, und nicht etwa durch eine priesterlich vermittelte Offenbarung oder durch den Gebrauch der Vernunft, seien ihm die Verhaltensregeln und die Urteilsfähigkeit über Gut und Böse von Natur aus in unauslöschlichen Lettern auf den Grund seines Herzens geschrieben.<sup>2374</sup> Es ist diese natürliche Unmittelbarkeit zur Stimme Gottes, die eine Priesterreligion niemals leisten könne, da diese sich immer nur dem menschlichen Zeugnis und der menschlichen Übersetzung unterstelle.<sup>2375</sup> Die Ähnlichkeiten zur idealen Symbiose von *homme sauvage* und Naturzustand sind offensichtlich; der savoyische Vikar ist glücklich aufgrund seiner Herzensreligion, die ihm ungeachtet der irdischen Konsequenzen mitteilt: „sois juste, & tu seras heureux“<sup>2376</sup>. Damit wird die Teilhabe an Gott durch das Empfinden, nicht durch die Vernunft, als ein *dritter Weg* zum Glück präsentiert, der auch dem Menschen offenstehe, der aus seiner instinktiven Verbindung mit seiner Umwelt herausgerissen wurde. Allerdings impliziert dies, zumindest in Teilen, eine gewisse Unvereinbarkeit mit der vollkommenen Glückseligkeit des *citoyen* innerhalb des Staates; der Mensch, dem die Gnade der natürlichen Offenbarung gewährt wurde, bedarf dieser Hilfskonstruktion nicht, um glücklich zu werden, und kann damit auch nicht passgenau in diese wohldefinierte Struktur eingefügt werden. Für ihn sind die wirklichen Pflichten der Religion unabhängig von den Einrichtungen der Menschen und unabhängig von diesseitiger Sanktion.<sup>2377</sup> Bezogen auf das im *Contrat social* unternommene Projekt vertritt Rousseau somit die These, dass sich diese wahre Religion durchaus negativ auf die

---

2371Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.185. Rousseau, CS IV, 8 [De la religion civile, 1963: 182 f.]: « Reste donc la religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, qui en est tout-à-fait différent. [...] On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté : c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes. [...] Pour que la société fût paisible et que l'harmonie se maintînt, il faudrait que tous les citoyens sans exception fussent également bons chrétiens : mais si malheureusement il s'y trouve un seul ambitieux, un seul hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwell, celui-là très-certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes. »

2372Vgl. oben, Kapitel 3.2.3.4.4, S.246, Fn. 1813.

2373Émile IV, S.3.

2374Röhrs, H.: *Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit*, Heidelberg 1966, S.128 ff. Vgl. Rousseau, Émile IV, S.52: « En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables. Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience ; & ce n'est que quand on marche avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. »

2375Vgl. dazu den Dialog zwischen dem *Raisonneur* und dem *Inspiré* im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars, der in dem lakonischen „Immer nur Menschen zwischen Gott und mir!“ gipfelt; Émile IV, S.76: « Apôtre de la vérité, qu'avez-vous donc à me dire dont je ne reste pas le juge ? Dieu lui-même a parlé : écoutez sa révélation. C'est autre chose. Dieu a parlé ! voilà certes un grand mot. & à qui a-t-il parlé ? Il a parlé aux hommes. Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu ? Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. J'entends ! ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même ; il ne lui en auroit pas coûté davantage, & j'aurois été à l'abri de la séduction. Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. Comment cela ? Par des prodiges. & où sont ces prodiges ? Dans les livres. & qui a fait ces livres ? Des hommes. & qui a vu ces prodiges ? Des hommes qui les attestent. Quoi ! toujours des témoignages humains ! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ! que d'hommes entre Dieu & moi ! »

2376Émile IV, S.45. Zu den Ähnlichkeiten mit dem *homme de nature*, vgl. oben, S.316.

2377Röhrs, H.: *Jean-Jacques Rousseau*, a.a.O., S.140. Vgl. Émile IV, S.107: « Mon fils, tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, & vous n'en douterez jamais. Au surplus, quelque parti que vous puissiez prendre, songez que les vrais devoirs de la religion sont indépendants des institutions des hommes ; qu'un cœur juste est le vrai temple de la Divinité ; qu'en tout pays & dans toute secte, aimer Dieu pardessus tout & son prochain comme soi-même, est le sommaire de la loi ; qu'il n'y a point de religion qui dispense des devoirs de la morale ; qu'il n'y a de vraiment essentiels que ceux-là ; que le culte intérieur est le premier de ces devoirs, & que sans la foi nulle véritable vertu n'existe. »

Überlebensfähigkeit eines politischen Gemeinwesens auswirken könne.<sup>2378</sup> Man muss also immer Rousseaus Zielsetzung im Blick behalten, und diese war eben genau die Konstruktion eines Idealzustands unter der Voraussetzung, dass man, wenn man die Menschen so nehmen will, wie sie sind, es weder mit *hommes sauvages* noch mit jenen *hommes de la religion du cœur* zu tun habe.<sup>2379</sup>

„Das Christentum ist eine zur Gänze geistige Religion, die sich nur mit den Dingen des Himmels beschäftigt: Das Vaterland des Christen ist nicht von dieser Welt. Er erfüllt seine Pflicht, das stimmt freilich, aber mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegenüber dem guten oder schlechten Ausgang seiner Bemühungen. Solange er sich nur nichts vorzuwerfen hat, kümmert es ihn wenig, ob auf dieser Erde alles gut oder schlecht läuft. Wenn der Staat blüht, wagt er es kaum, das öffentliche Glück zu genießen, weil er Angst hat, daß er über den Ruhm seines Landes hochmütig werden könnte; wenn der Staat untergeht, segnet er die Hand Gottes, die schwer auf seinem Volk lastet.“<sup>2380</sup>

Der gute Christ entspreche demnach als solcher weder dem Ideal des freiheitlich gesinnten *citoyen* noch dem des patriotischen Kämpfers für Unabhängigkeit und Prosperität seiner Vaterlandes. Diesem Bestreben dienlich sei dagegen die *religion du citoyen*, die bereits die griechischen Poleis und die römische Republik durch ein gemeinsames Bekenntnis zu den Göttern der jeweiligen Stadt zusammenschweißen vermochte – allerdings mit dem gravierenden Nachteil, hinsichtlich ihres materialen Gehalts eindeutig unwahr zu sein.<sup>2381</sup> Sie gründe sich „auf Irrtum und Lüge“ und neige zudem dazu, die Bürger zu einem Volk unduldsamer zelotischer Eiferer zu erziehen, das „nur mehr nach Mord und Totschlag begehrt und gar noch eine heilige Tat zu begehen meint, wenn es jeden tötet, der seine Götter nicht anerkennt“.<sup>2382</sup> Dieser mögliche Kriegszustand sei langfristig der eigenen Sicherheit und Stabilität keineswegs zuträglich. Dass in diesem Punkt ein *trade-off* bestehe, war Rousseau zweifelsohne bewusst. Während er im *Émile* zugab, dass jeder Patriot hart gegenüber Fremden sein müsse, die schließlich nur Menschen, aber eben keine Staatsbürger seien, wendete er sich beispielsweise in den *Lettres de la montagne* gegen solch militante Auswüchse des Patriotismus:

„Les religions nationales sont utiles à l'État comme parties de sa constitution, cela est incontestable; mais elles sont nuisibles au genre humain, et même à l'État dans un autre sens [...]“<sup>2383</sup>

Um das Dilemma einer politisch unzweckmäßigen, aber wahren, sowie einer politisch mit den genannten Einschränkungen zweckmäßigen, aber unwahren Religion zu überwinden, argumentiert Rousseau für eine *religion civile* als Kompromisslösung, um die Vorteile der beiden Religionstypen miteinander kombinieren zu können. Die Festlegung der fundamentalen Artikel eines solchen rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses obliege dem Souverän selbst. Dabei handle es sich weniger um einen ausformulierten theologischen Katechismus, sondern eher um allgemeine Ansichten „als Ausdruck des

2378Als Fortsetzung zu der zitierten Stelle in Fn. 2371, CS IV, 8 [De la religion civile, 1963: 183]: « Je dis même que cette société supposée ne seroit, avec toute sa perfection, ni la plus forte ni la plus durable ; à force d'être parfaite, elle manqueroit de liaison ; son vice destructeur seroit dans sa perfection même. »

2379Vgl. oben, S.316, Fn. 2265.

2380Rousseau, CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 183], frz. [De la religion civile, 1963: 183]: « Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel ; la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique ; il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays : si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple. »

2381Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.187 f.

2382Rousseau, CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 181], frz. [De la religion civile, 1963: 182]: « Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge, elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la Divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore, quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux. » Es ist bemerkenswert, dass Rousseau an dieser Stelle *en passant* der These von Jan Assmann widerspricht, die beschriebene Unnachgiebigkeit sei erst mit den monotheistischen Religionen in die Welt gekommen; vgl. oben, Kapitel 3.1.2.2, S.129, Fn. 935.

2383Du contrat social, éd. Dreyfus-Brisac, Lettres écrites de la montagne, lettre première, S.395. Vgl. auch CS IV, 8 [De la religion civile, 1963: 182]: « Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très-nuisible à sa propre sûreté. »

sozialen Gewissens, ohne welches es unmöglich ist, ein guter Bürger oder ein treuer Untertan zu sein“<sup>2384</sup>. Die wenigen Lehrsätze einer bürgerlichen Religion müssten demnach einfach sein und keiner Auslegung bedürfen, um mögliche Konflikte über ihren Inhalt zu vermeiden. Sie entsprechen im Wesentlichen dem Minimalprogramm des Christentums: gefordert werden „[d]as Vorhandensein der allmächtigen, wissenden, Gutes bewirkenden, vorhersehenden und fürsorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten, die Bestrafung der Bösen“. Dies wird ergänzt um die „Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze“ als Auffassungen, welche die *religion civile* von der antiken *religion du citoyen* erbt.<sup>2385</sup> Wenn sich das menschliche und das göttliche Gesetz dergestalt auf dasselbe Objekt fokussieren, könnten die frommsten Theisten zugleich die eifrigsten Staatsbürger sein; das für Rousseau so drängende Problem der verschiedenen Machtzentren innerhalb eines Gemeinwesens wäre überwunden.<sup>2386</sup> Zur Seite gestellt wird diesen Grundsätzen eine weitere Forderung, die den zu überwindenden Religionsformen fehlt: es handelt sich dabei um den Verzicht auf Unduldsamkeit. Um mit den benachbarten Gemeinwesen einerseits sowie seinen Mitbürgern andererseits dauerhaft in Frieden leben zu können, müsse das bürgerliche Glaubensbekenntnis ein gewisses Maß an Toleranz beinhalten. Denn:

„Es ist unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für Verdammte hält; sie zu lieben, hieße Gott hassen, der sie bestraft; man muß sie um jeden Preis bekehren oder der Folter unterwerfen. Wo auch immer die theologische Intoleranz zugelassen wird, kann es nicht ausbleiben, daß sie irgendeine bürgerliche Auswirkung hat, und sobald dies der Fall ist, ist der Souverän nicht mehr Souverän, nicht einmal im Weltlichen: Von diesem Augenblick an sind die Priester die wahren Herren und die Könige nur mehr ihre Beamten.“<sup>2387</sup>

Ähnlich wie Thomas Hobbes, der nur das Bekenntnis zu der allen christlichen Konfessionen eigentümlichen Überzeugung, *that Jesus is the Christ*, verlangte, erachtet auch Rousseau eine Duldsamkeit gegenüber anderen religiösen Ansichten für notwendig. Dies hält er bereits einige Jahre vor Veröffentlichung seines *Contrat social* in einem Brief an Voltaire fest, in welchem er als entscheidende Kategorie für eine zu unterdrückende Einstellung nicht mehr deren Gottlosigkeit benennt sondern das Maß, in welchem sie sich aufrührerisch gegen die politische Gemeinschaft zeigt. In diesem Sinne ist es auch nur folgerichtig, dass Rousseau nicht zwischen einer säkularen und einer theologischen Intoleranz unterscheidet.

„Je voudrais donc qu'on eût dans chaque Etat un code moral, ou une espece de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun seroit tenu d'admettre, & négativement les maximes intolérantes qu'on seroit tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditionnelles. Ainsi toute religion qui pourroit s'accorder avec le code seroit admise, toute religion qui ne s'y accorderoit pas seroit proscrire, & chacun seroit libre de n'en avoir point d'autre que le code même.“<sup>2388</sup>

In der ersten Fassung des *Contrat social* konkretisiert Rousseau diesen Zusammenhang und hält ein Plädoyer für konfessionelle Toleranz innerhalb eines Gemeinwesens:

„Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le dogme affreux qui dévore la terre. Vous n'aurez jamais assez fait pour la paix publique si vous n'ôtez de la cité ce dogme infernal.“

2384Vgl. Fn. 2367. CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 186], frz. [De la religion civile, 1963: 186]: « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. »

2385CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 187], frz. [De la religion civile, 1963: 186]: « Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois : voilà les dogmes positifs. »

2386Manuscrit de Genève [1896: 300]: « Les lois divine et humaine, se réunissant toujours sur le même objet, les plus pieux théistes seront aussi les plus zélés citoyens, et la défense des saintes lois sera la gloire du Dieu des hommes. »

2387CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 186], frz. [De la religion civile, 1963: 186 f.]: « Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer seroit haïr Dieu qui les punit : il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil ; et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain, même au temporel : dès lors les prêtres sont les vrais maîtres, les rois ne sont que leurs officiers. »

2388Rousseau, J.-J.: *Collection complète des œuvres*, t. 12, Lettre à Monsieur de Voltaire, 18. August 1756, S.111.



Quiconque ne le trouve pas exécration ne peut être ni chrétien, ni citoyen, ni homme: c'est un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain.<sup>2389</sup>

Diese Forderung nach Toleranz gilt aber nur, solange die religiösen Dogmen den staatsbürgerlichen Pflichten nicht widerstreiten.<sup>2390</sup> Damit richtet sich die Duldsamkeit insbesondere nach außen, erkennt einen gewissen Pluralismus in den Glaubenssätzen verschiedener Staaten an, die ja auch einer voneinander abweichenden *volonté générale* folgen können. Die Toleranz erstreckt sich aber auch nach innen, insofern es sich um genuin religiöse Fragen handelt. Die Bürger seien dem Staat gegenüber demnach nur in dem Ausmaß Rechenschaft über ihre Glaubensinhalte schuldig, wie sich ihre Ansichten auf das Gemeinwesen beziehen. Man erkennt hier deutlich die Verschiebung der Prioritäten, die in Frankreich mit den *politiques* um Michel de l'Hôpital und Jean Bodin eingesetzt hatte; die letztverbindliche Bezugsgröße in weltlichen Fragen war nicht mehr der richtige Weg zum Seelenheil, sondern die Stabilität des Gemeinwesens. Dementsprechend könne auch denjenigen Staatsbürgern keinerlei Toleranz gewährt werden, die, nachdem sie den Gesellschaftsvertrag einmal anerkannt haben, ein faktisch gegen dessen Inhalte gerichtetes Verhalten an den Tag legen. Gerade über die Anwendung der *religion civile* gewinnt Rousseaus Tugendrepublik in einem politischen Sinne beinahe selbst religiösen Charakter.<sup>2391</sup> Da die Konstruktion eines solchen Staates nicht zwangsläufig ein historisches Ereignis in der Lebensspanne der fraglichen Dissidenten darstellen muss, ist durchaus nicht klar zu fassen, wann eine öffentliche Anerkennung der Glaubensartikel vorliegt.<sup>2392</sup> Dies eignet der Rousseau'schen Zivilreligion weitreichende Übergriffsmöglichkeiten auf den Einzelnen zu, denn im Gegensatz zu Hobbes' Ansicht steht diesem die Option nicht mehr offen, aus der staatlichen Vereinigung auszutreten, wenn er seine persönliche Unversehrtheit als nicht ausreichend gewährleistet einschätzt. Auch wenn dieses ausschließlich nach innen gerichtete Prinzip der Intoleranz der Beibehaltung des sozialen Friedens und nicht grundsätzlich der Indoktrinierung der Untertanen dienen soll,<sup>2393</sup> trägt die Formulierung der *religion civile* mitunter äußerst repressive Züge:

„Ohne jemand zwingen zu können, daran [an die Artikel des bürgerlichen Glaubensbekenntnisses] zu glauben, kann er [der Souverän] jedoch aus dem Staat verbannen, wer nicht an sie glaubt. Es [sic] kann ihn nicht als Gottlosen verbannen, sondern als einen, der sich der Gesellschaft widersetzt und daher unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben und im Bedarfsfalle sein Leben seiner Pflicht zu opfern. Wenn jemand sich so verhält, als ob er an diese Dogmen nicht glaube, nachdem er sie öffentlich anerkannt hatte, soll er mit dem Tode bestraft werden; er hat das größte aller Verbrechen begangen, er hat vor den Gesetzen gelogen.“<sup>2394</sup>

Gleichwohl wirkt diese Charakterisierung aus einem modernen Blickwinkel deutlich schroffer als vermutlich für Rousseaus Zeitgenossen. Verglichen mit den herrschenden Auffassungen einer Priesterreligion stellte die *religion civile* unter Umständen sogar „einen Fortschritt zu größerer Duldsamkeit“<sup>2395</sup> dar.

Grundsätzlich muss bei jeder Analyse von Rousseaus politischer Philosophie berücksichtigt werden, dass dieser nicht nur, wie etwa Hobbes, das menschliche Überleben oder, wie etwa Locke, bestimmte klar definierte Freiheiten durch die Etablierung des Staates sichern wollte, sondern vielmehr das politische

<sup>2389</sup>Manuscrit de Genève [1896: 300].

<sup>2390</sup>CS IV, 8 [De la religion civile, 1963: 187]: « Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire: *Hors de l'Église point de salut*, doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife. »

<sup>2391</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.89.

<sup>2392</sup>In der ersten Fassung des *Contrat social* beschreibt Rousseau diesen Vorgang gleichwohl expliziter, Manuscrit de Genève [1896: 299]: « Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par-devant le magistrat, et d'en reconnaître expressément tous les dogmes. » Die endgültige Version von 1762 jedoch schließt konkludentes Handeln nach der herrschenden Meinung mit ein.

<sup>2393</sup>Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.120.

<sup>2394</sup>Rousseau, CS IV, 8 [Von der bürgerlichen Religion, 2000: 186 f.], frz. [De la religion civile, 1963: 186]: « Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. »

<sup>2395</sup>Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.195.

Gemeinwesen als den Motor und den organisatorischen Rahmen betrachtete, welcher die für das Glück der vergesellschafteten Menschen notwendige politische Freiheit überhaupt erst erzeugen konnte. Selbst wenn er die Aufopferung jeglicher Individualität und jeder vorstaatlichen Freiheit zugunsten der Bürgerschaft fordert, geschieht dies immer im Namen auch des individuellen Wohls und um der Verwirklichung der politischen Freiheit auch des Einzelnen willen. Einerseits sei der Mensch zwar frei und habe nur seinem eigenen Willen zu gehorchen, dieser Wille habe aber andererseits dem objektiven Maßstab des Gemeinwillens zu entsprechen, damit man überhaupt von Freiheit als dem „Gesetz, das man sich selber gegeben hat“, sprechen könne.<sup>2396</sup> In diesem Sinne gesteht Rousseau diesem objektiven Willen den Vorrang zu und identifiziert diesen als den eigentlichen Willen des Individuums, selbst wenn dieses davon gegebenenfalls gar nichts wisse. Die Ausübung von Zwang gegenüber dem Einzelnen nach Maßgabe der *volonté générale* sei demnach nicht nur, beispielsweise aus Stabilitätsaspekten, legitim, sondern befördere sogar die individuelle Freiheit. Von der Gemeinschaft dazu gezwungen zu werden, dem Gemeinwillen zu gehorchen, habe für den Bürger keine andere Bedeutung, als dass „man ihn zwingen wird, frei zu sein“.<sup>2397</sup> Damit könne der Mensch mit Zwangsmitteln dazu getrieben werden, einem externen Standard zu gehorchen, scheinbar ohne seine unbedingte individuelle Freiheit einzubüßen; mithin sei er sogar freier als zuvor.<sup>2398</sup> Besonders drastisch – mitunter vermutlich zu scharf, wenngleich eben nicht völlig von der Hand zu weisen – formuliert Carl Schmitt das Anliegen des Genfers: „Rousseau hatte sich erboten, zu zeigen, wie ein Staat möglich ist, in welchem es auch nicht einen Unfreien gibt. Die praktische Antwort war, daß man die Unfreien vernichtete. Die Rechtfertigung liegt in dem Satz, den Rousseau selbst ausgesprochen hatte: unter Umständen muß man den Menschen zwingen frei zu sein: on le forcera d'être libre.“<sup>2399</sup>

#### 4.2.2 Die natürliche Ordnung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts

Die Lektüre Rousseaus gestaltet sich besonders aufschlussreich, wenn sie einerseits im Vergleich zu den parallelen zeitgenössischen Modellen der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, andererseits als Fundament weiterer politischer Entwicklungen, in erster Linie natürlich der Französischen Revolution, betrieben wird. Denn schließlich ist kaum von der Hand zu weisen, dass die Deutungshoheit über die *volonté générale*, die den Bürger zu legitimem Gehorsam zwingen kann und über welche die Bindung des Volkes an sich selbst vermittelt wird, ein gewisses totalitäres Potential enthält – im Verständnis des Totalitarismus als einer organisatorisch geronnenen politischen Religion, das unten<sup>2400</sup> ausgeführt werden soll. Über die Indienstnahme der *religion civile*, die in diesem Verständnis der Gewährleistung der politischen Freiheit des Menschen dienen soll, könne grundsätzlich eine Gesinnungsdiktatur vollzogen werden, welche ihrerseits die moralische Freiheit des Individuums zerstöre.<sup>2401</sup> Dies nehme bereits den typisch totalitären Wesenszug der jakobinischen Diktatur vorweg, „mittels Agitation und Zwang in das persönliche Leben der Bürger einzudringen und diese zu Bekenntnis und Engagement für das revolutionär bestimmte öffentliche Leben zu zwingen“<sup>2402</sup>. Eine kurzschlüssige Verbindung zwischen Rousseau und Robespierre, zwischen der *volonté générale* und der revolutionären *terreur*, nahm auch Heinrich Heine an, der aphoristisch urteilte:

„Dieses merkt Euch, Ihr stolzen Männer der That. Ihr seyd nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demüthigster Stille Euch all Euer Thun aufs Bestimmteste

2396Rousseau, CS I, 8 [Vom bürgerlichen Stand, 2000: 33], frz. [De l'état civil, 1963: 66]: « On pourroit, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »

2397CS I, 7 [Vom Souverän, 2000: 31], vgl. oben, S.328, Fn. 2349. Man vergleiche damit das Urteil von Isaiah Berlin über die Probleme der positiven Freiheit: oben, Kapitel 4.1.4, S.312, Fn. 2239.

2398Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.40.

2399Schmitt, C.: *Die Diktatur*, a.a.O., S.123 f. Eine Beurteilung von Rousseaus Beitrag zur freiheitlichen Idee findet sich unten, Kapitel 4.4.1, S. 373-374.

2400Sh. Kapitel 5.1.3, S.392 ff.

2401Chapman, J. W.: *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, a.a.O., S.86: “The purpose of the civil religion may be to preserve man's political freedom, but it is a means which destroys his moral freedom and dignity. This is surely sufficient to make it totalitarian.”; Duguit, L.: *Souveraineté et Liberté*, Paris 1922, S.136: « Il suffit d'ouvrir le Contrat Social pour voir comment Jean-Jacques Rousseau sacrifie sans réserve les droits de l'individu à la toute-puissance de l'État. »

2402Hornung, K.: *Das totalitäre Zeitalter*, a.a.O., S.63.

vorgezeichnet haben. Maximilian [sic] Robespierre war nichts als die Hand von Jean Jaques [sic] Rousseau, die blutige Hand, die aus dem Schooße der Zeit den Leib hervorzog, dessen Seele Rousseau geschaffen.<sup>2403</sup>

Der *locus classicus* einer derartigen Interpretation Rousseaus findet sich im Werk des britisch-israelischen Historikers Jacob Leib Talmon (1916-1980), der in der Philosophie der Aufklärung nicht nur die Wurzel des modernen Liberalismus, sondern ebenfalls die der „totalitären Demokratie“ erkennt. Diese bezeichnet Talmon auch als „politischen Messianismus“ und macht damit deutlich, dass sie Charakterzüge aufweist, die sonst nur von Religionen bekannt waren, namentlich die Annahme einer absoluten Wahrheit als letztem Bezugspunkt. Jedoch richte sie sich weder auf ein transzendentes Ziel im Jenseits noch begründe sie sich durch eine göttliche Quelle, sondern entspreche vielmehr einer weltimmanenten Vernunft und bezwecke das menschliche Glück auf Erden: „Der Bezugspunkt ist weltlich, die Forderungen aber sind absolut.“<sup>2404</sup> Den wesentlichen Unterschied dieser beiden Richtungen lokalisiert Talmon in deren unterschiedlicher Einstellung zur Politik. Diese grundsätzliche Differenzierung, mit der er sein Werk *Die Ursprünge der totalitären Demokratie* einleitet, sei an dieser Stelle wörtlich zitiert, um anhanddessen seine Einschätzung über Rousseau und die Philosophie des 18. Jahrhunderts zu beurteilen:

„Die liberale Auffassung geht von dem Standpunkt aus, daß Politik eine Sache des Experimentierens ist, immer aufs neue 'trial and error'; sie betrachtet politische Systeme als pragmatische Einrichtungen menschlicher Schöpfungskraft und Freiwilligkeit, und gleichzeitig werden für persönliche und kollektive Bestrebungen vielerlei Ebenen anerkannt, die gänzlich außerhalb der politischen Sphäre liegen. Die Lehre der totalitären Demokratie hingegen basiert auf der Annahme einer alleinigen und ausschließlichen Wahrheit in der Politik. Man kann sie politischen Messianismus nennen in dem Sinne, daß sie eine vorausbestimmte harmonische und vollkommene Ordnung der Dinge postuliert, zu der die Menschen unwiderstehlich getrieben und zwangsläufig gelangen werden.“<sup>2405</sup>

Dabei ist zuallererst die Formulierung des *trial and error* unglücklich. Denn es sollte einer liberalen Perspektive auf die Politik nicht unterstellt werden, ohne eine klare Vorstellung über ihre gesellschaftlichen Ziele zu agieren und sich stattdessen gleichsam evolutionär, auf Basis von zufälligen Mutationen und den geeignetsten Anpassungen an die Umwelt zu entwickeln. Überdies verdient aber insbesondere Talmons Einschätzung der Philosophie des 18. Jahrhunderts detaillierte Beachtung. Grundsätzlich richtete sich das Bestreben der französischen Aufklärer in unterschiedlichen Ausprägungen gegen die Religion und dabei zunächst in erster Linie gegen die institutionalisierte Kirche. Alexis de Tocqueville (1805-1859) stellt in seiner Abhandlung *L'Ancien Régime et la Révolution* völlig richtig fest, dass man die Priester nicht etwa deswegen gehasst habe, weil sie „sich anmaßen, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer [...] in dieser Welt waren“<sup>2406</sup> und dementsprechend, durchaus auch in einer Allianz mit den weltlichen Fürsten, politische Macht ausüben und die Bürger bevormunden konnten. In diesem Zusammenhang ist Voltaires berühmtes *Écrasez l'Infâme* zu verstehen, der den Gottesglauben in den ungebildeten Bevölkerungsschichten schließlich für unentbehrlich hielt und sich gezielt nur gegen eine ihre spirituellen Befugnisse übersteigenden Amtskirche und den Aberglauben richtete.<sup>2407</sup> Angesichts der zunehmend schwindenden religiösen Legitimation entstand ein normatives Vakuum, das durch einen Rückgriff auf Vernunft und Natur gefüllt werden sollte; dabei ließ sich häufig eine generell antireligiöse Leidenschaft feststellen, welche die ursprüngliche Kritik an der missbräuchlichen Machtausübung des Klerus deutlich überspitzte.<sup>2408</sup> Gerade die *philosophes* um die Enzyklopädisten, Condorcet oder Bayle

2403Heine, H.: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ [1833/34], Drittes Buch, in: *Düsseldorfer Ausg.*, Bd. 8, I, S.80.4-9.

2404Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.9.

2405Ebd., S.1 f.

2406Tocqueville, A. d.: *Der alte Staat und die Revolution*, a.a.O., S.25.

2407Fetscher, I.: „Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution“, a.a.O., S.428, 470.

2408Tocqueville, AR I, 2. Tocqueville beschreibt dabei, wie dieser antireligiöse Geist bei den Menschen als scheinbar aufgeklärtes Merkmal selbst dann noch überlebte, als die eigentlichen Kerninhalte der Aufklärung bei diesen schon längst verblasst waren. So hielt man die Fassade des mündigen Geistes aufrecht, als man sich bereits in eine neue Abhängigkeit und Unterwerfung geflüchtet hatte: « Une des premières démarches de la révolution française a été de s'attaquer à l'Église, et, parmi les passions qui sont nées de cette révolution, la première allumée et la dernière éteinte a été la passion irréligieuse. Alors même que l'enthousiasme de la liberté s'était évanoui, après qu'on s'était réduit à acheter la tranquillité au prix de la servitude, on restait révolté contre l'autorité religieuse. Napoléon, qui avait pu vaincre le génie libéral de la révolution

betrachteten Offenbarungsreligionen recht großflächig als Humbug, als „Phantasien oder regelrechte Betrügereien“<sup>2409</sup>. Neben der negativen Kritik am *Ancien Régime* einerseits und dem Entwurf positiver Gedanken über ein freieres und rationales System andererseits entwickelten sich aber auch „unklare messianische Erwartungen“<sup>2410</sup>, die die Vernunft nicht mehr als orientierende Leitlinie und Prüfstein für die politische Ordnung betrachteten, sondern vielmehr eine natürliche Ordnung absolut setzten.<sup>2411</sup> Dieser gegenüber gelte es absoluten Gehorsam zu üben, wenn man sich nicht an der Gesellschaft oder an sich selbst versündigen wollte; alleine durch die Verwirklichung ihrer Gesetze könne der Mensch zum Heil geführt werden. Exemplarisch kann Étienne-Gabriel Morelly (1717-vermutlich 1778) angeführt werden, der dieses sich aus einem mechanistisch geprägten Weltbild entwickelnde vermeintliche Wissen um eine objektive Ordnung der Dinge in seinem *Code de la Nature* von 1755 wie folgt beschreibt:

„[S]ie [die höchste Weisheit] wollte die menschliche Spezies zu einem intelligenten Ganzen machen, das sich selbst durch einen ebenso einfachen wie wunderbaren Mechanismus organisieren sollte. Seine Teile waren dazu vorbereitet, man könnte sogar sagen: dazu zugeschnitten, die bestmögliche Anordnung zu bilden [...]“<sup>2412</sup>

Beinahe alle politischen Theoretiker des 18. Jahrhunderts – neben Morelly und den Enzyklopädisten sind insbesondere Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) sowie die materialistisch orientierten Atheisten Claude Adrien Helvétius (1715-1771) und Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) zu nennen – suchten nach einem solchen einheitlichen und grundlegenden Prinzip in Form einer vernünftigen Ordnung, eines perfekten *ordre naturel*, wie dieser auch immer im einzelnen ausgestaltet sein sollte. Diese habe gemäß den Grundsätzen der Mathematik selbst schlüssig und ewig für alle Bereiche des Lebens, so also auch für die menschliche Sittlichkeit, zu gelten. Um den Schleier der natürlichen Ordnung zu lüften, müsse die naturwissenschaftliche Methodik nach geometrischer Art, *more geometrico*, auch im Bereich der Philosophie angewandt werden.<sup>2413</sup> Denn auch moralische, soziale und politische Fragen wurden als derartige Problemstellungen aufgefasst, für welche es eine eindeutige und richtige Lösung geben müsse, die mit mathematischer Sicherheit durch den Menschen selbst gefunden werden könnte.<sup>2414</sup> Über diesen „Despotismus des Beweises“ werde letztlich jede tatsächliche Freiheit in ihrem negativen Verständnis

---

française, fit d'inutiles efforts pour dompter son génie antichrétien, et, de notre temps même, nous avons vu des hommes qui croyaient racheter leur servilité envers les moindres agents du pouvoir politique par leur insolence envers Dieu, et qui, tandis qu'ils abandonnaient tout ce qu'il y avait de plus libre, de plus noble et de plus fier dans les doctrines de la Révolution, se flattaient encore de rester fidèles à son esprit en restant indévots. » [1952: II-1, S.83.]

2409Crocker, L.: „Introduction“, in: ders. (Hg.): *The Age of Enlightenment*, New York 1969, S.3: „fantasies or downright frauds“, eigene Übersetzung.

2410Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.19.

2411Barth, H.: *Die Idee der Ordnung*, a.a.O., S.79.

2412Morelly: *Code de la Nature*, 1755, 1<sup>re</sup> Partie, S.21 f., eigene Übersetzung: « [E]lle [la suprême Sagesse] vouloit faire de l'espèce humaine un Tout intelligent qui s'arrangeât lui-même par un mécanisme aussi simple que merveilleux; ses parties étoient préparées, et, pour ainsi dire, taillées pour former le plus bel assemblage [...] ».

2413Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.257; vgl. Morelly: *Code de la Nature*, 1755, Préface, S.1: « il faut pour m'entendre, quitter ses plus chers préjugés: laissez un instant tomber ce voile, vous appercevrez avec horreur la source et l'origine de tous maux, de tous crimes, là-même où vous prétendez puiser la sagesse. Vous verrez avec évidence les plus simples et les plus belles leçons de la Nature perpétuellement contredites par la Morale et la Politique vulgaire. »

2414Berlin, I.: „Zwei Freiheitsbegriffe“, a.a.O., S.226 f.; vgl. Condorcet, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795], S.201 f.: « Cette méthode devint bientôt celle de tous les philosophes, et c'est en appliquant à la morale, à la politique, à l'économie publique, qu'ils sont parvenus à suivre dans ces sciences une marche presque aussi sûre que celle des sciences naturelles; à n'y plus admettre que des vérités prouvées, à séparer ces vérités de tout ce qui peut rester encore de douteux et d'incertain; à savoir ignorer, enfin, ce qu'il est encore, ce qu'il sera toujours impossible de connoître. Ainsi, l'analyse de nos sentimens [sic] nous fait découvrir [...] l'origine de nos idées morales, le fondement des vérités générales qui, résultant de ces idées, déterminent les lois immuables, nécessaires du juste et de l'injuste; enfin, les motifs d'y conformer notre conduite, puisés dans la nature même de notre sensibilité, dans ce qu'on pourroit appeler, en quelque sorte, notre constitution morale. Cette même méthode devint en quelque sorte un instrument universel; on apprit à l'employer pour perfectionner celle des sciences physiques, pour en éclaircir les principes, pour en apprécier les preuves; on l'étendit à l'examen des faits, aux règles du goût. Ainsi cette métaphysique, s'appliquant à tous ces objets de l'intelligence humaine, analysait les procédés de l'esprit dans chaque genre de connoissances, faisoit connoître la nature des vérités qui en forment le système: celle de l'espèce de certitude qu'on peut y atteindre: et c'est ce dernier pas de la philosophie, qui a mis en quelque sorte une barrière éternelle entre le genre humain et les vieilles erreurs de son enfance; qui doit l'empêcher d'être jamais ramené à son ancienne ignorance par des préjugés nouveaux [...] ».

aufgehoben und durch eine positive Definition in Form einer harmonischen Ordnung als eines *point fixe d'intégrité* und als eines kollektiven Ziels ersetzt, zu welchem man unwiderstehlich getrieben werde und zwangsläufig gelangen müsse, wenn keine diese Freiheit beschränkenden Hindernisse errichtet werden.<sup>2415</sup> Politik wird reduziert auf „die Kunst, diese Philosophie auf die Organisation der Gesellschaft anzuwenden, und der Endzweck der Politik wird nur erreicht, wenn diese Philosophie alle Lebensgebiete uneingeschränkt beherrscht“<sup>2416</sup>.

Rousseau sei nun der entscheidende Meilenstein gewesen, der das Postulat einer natürlichen Ordnung von einem bloßen Ideensystem über den Gedanken der Volkssouveränität und der bürgerlichen Religion in ein durch einen leidenschaftlichen Glauben getriebenes politisches Programm und gleichsam ein kollektives Erlebnis transformiert hätte.<sup>2417</sup> Der allgemeine Wille diene als eine Art Blaupause; er müsse unmittelbar in die Realität umgesetzt werden, unabhängig davon, ob er den empirischen Einzelwillen entspreche oder nicht.<sup>2418</sup> Wenn Talmon nun die fundamentalen Glaubensartikel von Rousseaus *religion civile* also im Wesentlichen mit den „ewigen und unveränderlichen Prinzipien“ gleichsetzt, „die von der Natur der Menschen und Dinge abgeleitet sind und wie geometrische Lehrsätze genauestens bewiesen werden können“<sup>2419</sup>, und behauptet, dass sich „[d]as alleinige, alles erklärende und alles bestimmende Prinzip der 'philosophes', von dem alle Ideen abgeleitet werden können, (...) in den Souverän verwandelt, der definitionsgemäß weder irren noch irgendeinem seiner Bürger schaden kann“<sup>2420</sup>, so übersieht er allerdings zweierlei. Zunächst schließt Rousseau die Existenz des christlichen Gottes keineswegs aus, im Gegenteil, er kritisiert nur zum einen die priesterlich, also durch Menschen vermittelte Form der Offenbarung, und zweifelt zum anderen die Tauglichkeit dieser Religion für die Integration eines politischen Gemeinwesens an. Zudem besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Rousseau und zahlreichen anderen Philosophen des 18. Jahrhunderts darin, dass der Genfer eben gerade keine natürliche Ordnung annehmen wollte, die in irgendeiner Weise für den modernen Menschen, da dessen Vergesellschaftung ja nicht mehr rückgängig zu machen war, maßgeblich sein konnte. Rousseau war sogar einer der schärfsten Kritiker der Lehre eines *ordre naturel*, die durch die Physiokraten, aber eben auch durch Mably und andere Aufklärer vertreten wurde. Diese postulierte schließlich mithin genau das Gegenteil der Auffassung des Genfers: Während dieser die vollständige Denaturierung des Kulturmenschen voraussetzte, um einen harmonischen Zustand auch innerhalb der Gesellschaft erreichen zu können, nahmen jene eine vorgegebene Ordnung an, die es in Teilen beizubehalten oder in vollem Umfang anzustreben galt.<sup>2421</sup> Man sollte diesen völlig abweichenden Ausgangspunkt nicht vernachlässigen, wenn man über Rousseau, seine Zeitgenossen und die Diktatur der Jakobiner urteilen will. Die *volonté générale* und die *religion civile* übernehmen insofern zwar eine ähnliche Funktion wie die natürliche Ordnung und ein Kult um diese Wahrheit, richten sich aber immer nur an eine kleinräumig verfasste Bürgerschaft und nicht unmittelbar an die Menschheit auf Gattungsebene.

## 4.2.3 Das Zeitalter der Revolutionen

### 4.2.3.1 Rousseau und die Französische Revolution

Auch wenn man die Philosophie Rousseaus also von der zeitgenössischen Vorstellung einer natürlichen Ordnung deutlich unterscheiden sollte und er eben nicht einfach kurzschlüssig für die Politisierung dieser

<sup>2415</sup>Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.15, 33.

<sup>2416</sup>Ebd., S.2.

<sup>2417</sup>Ebd., S.39 ff.

<sup>2418</sup>Hornung, K.: *Die offene Flanke der Freiheit*, a.a.O., S.48.

<sup>2419</sup>Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.21.

<sup>2420</sup>Ebd., S.17.

<sup>2421</sup>Samwer, S.-J.: *Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91*, Hamburg 1970, S.305 ff. Die Differenzen zwischen den Physiokraten und Mably entzündeten sich an der Frage des Eigentums und der Wirtschaftsordnung, nicht an der Annahme einer natürlichen Ordnung als solcher. Der Unterschied zu Rousseau wird deutlich beim Physiokraten Le Trône, *De l'administration provinciale* [1788], hier zit. n. Samwer, S.307: « La liberté civile ne diffère de la liberté naturelle qu'en ce qu'elle est plus assurée; elles comprennent l'une et l'autre le droit de jouir sans réserve de ce qui est à soi, sans blesser la propriété d'autrui; celui de vendre et d'acheter dans un état de pleine concurrence, et de faire tout ce qui n'est pas défendu par les lois de l'ordre naturel. »

Auffassung in Dienst genommen werden kann, dürfte es unstrittig sein, dass sich gerade die Jakobiner unter Robespierre in wesentlichen und insbesondere in den totalitären Ausprägungen ihrer Herrschaft auf den Genfer beriefen – obgleich dessen Entwurf natürlich nicht als programmatische Schrift für die Herrschaft des *comité du salut public* dienen konnte und auch keineswegs strikt befolgt wurde.<sup>2422</sup> Die Französische Revolution stellt in diesem Zusammenhang den Kulminationspunkt spätaufklärerischen Denkens dar.<sup>2423</sup> Die „jakobinische Improvisation“, die sich in erster Linie mit konkreten Problemen auseinandersetzen musste und dementsprechend kein klar ausformuliertes theoretisches Modell in die Realität umsetzen konnte, war insbesondere unter Maximilien de Robespierre (1758-1794) von dem leidenschaftlichen Willen beseelt, die inhaltlich eher diffuse Vorstellung einer vernünftigen natürlichen Ordnung gesellschaftliche Wirklichkeit werden zu lassen. Dabei wollte man nichts weniger als „den Willen der Natur erfüllen, das Schicksal der Menschheit vollenden, das Versprechen der Philosophie halten und die Vorsehung von der langen Herrschaft des Verbrechens und der Tyrannei befreien“<sup>2424</sup>. Diese Äußerung Robespierres darf man nun nicht als bloßes Lippenbekenntnis deuten, sondern vielmehr als das, was sie auch zu sein vorgibt: nämlich als eine echte messianische Grundeinstellung, ohne die das Phänomen der Jakobinerherrschaft nicht angemessen interpretiert werden kann. Dabei wurden auch abstrakte Begriffe nicht als leitende Grundsätze wahrgenommen, sondern vielmehr als inhaltlich greifbare Wahrheiten, die es unter allen Umständen zu verfolgen und durchzusetzen galt.<sup>2425</sup> In einem unerschütterlichen Glauben an das Volk beschwört er die Tugend als „das grundlegende Prinzip der demokratischen Regierung oder der Volksregierung“ und folgert offensichtlich in enger gedanklicher Bindung an Rousseau, dass die Liebe zur Republik als Liebe zur Gleichheit selbstverständlich voraussetze, dass „man das öffentliche Interesse allen privaten Interessen vorzieht“.<sup>2426</sup> Wenn die *volonté générale* nicht mit der *volonté de tous* zu verwechseln sei, sondern als Wille des tugendhaften Volkes möglichst genau mit dem Willen einer tugendhaften Minderheit oder gar eines tugendhaften Einzelnen übereinstimme, so sei gerade diese Avantgarde dazu berufen, ihr Wissen um diese Wahrheit zur Verwirklichung der Freiheit aller einzusetzen.<sup>2427</sup> Mit dieser Auffassung lässt sich nun natürlich beinahe jedes Mittel unter Berufung auf einen höheren und guten Zweck rechtfertigen, und es ist wohl ein typisches Sinnbild für die Ambivalenz der Aufklärung und der Revolution, dass gerade Robespierre, der eifrige Henker der Franzosen, persönlich als ein Mann von unumstrittener Redlichkeit und Integrität zu gelten hatte.

Allerdings war nun der dadurch implizierte Fortschrittsglaube, der eine unaufhaltsame Bewegung des Menschen hin zu einer idealen harmonischen Ordnung unterstellte, kein Gedanke Rousseaus, sondern eben einer der naturalistischen und materialistischen Philosophen dieser Epoche.<sup>2428</sup> Zwar konvergieren sowohl die Vorstellung eines perfekten *ordre naturel* als auch die Rousseau'sche *volonté générale* in ihrem extremsten Verständnis in dem Punkt, dass beide eine unbedingt gültige objektive Wahrheit darstellen, die es nicht zu verändern, sondern allenfalls umzusetzen gilt. Jedoch verzichtet Rousseau auch theoretisch darauf, den allgemeinen Willen zu universalisieren. Allerdings können beide Entwicklungslinien innerhalb der totalitären Demokratie im Sinne Talmons interpretiert werden als Reaktionen auf den Verlust eines orientierungsstiftenden Rahmens, den zuvor im Wesentlichen die Religion geboten hatte. Die pure Willkür ohne normative Bindung oder ein Recht des Stärkeren wollte schließlich kein Philosoph des 18. Jahrhunderts ernsthaft propagieren, insofern war es gleichermaßen logisch wie unbedingt notwendig, das normative Gerüst für die gute und angemessene Lebensführung des Menschen ohne Bezugnahme auf die traditionellen Legitimationsgrundlagen zu rekonstruieren. Aus dieser Aufgabe lässt sich auch verstehen, dass die Französische Revolution und insbesondere der Jakobinismus bei ihren Anhängern die fanatische

2422Schulin, E.: *Die Französische Revolution*, München 1988, S.193; McDonald, J.: *Rousseau and the French Revolution 1762-1791*, London 1965, S.6.

2423Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.61.

2424Robespierre, M.: „Über die Grundsätze der politischen Moral, die den Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen“ [5. Februar 1794 / 17. Pluviôse des An II], in: ders.: *Ausgewählte Texte*, Hamburg 1971, S.585. Zu einer eigenen, wortgetreueren Übersetzung, vgl. oben, Kapitel 1.3.2, S.45, Fn. 277.

2425Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.73 ff., 120.

2426Robespierre, M.: „Über die Grundsätze der politischen Moral“ [5. Februar 1794 / 17. Pluviôse des An II], a.a.O., S.587. Vgl. dazu unbedingt CS IV,2, sh. oben, Kapitel 4.2.1.2, S.324, Fn. 2323.

2427Schulin, E.: *Die Französische Revolution*, a.a.O., S.195; Talmon, J. L.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.7; Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.283.

2428Fetscher, I.: *Herrschaft und Emanzipation*, a.a.O., S.156.

Ergebenheit des Gläubigen hervorrufen konnten. Was auf der Grundlage des autonomen Individuums als eine Bewegung für das Selbstbestimmungsrecht von Volk und Einzelnem begann, verwandelte sich innerhalb weniger Jahre in ein revolutionäres Zwangssystem, in welchem Unterwerfung mit Erlösung, Gehorsam mit Freiheit konvergierten.<sup>2429</sup> Dieses Versagen, die freiheitliche Prämisse tatsächlich aufrechterhalten zu können, lässt sich bei Rousseau ebenso wie bei den Jakobinern feststellen.

Bereits zeitgenössische Beobachter verglichen daher die Französische Revolution mit religiösen Bewegungen. Edmund Burke (1729-1797), der geistige Vater des Konservatismus, erkannte den proselytischen Charakter der Revolution, sprich: ein Bemühen um Bekehrung von denjenigen, die der ideologischen Glaubenslehre nicht anhängen.<sup>2430</sup> Die Ähnlichkeiten zu einer Religion ergaben sich für Alexis de Tocqueville insbesondere aus dem messianischen Wesen der Bewegung. Die Französische Revolution sei „hinsichtlich dieser Welt genauso verfahren, wie die religiösen Revolutionen im Blick auf das Jenseits; sie hat den Bürger in einer abstrakten Weise betrachtet, indem sie von besonderen gesellschaftlichen Bedingungen ganz absah, ebenso wie die Religionen den Menschen im allgemeinen, ohne Rücksicht auf Vaterland und Zeitalter, betrachten“. Sie erstrebte nicht nur die Reform Frankreichs, sondern die Wiedergeburt des ganzen Menschengeschlechts, und bekam aufgrund der dadurch entfachten Leidenschaft den Anschein einer religiösen Revolution. Mehr noch, die Ideologie habe sich selbst zu einer Art neuer Religion entfaltet, jedoch zu einer „unvollkommene[n] Religion, ohne Gott, ohne Kultus und ohne künftiges Leben, die aber trotzdem, gleich dem Islam, die ganze Erde mit ihren Soldaten, ihren Aposteln und ihren Märtyrern überschwemmt hat“. <sup>2431</sup> Während Rousseaus *Contrat social* nicht dafür in Anspruch genommen werden kann, eine Lösung für die gesamte Menschheit und nicht etwa nur für eine jeweils spezifische Bürgerschaft anzubieten, ganz im Gegenteil, ist jedoch der Blick auf den religiösen Charakter der Französischen Revolution unter Bezugnahme auf das Kapitel über die *religion civile*, das Rousseau seiner Schrift erst im Sommer 1761 hinzufügte, von großem Interesse.

Denn gerade hinsichtlich der bürgerlichen Religion scheint sich Robespierre eng an Rousseau orientiert zu haben; so erwähnt er den Genfer in seiner Rede vor dem Nationalkonvent über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen ausdrücklich, wenn auch nicht namentlich, lobend.<sup>2432</sup> In der bereits aus dem *Contrat social* bekannten Zielsetzung sucht Robespierre nach einem „Instinkt für die moralischen Werte“, der ähnlich dem natürlichen Lust- und Schmerzempfinden den vergesellschafteten Menschen zu jenem durch die natürliche Ordnung vorgegebenen Verhalten treiben und „ihn ohne die verzögernde Hilfe der Überlegung veranlassen würde, das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden“. Diesen für die Gesellschaft sehr förderlichen Instinkt könne nur „das religiöse Gefühl“ hervorbringen, „das in den Seelen die Vorstellung erzeugt, eine über den Menschen stehende Macht könne die Vorschriften der Moral sanktionieren“. <sup>2433</sup> Das Volk könne also nicht allein aus der Vernunft leben, sondern benötige einen Glauben, der gleichwohl nicht im Widerspruch zur natürlichen Ordnung stehen

<sup>2429</sup>Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.115 f.; ders.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.6 f.

<sup>2430</sup>Hornung, K.: *Die offene Flanke der Freiheit*, a.a.O., S.59.

<sup>2431</sup>Tocqueville, A. d.: *Der alte Staat und die Revolution*, a.a.O., S.31; Tocqueville, AR I, 3 [1952: II-1, S.89]: « La révolution française a opéré, par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre; elle a considéré le citoyen d'une façon abstraite, en dehors de toutes les sociétés particulières, de même que les religions considèrent l'homme en général, indépendamment du pays et du temps. Elle n'a pas recherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les devoirs et les droits généraux des hommes en matière politique. [...] Comme elle avait l'air de tendre à la régénération du genre humain plus encore qu'à la réforme de la France, elle a allumé une passion que, jusque-là, les révolutions politiques les plus violentes n'avaient jamais pu produire. Elle a inspiré le prosélytisme et fait naître la propagande. Par là, enfin, elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvanté les contemporains; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'islamisme, a inondé toute la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs. »

<sup>2432</sup>Vgl. Robespierre, M.: „Über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste“ [7. Mai 1794 / 18. Floréal des An II], in: ders.: *Ausgewählte Texte*, a.a.O., S.681: „Unter jenen Männern, die sich in der Zeit, von der ich spreche, in der Literatur und in der Philosophie auszeichneten, hat sich ein Mann durch seine Seelengröße und seinen bedeutenden Charakter würdig gezeigt, Lehrer des Menschengeschlechts zu sein. Mit aller Offenheit griff er die Tyrannei an; mit Begeisterung sprach er von der Gottheit; seine männliche und biedere Beredsamkeit zeichnete die Reize der Tugend in leuchtenden Farben und verteidigte jene tröstliche Lehren, die die Vernunft dem menschlichen Herzen als Stütze gibt.“

dürfe. Ohne eine solche Religion, die in festen Riten und Institutionen verfasst sein müsse, könne kein Staat dauerhaft existieren. Während die revolutionäre Gruppierung um Jacques-René Hébert nicht nur eine antiklerikale, sondern generell eine antireligiöse Stoßrichtung verfolgte und einen Kult der Vernunft installieren wollte, versuchte Robespierre, obgleich ein entschiedener Gegner der katholischen Kirche, eine Religion für politische Zwecke zu instrumentalisieren.<sup>2434</sup> Dementsprechend wurde in einem Dekret festgelegt, dass das französische Volk die Existenz eines Höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele anerkenne.<sup>2435</sup> Robespierre war insofern durchaus bestrebt, und diese Stelle vernachlässigt Tocquevilles Diagnose einer unvollkommenen Religion, einen Kult zu Ehren des *Être Suprême* einzuführen. Mit den Revolutionsfeiern und ihrer Symbolik, mit den revolutionären Feiertagen, mit dem Versuch, jeden Beobachter zum aktiven Teilnehmer an der Bewegung zu machen, mit der Umdeutung der Wirklichkeit gemäß der herrschenden Ideologie – selbst den Strahlen der Morgensonne wurde bisweilen politische Bedeutung zugeschrieben<sup>2436</sup> – und mit dem Glauben an einen allgemeinen Willen und eine natürliche Ordnung stellte die Französische Revolution gewissermaßen die Generalprobe für die Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts dar, in denen der Weiheskult gegenüber dem Innerweltlichen unter anderen Fahnen und Standarten auf die Spitze getrieben wurde.<sup>2437</sup>

#### 4.2.3.2 Revolution in Großbritannien, Amerika und Frankreich

Auch wenn die Glorious Revolution von 1688/89 in Großbritannien und die Amerikanische Revolution von 1776 Meilensteine auf dem Weg zum liberalen Staat darstellen und auch wenn sie möglicherweise kurzfristig größere Erfolge hinsichtlich der Verwirklichung bürgerlicher Freiheiten innerhalb eines politischen Gemeinwesens aufweisen konnten, somit „eindeutiger und kontinuierlicher den Weg in den freiheitlichen parlamentarisch-demokratischen Rechtsstaat bahnten“<sup>2438</sup> als die Französische Revolution, so ist doch letztere als der eigentliche Kristallisationspunkt der Aufklärung zu bezeichnen. Kaum ein Ereignis hat die Moderne so tief geprägt wie dieses revolutionäre Jahrzehnt, das am Ende einer langen Phase der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderung in Europa stand.<sup>2439</sup> Worin liegen nun die Besonderheiten der Französischen Revolution? Wie konnte gerade sie die liberale Idee in einem unvergleichlichen Maße voranbringen, obwohl doch die ideologische Engführung der Prinzipien der Aufklärung in der Phase der *Grande Terreur* vom 10. Juni bis zum 27. Juli 1794 zu einem noch nie erlebten institutionalisierten Auswuchs an Gewalt geführt hatte?<sup>2440</sup>

Prinzipiell erscheint es unmöglich, die Französische Revolution als ein Ganzes zu betrachten, zu unterschiedlich waren die einzelnen Phasen dieser historischen Ereigniskette zwischen der Einberufung der Generalstände 1788 und dem Sturm auf die Bastille vom 14. Juli 1789 sowie dem Staatsstreich von

2433Robespierre, M.: „Über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste“ [7. Mai 1794 / 18. Floréal des An II], a.a.O., S.675. Neben Rousseau orientiert sich Robespierre hier offensichtlich an Machiavelli, wenn er die Nutzung der Religion für die Stabilität der Gesellschaft anstrebt. Wenn er über Lykurg und Solon referiert und darüber, dass „sich auch die weisesten Männer unter den Gesetzgebern erlaubt haben, einige irige Vorstellungen mit der Wahrheit zu vermischen, sei es um die Einbildungskraft der unwissenden Völker zu zügeln, sei es, um sie stärker an ihre Institutionen zu binden“ (ebd., S.675), so apostrophiert er damit Discorsi I, XI, 12-13 [2008: 93]: „Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficoltà ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro.“

2434Schulin, E.: *Die Französische Revolution*, a.a.O., S.221 ff.

2435Markov, W. / Soboul, A.: *Siebzehnhundertneunundachtzig. Die große Revolution der Franzosen*, Berlin 1975, S.275.

2436Ähnlich skurrile Phänomene ließen sich in China zu Zeiten der Kulturrevolution (1966-1976) beobachten. Da die kommunistischen Attribute „rot“ und „links“ als revolutionär und damit als gut galten, sollte auch der Straßenverkehr im Sinne der Ideologie umgestaltet werden. So wurde der Linksverkehr eingeführt und eine rote Ampel sollte freie Fahrt signalisieren. Als die Roten Garden an den Kreuzungen schließlich noch den Verkehr gemäß ihren Vorstellungen regeln wollte, musste der Premier Zhōu Ēnlái (周恩来) nach zahlreichen Unfällen diesen revolutionären Auswuchs unterbinden.

2437Mosse, G. L.: *Die Nationalisierung der Massen*, Frankfurt 1993, S.24.

2438Bracher, K. D.: „Das Janusgesicht der Französischen Revolution – heute“, a.a.O., S.36.

2439Thamer, H.-U.: *Die Französische Revolution*, München 2004, S.7; Dippel, H.: „Die politischen Ideen der Französischen Revolution“, in: *Pipers Handbuch 4*, München 1986, S.21.

2440Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.62.



Napoléon Bonaparte am 18. Brumaire des Jahres VIII, nach gregorianischer Kalendernotion an jenem historisch ereignisreichen Datum, am 9. November 1799. Im Gegensatz beispielsweise zum Dreißigjährigen Krieg, der ja auch aus verschiedenen einzelnen Konflikten bestand, lassen sich die französischen Ereignisse nicht unter einer großen inhaltlichen Klammer wie damals etwa jener der konfessionellen Spannungen zusammenfassen. Ging es anfangs sicherlich darum, die Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – durchaus nicht unbedingt gleichzeitig – in die politische und soziale Wirklichkeit umzusetzen, zielte das Direktorium (1795-1799) mehr auf die Stabilisierung der Herrschaft denn auf die Durchsetzung von Ideen ab; abgelöst wurde die Revolution schließlich durch die faktische Alleinherrschaft Napoleons, unter welcher gleichwohl wesentliche Elemente der Ideen von 1789 in Form rechtlich kodifizierter bürgerlicher Freiheiten umgesetzt wurden.<sup>2441</sup> Von besonderem Interesse, gerade mit Blick auf die hier zu beantwortende Frage nach der inhaltlichen Ausgestaltung der liberalen Idee, ist zweifelsohne das erste Jahrfünft der Revolution. Dieses lässt sich seinerseits ebenfalls in zwei Phasen unterteilen: „eine Revolution *für* den Verfassungsstaat (1789-1791) und eine *gegen* den Verfassungsstaat (1792-1794)“<sup>2442</sup>. Zunächst sollte der vom Abbé Sieyès (1748-1836) formulierte Wunsch des Dritten Standes und damit auch des Volkes, etwas innerhalb der politischen Ordnung zu werden, über eine dem tatsächlichen Gewicht angemessene Repräsentation erreicht werden.<sup>2443</sup> Dabei war die *volonté nationale* als Ursprung aller Legalität zwar stets rechtsetzend, dennoch sollte nicht wie im Entwurf Rousseaus eine direkte Volkssouveränität eingerichtet werden. Sieyès unterscheidet daher zwischen *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué*: während das Volk als Souverän in seiner Rolle als *pouvoir constituant* die einzig legitime Quelle der Verfassung ist, sich dabei aber aus keiner höheren Norm herleiten kann, erschöpft sich diese Volkssouveränität mit der Stiftung einer Verfassung im Sinne des *pouvoir constitué*.<sup>2444</sup> Die *potentia absoluta* erschafft also eine *potentia ordinata* und suspendiert damit gleichzeitig ihre eigene Eingriffsgewalt im Rahmen der Verfassung. Auch das Königtum wurde auf eine neue Grundlage gestellt, es war fortan an die Verfassung gebunden. Der König konnte nur noch dank dieser und nicht aus eigenem Recht regieren, die prinzipielle Souveränität verblieb jedoch einzig beim Volk.

Diese veränderte und gerade dadurch unsichere Rolle des Königs und dessen tatsächlicher oder vermuteter Widerstand destabilisierten die Verfassungsordnung auf eine Art und Weise, die letztlich nur durch die theoretische Abschaffung des Königtums per Mehrheitsbeschluss der Nationalversammlung behoben werden konnte.<sup>2445</sup> Diesem Akt folgte am 21. Januar 1793 auch die physische Abschaffung des Königtums per Fallbeil. Erneut war es Robespierre, der dies vor dem Nationalkonvent zuspitzte: „Aber Ludwig muss sterben, weil das Vaterland leben muss.“<sup>2446</sup> Dieser Radikalisierungsprozess wurde natürlich auch von außen getrieben. Das revolutionäre Frankreich stand im Krieg mit Preußen und Österreich, war insofern auch realistisch in seiner Integrität bedroht. Insbesondere durch die dynastische Verbindung des Königs Ludwig XVI. – oder auch *Louis Capet* beziehungsweise *Louis le Dernier* – zum habsburgischen Österreich über seine Gattin Marie Antoinette sahen die Revolutionäre ihre Prinzipien gefährdet.<sup>2447</sup> Tatsächlich war diese Maßnahme im Namen der Freiheit aber nicht mit einer Festigung derselben verbunden, im Gegenteil: nachdem die Nationalversammlung bereits am 11. August 1792 sich über die Verfassung hinweggesetzt hatte, indem sie die willkürliche Verhaftung Verdächtiger erlaubte, konnte von einer demokratischen Repräsentation im Sinne des Abbé Sieyès nicht mehr die Rede sein. Dementsprechend urteilt Martin Kriele: „An diesem Tage wurde in Frankreich die Menschenwürde abgeschafft: Die Menschen mußten, wenn sie überleben wollten, wieder das Rückgrat krümmen und auf die Vorstellungen der Herrschenden

2441Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.259 ff.; Schulin, E.: *Die Französische Revolution*, a.a.O., S.225 ff.

2442Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.260.

2443Vgl. Sieyès, E.: *Qu'est-ce que le Tiers-État?* [1789], Paris 2002, S.1: « 1° Qu'est-ce que le Tiers état? – TOUT. 2° Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? – RIEN. 3° Que demande-t-il? – À ÊTRE QUELQUE CHOSE. » In der ursprünglichen Version lautet die letzte Formel „à y devenir quelque chose“.

2444Dippel, H.: „Die politischen Ideen der Französischen Revolution“, a.a.O., S.26 f.; Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.260 f.; Isensee, J.: *Das Volk als Grund der Verfassung*, a.a.O., S.9.

2445Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.277 ff.; Mann, G.: *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt 1966, S.229.

2446Robespierre, M.: „Über den Prozess gegen den König“ [3. Dezember 1792 / 13. Frimaire des An I], in: ders.: *Ausgewählte Texte*, a.a.O., S.328.

2447Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.190 f.

schielen. An die Stelle der politischen Urteilskraft trat die politische Witterung dafür, wie sich die Machtverhältnisse entwickelten und bei wem sie anzubiedern am meisten Sicherheit versprach – wie der Wind geht, so neigt sich der Halm.“<sup>2448</sup>

Dieser Phase der Souveränität des Parlaments schloss sich nun überdies die Wohlfahrtsdiktatur an, in welcher revolutionäre Ausschüsse auch die Nationalversammlung suspendierten. Insbesondere der jakobinische Einfluss wurde eingangs bereits thematisiert. In den achtzehn Monaten zwischen der Vollstreckung des Todesurteils an Ludwig XVI. und der Hinrichtung Robespierres und seiner Anhänger im Juli 1794, für welche der Monat *Thermidor* des Republikanischen Kalenders namensgebend werden sollte, zeigt sich besonders deutlich „die tief verwirrende Erfahrung von der Ambivalenz des Revolutionsbegriffs, dem Janusgesicht der modernen Revolution selbst, ihrem oszillierenden Schwanken zwischen höchster Befreiung und tiefster Unterjochung des Menschen“<sup>2449</sup>. Sie verkündete, die Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in einer politischen Ordnung endgültig zu lösen und die „Identität von Freiheit und Unterwerfung, von individueller Emanzipation und kollektiver Gemeinschaft“<sup>2450</sup> verwirklichen zu können, trug aber von Anbeginn die Zwiespältigkeit dieser Verheißung in ihrem Schoß.<sup>2451</sup> Es sollte nicht nur ein despotischer Herrscher gestürzt werden, sondern Staat, Politik und Gesellschaft in ihrer Gesamtheit im Namen höherer Ideen umgestaltet werden. Für diese Zwecksetzung galt bei manchen Revolutionären theoretisch bereits in einer frühen Phase der Revolution die Gewaltanwendung als legitim. Mehr noch: Jean-Paul Marat, der Herausgeber der Zeitschrift *L'ami du peuple*, „sah in der *terreur* nicht nur ein punktuell anzuwendendes Mittel, sondern das Prinzip der Revolution, die nur auf diese Weise der permanenten Verschwörung ihrer Gegner begegnen könne“<sup>2452</sup>. Auch wenn es sich bei der jakobinischen Herrschaft um eine weitgehend improvisierte Diktatur handelte, wies sie doch den typisch totalitären Wesenszug auf, „mittels Agitation und Zwang in das persönliche Leben der Bürger einzudringen und diese zu Bekenntnis und Engagement für das revolutionär bestimmte öffentliche Leben zu zwingen“<sup>2453</sup> – und erreichte in diesem Vorhaben einen beachtlichen Grad der Perfektion. Die *conditio sine qua non* für die insbesondere durch die Jakobiner ausgeübte Gewaltherrschaft war die Überzeugung, der Verwirklichung übergeordneter Ziele zu dienen, sowie nicht zuletzt das damit verbundene gute Gewissen als „subjektive Bedingung der Möglichkeit des Terrors“. Denn „[n]ur in der Reinheit der Gesinnung erträgt man, was im Vollzug des Terrors krude Faktizität ist.“<sup>2454</sup> Es bedurfte zur Durchsetzung von Freiheit und Tugend gegenüber den Feinden des Volkes besonderer Mittel oder, um es mit den Worten Robespierres zu sagen:

„Wenn in friedlichen Zeiten der Kraftquell der Volksregierung die Tugend ist, so sind es in Zeiten der Revolution Tugend und Terror zusammen. Ohne die Tugend ist der Terror verhängnisvoll, ohne den Terror ist die Tugend machtlos. Der Terror ist nichts anderes als die unmittelbare, strenge und unbeugsame Gerechtigkeit; er ist also eine Emanation der Tugend; er ist nicht so sehr ein besonderer Grundsatz als vielmehr die Folge des allgemeinen Grundsatzes der Demokratie, angewandt auf die dringendsten Bedürfnisse des Vaterlandes.“<sup>2455</sup>

Mit dem *Loi des suspects* vom September 1793, das am Beginn des institutionalisierten Terrors stand, konnte beinahe jeder willkürlich zu den Verdächtigen und damit den Feinden des Volkes gezählt werden. Dies wurde durch das Prairial-Dekret vom 10. Juni 1794 respektive 22. Prairial des An II derart verstärkt, dass von nun an auch keine – nach vernünftigem Maßstab – tatsächlichen Nachweise erbracht werden mussten, so das Gesetz im Wortlaut: „Als notwendiges Beweismittel, um die Feinde des Volkes zu verurteilen, dient jede Art von Beweisen, seien sie materiell oder moralisch, schriftlich oder mündlich, die ihrer Natur nach die Billigung jedes gerecht denkenden und vernünftigen Geistes finden können. Die

2448Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.280.

2449Bracher, K. D.: „Das Janusgesicht der Französischen Revolution – heute“, a.a.O., S.38.

2450Ebd.

2451Heuvel, G. v. d.: „Terreur, Terroriste, Terrorisme“, in: Reichardt, R. (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Heft 3*, München 1985, S.97 f.

2452Ebd., S.99. Vgl. dazu *L'Ami du Peuple*, N. 132, 13. Juni 1790, S.8: « cet état de terreur salutaire et si indispensable pour consommer le grand œuvre de la constitution ».

2453Hornung, K.: *Das totalitäre Zeitalter*, a.a.O., S.63.

2454Lübbe, H.: „Freiheit und Terror“, in: ders.: *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, a.a.O., S.80 f.; Heuvel, G. v. d.: „Terreur, Terroriste, Terrorisme“, a.a.O., S.101.

2455Robespierre, M.: „Über die Grundsätze der politischen Moral, die den Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen“ [5. Februar 1794 / 17. Pluviôse des An II], a.a.O., S.594.

Richtschnur bei der Urteilsfindung ist das von der Vaterlandsliebe erleuchtete Gewissen der Richter, ihr Ziel der Sieg der Republik und der Untergang ihrer Feinde<sup>2456</sup>. Auf dieses Gesetz folgten jene sieben Wochen der exzessiven Gewalt, die historisch als *La Grande Terreur* bekannt sind und die mit der Enthauptung Robespierres endeten. Die Revolution, die die Menschenrechte durchsetzen wollte, hatte sich in ihr Gegenteil verkehrt.<sup>2457</sup> Man muss dabei aber immer im Auge behalten, dass die Revolutionäre nicht die kühlen Henker waren, zu denen sie durch die royalistische Geschichtsschreibung nach 1815 überzeichnet wurden. Man tötete in einer, zumindest gemäß der eigenen Logik, guten Absicht, wollte überdies durch den institutionalisierten Terror hysterische Übergriffe wie die Septembermorde 1792 unterbinden, bei welchen ein aufgeheizter Mob in die Gefängnisse eindrang und in blinder Wut die Gegner der Revolution sowie auch die übrigen Inhaftierten massakrierte.<sup>2458</sup> Dennoch wird man behaupten dürfen: Robespierre hatte die Freiheit im Namen der Freiheit selbst auf das Schafott geführt und ihr den Kopf abgehackt.<sup>2459</sup>

Hans-Ulrich Thamer charakterisiert die Französische Revolution wie folgt:

„Sie wurde zum Motor des Verfassungswandels und der Entstehung liberaler politischer Kulturen. Sie wurde zum Laboratorium der Moderne, indem sie in der kurzen Spanne eines Jahrzehnts die unterschiedlichsten Verfassungsformen entwickelte, die für das 19. und 20. Jahrhundert wirkungsmächtig werden sollten, von der konstitutionellen Monarchie über die Republik bis zur bonapartistischen Diktatur; indem sie die Grundlagen einer bürgerlich-individualistischen Eigentums- und Gesellschaftsverfassung schuf; indem sie zum ersten Mal eine demokratische politische Kultur entfaltete und damit den Durchbruch zur politischen Freiheit erkämpfte; indem sie einen fundamentalen Prozeß der Politisierung der Gesellschaft und der Ideologisierung der politischen Sprache auslöste und dabei zugleich die Selbstgefährdung demokratischer Ordnung demonstrierte.“<sup>2460</sup>

Dieses Urteil scheint allerdings nur zum Teil zutreffend zu sein, gesteht es doch der Französischen Revolution einen Neuheitscharakter in Bereichen zu, in welchen die anderen großen abendländischen Revolutionen frühere und vor allem stabilere Veränderungen etablieren konnten. Gleichzeitig stellt es aber die wirkliche Originalität dieser Revolution nicht deutlich genug heraus. Diese besteht, wie gezeigt werden soll, in der Durchsetzung nicht nur einer Regierung, sondern in der versuchten Etablierung eines neuen Welt- und Menschenbildes samt der grundlegenden Veränderung der Gesellschaft. Die Französische Revolution war, um Jacob Leib Talmon zu zitieren und damit den Marquis de Condorcet (1743-1794) zu paraphrasieren, im Vergleich zu ihren angelsächsischen Vorgängern „ein Geschehen auf einer ganz anderen Ebene. Sie sei eine totale Revolution in dem Sinn, daß sie keinen Bereich und keinen Aspekt des menschlichen Daseins unberührt lasse, während die amerikanische Revolution einen rein politischen Wechsel dargestellt habe.“<sup>2461</sup>

Die Glorious Revolution von 1688/89 bewegte sich dagegen noch in traditionellen Denkmustern. Sie argumentierte gegen die absolutistischen Bestrebungen Jakobs II., der die Rechte der anglikanischen Kirche zugunsten des Katholizismus beschneiden wollte, und ermöglichte somit die Einsetzung Wilhelms von Oranien als einem protestantischen Herrscher gegen die wahrgenommene Bedrohung der englischen Verfassung durch die Anhänger des Papstes. In diesem Zusammenhang wurde der Revolutionsbegriff noch völlig in dem für die frühe Neuzeit üblichen lateinischen Wortsinne einer zurückrollenden Bewegung

<sup>2456</sup>Loi de Prairial, art. VIII: « La preuve nécessaire pour condamner les ennemis du peuple est toute espèce de document, soit matérielle, soit morale, soit verbale, soit écrite, qui peut naturellement obtenir l'assentiment de tout esprit juste et raisonnable. La Règle des jugements est la conscience des jurés éclairés par l'amour de la patrie ; leur but, le triomphe de la République et la ruine de ses ennemis ».

<sup>2457</sup>Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.286.

<sup>2458</sup>Furet, F. / Richet, D.: *La Révolution française*, Paris 1973, S.233. Dieses Argument erinnert natürlich erschreckend an die angeführte Begründung für einen industrialisierten Genozid in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern, nachdem die Ermordung von Juden durch die Einsatzgruppen des Sicherheitsdienstes mit gebräuchlichen Handfeuerwaffen beispielsweise in Babyn Jar 1941 zu Gewaltexzessen geführt hatten.

<sup>2459</sup>Die Wortwahl ist angelehnt an die deutsche Übersetzung von Kundera, M.: *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, München 2004, S.8: „Es besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen einem Robespierre, der in der Geschichte nur ein einziges Mal aufgetreten ist, und einem Robespierre, der ewig wiederkehrt, um den Franzosen den Kopf abzuhacken.“

<sup>2460</sup>Thamer, H.-U.: *Die Französische Revolution*, a.a.O., S.7. Teilweise ähnlich bei: Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.259f.

<sup>2461</sup>Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.25.

verwendet. Dieses Verständnis ist der Astronomie entlehnt und wird dort besonders im *De Revolutionibus Orbium Coelestium* betitelten Hauptwerk des Nikolaus Kopernikus präzise dafür gebraucht, eine gleichmäßige, scheinbar kreisförmige Bewegung der Himmelskörper zu beschreiben. Eben dieser Vorstellung entsprechend sollte die glorreiche Revolution eine Rückkehr zu den Zuständen vor den absolutistischen Ambitionen Jakobs II. ausdrücken. Es ist also durchaus paradox, dass der Revolutionsbegriff seinen Platz im historischen und politischen Sprachgebrauch endgültig einem Ereignis verdankt, das keineswegs die in der modernen Verwendung implizierte Schaffung einer neuen Ordnung bezeichnete, sondern vielmehr als eine *Restauration* interpretiert und empfunden werden muss.<sup>2462</sup> Die konstitutionelle Monarchie, in welcher das Parlament den König als Träger der staatlichen Souveränität ablöste, ist eine mittelbare Folge dieser „Revolution“. Deren Ergebnisse wurden in der englischen *Bill of Rights* von 1689 vertraglich fixiert, eine eigenmächtige Herrschaft eines Königs von Gottes Gnaden ohne Zustimmung des Parlaments konnte fortan keine Legitimationsbasis mehr finden. Die Französische Revolution wollte dagegen alle überkommenen Institutionen und alle überlieferten gesellschaftlichen Abmachungen über Bord werfen und nach Maßgabe der wahren Prinzipien neu schaffen.<sup>2463</sup> Überdies rückte sie einen Bedeutungsinhalt von Revolution in der Vordergrund, den bereits die ursprüngliche astronomische Verwendung implizierte. Es handelte sich demnach um einen Prozess, welcher der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen war, eine gesetzmäßige und unwiderstehliche Bewegung hin zu einer als ideal vorgestellten harmonischen natürlichen Ordnung.<sup>2464</sup>

Ebenso lässt sich kaum die Behauptung aufrechterhalten, erst infolge der Französischen Revolution hätten sich demokratisch verfasste Gemeinschaften herausbilden können. Dieses Urteil darf man nicht nur deshalb anzweifeln, weil umstritten ist, inwiefern auch in der ersten Phase der Revolution tatsächlich von der institutionellen Verwirklichung des freiheitlichen oder demokratischen Grundgedankens die Rede sein kann; nachdem die Nationalversammlung sich 1792 über die Verfassung gesetzt hatte, kann man davon seriös ohnehin nicht mehr sprechen. Es lassen sich aber insbesondere auch repräsentative Verfassungen kleiner Organisationseinheiten bereits in den amerikanischen Kolonien des 17. Jahrhunderts finden; als wichtige Dokumente sind hier insbesondere der *Mayflower Compact* von 1620 oder die *Fundamental Orders of Connecticut* von 1639 zu nennen. In der Tat lässt sich feststellen, dass diese „Geburt der repräsentativen Demokratie“ weder als, im ursprünglichen Wortsinn, *revolutionäre* Rückkehr zu einem früheren Zustand noch als, in der modernen Bedeutungsvariante, *revolutionärer* Neuanfang zu verstehen ist, sondern eher die kontinuierliche und eher evolutionäre als programmatische Weiterentwicklung einer überkommenen repräsentativen Verfassungsordnung beschreibt. Denn es war durchaus naheliegend, dass sich die kleinen und bezüglich ihrer politischen Vorstellungen und häufig auch hinsichtlich ihrer Herkunft homogenen Siedlergruppen als Gemeinschaft freier und gleichberechtigter Individuen konstituierten.<sup>2465</sup>

Doch gerade in diesem Aspekt zeigt sich der erste große ideengeschichtliche und realgeschichtliche Unterschied zur Französischen Revolution. Die ersten Kolonisten in der neuen Welt verließen nicht zuletzt deswegen das Mutterland, um Gott auf ihre Weise dienen zu können, wollten mithin einen der calvinistischen Frömmigkeit entstammenden „förmlichen Bund der Auserwählten mit Gott“<sup>2466</sup> in eine weltliche Organisationsform umsetzen. Das US-amerikanische Motto *annuit coeptis* bezeugt noch heute, dass der *novus ordo seclorum* durch den dreieinigen Gott gebilligt werden sollte. Größere Freiheitsrechte ergaben sich aufgrund der Entfernung zu London und insbesondere aufgrund eines unerschlossenen Kontinents beinahe zwangsläufig. Falls sich jedoch, wie beispielsweise in Massachusetts geschehen, unter Berufung auf die Heilige Schrift als alleiniger Richtschnur gesellschaftlichen und politischen Handelns theokratische Überspitzungen ergaben oder innerhalb der neu gegründeten Gemeinschaften anderweitig Widersprüche entstanden, stand es den Siedlern prinzipiell frei, jenseits des nächsten Flusses ein eigenes und liberaleres Gemeinwesen zu errichten, oder zumindest eines, in welchem man nach den eigenen

<sup>2462</sup>Arendt, H.: *Über die Revolution*, a.a.O., S.48 ff.; Llanque, M.: *Politische Ideengeschichte*, a.a.O., S.231; Albrecht, C.: „Revolution I“, TRE 29, S.110 f.

<sup>2463</sup>Talmon, J. L.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.6.

<sup>2464</sup>Arendt, H.: *Über die Revolution*, a.a.O., S.50. Dabei rückt auch die griechische Vorlage für das lateinische *revolutio* in den Blick. Mit dem Begriff *Anakyklosis* bezeichnete Polybios die Gesetzmäßigkeit, die dem Kreislauf der einzelnen Verfassungsformen zugrunde liegt. Vgl. Polyb., Hist. VI,3 ff.

<sup>2465</sup>Kielmansegg, P.: *Volkssouveränität*, a.a.O., S.110 ff.

<sup>2466</sup>Ebd., S.113.

Maßstäben leben konnte.<sup>2467</sup> Es ist insofern nicht überraschend, dass die Unabhängigkeitsbewegung in den englischen Kolonien nicht das Fundament aller Legitimität in Frage stellte, sondern nach einer ausschließlich politischen Verbesserung der Repräsentation suchten: *no taxation without representation*. Die Situation in Frankreich stellte sich diesbezüglich völlig anders dar: eine neue Herrschaftsordnung einzuführen implizierte gleichzeitig, ein anderes etabliertes Regime abzuschaffen. Zusätzlich schwang im Französischen bereits vor 1789 eine besondere Bedeutung mit dem Revolutionsbegriff mit, und zwar die eines Loyalitätswechsels. Erst nachdem Heinrich IV. zum katholischen Glauben konvertiert war, konnte er die Unterstützung der antiprotestantischen *Heiligen Liga* erringen; dieser Vorgang wurde bisweilen bereits als *révolution* bezeichnet.<sup>2468</sup> Dieses Verständnis mag auch in dem berühmten Dialog des Morgens des 15. Juli 1789 eine Rolle gespielt haben, als der König Ludwig XVI. angesichts des Sturmes auf die Bastille am Vortag ungläubig fragte: *C'est une révolte?* Daraufhin antwortete ihm der Duc de la Rochefoucauld: *Non sire, ce n'est pas une révolte, c'est une révolution*.<sup>2469</sup> Das Volk hatte allerdings nicht für eine bestimmte Herrscherdynastie oder eine bestimmte Konfession Partei ergriffen, sondern sich selbst zur Grundlage aller Legitimität erhoben.

Der zweite große Neuheitscharakter der Französischen Revolution besteht darin, dass diese im Unterschied zu den beiden angelsächsischen Revolutionen den Begriff der politischen Autonomie ernstnahm und, zumindest anfangs, in eine institutionelle Ordnung zu übersetzen versuchte. Während die *Virginia Declaration of Rights* von 1776 überlieferte und dem Menschen von der Natur gegebene Freiheiten eher befestigte als begründete,<sup>2470</sup> handelte es sich bei der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* vom 26. August 1789 „um eine Proklamation der ideellen Grundlagen und der Legitimationsprinzipien eines neu aufzubauenden Gemeinwesens“<sup>2471</sup>. Die Präambel der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte benennt dieses Programm klar:

„En conséquence, l'Assemblée nationale reconn[a]ît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être Suprême, les droits suivan[t]s de l'homme et du citoyen.“<sup>2472</sup>

Man vergleiche dies mit den ersten Worten der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, die ebenso wie die Grundrechteerklärung von Virginia aus dem Jahre 1776 stammt:

„We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“<sup>2473</sup>

Bei allen inhaltlichen Übereinstimmungen haben die in der Französischen Revolution proklamierten Grundrechte doch eine ganz andere Funktion als deren nordamerikanische Gegenstücke. Die Freiheiten von 1776 entsprechen grundsätzlich denen des John Locke – mit allen Einschränkungen hinsichtlich der Frage, inwiefern das autonome Individuum als Legitimationsquelle des Gemeinwesens betrachtet werden kann, wie oben<sup>2474</sup> dargelegt wurde. Der traditionelle Begriff eines von Gott gestifteten Gesetzes wurde übernommen und kontinuierlich fortgeführt; dementsprechend konnten die Rechte nicht auf die politische Autonomie des souveränen Individuums zurückgeführt werden, sondern bedurften als fundamentalem Axiom eines Gottes, welcher die Natur geschaffen hatte, beziehungsweise einer göttlich geleiteten Vernunft. Unter diesem Blickwinkel verschwindet auch der, wie es Hannah Arendt beobachtete, seltsam anmutende Charakter der ersten Worte der Unabhängigkeitserklärung, die mit der Formel *we hold these truths to be self-evident* scheinbar zwingende Evidenz und kontingente Übereinstimmung miteinander

<sup>2467</sup>Samwer, S.-J.: *Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91*, a.a.O., S.331 f.

<sup>2468</sup>Griewank, K.: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Hamburg <sup>3</sup>1992, S.145; Albrecht, C.: „Revolution I“, TRE 29, S.111.

<sup>2469</sup>Chaussinand-Nogaret, G.: *La Bastille est prise*, Brüssel 1988, S.102. Am 14. Juli 1789 selbst notierte der König in seinem Tagebuch bezüglich besonderer Vorkommnisse übrigens noch: *Rien*.

<sup>2470</sup>Virginia Declaration of Rights, 1776, Artikel 1: „That all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.“

<sup>2471</sup>Hofmann, H.: „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung“, a.a.O., S.33.

<sup>2472</sup>Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Frankreich), 1789, Präambel.

<sup>2473</sup>Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten, 1776, Präambel.

<sup>2474</sup>Vgl. Kapitel 4.1.2.4.3, S.306-307.

vermischte.<sup>2475</sup> Denn dieser Satz ließe sich auch wie folgt explizieren: „Gott hat alle Menschen gleich geschaffen und dabei mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet. Wir halten diese vorgegebene Wahrheit für selbstverständlich und einigen uns daher darauf, diese grundlegenden Rechte in unserem Staat schützen zu wollen.“ Prinzipiell lassen sich die amerikanischen Erklärungen damit noch als eine späte und zweifelsohne mit dem Gedankengut der Aufklärung durchtränkte Form des politischen Aristotelismus der Frühen Neuzeit verstehen. Sie unterstellen eine vorgegebene natürliche Ordnung und einen grundsätzlich durch gesellschaftliche Kontexte bestimmten Menschen, können daher die Qualität der Regierung direkt an der Verwirklichung des Gemeinwohls bemessen: „von all den verschiedenen Arten und Formen der Regierung ist diejenige die beste, die imstande ist, den höchsten Grad von Glück und Sicherheit hervorzubringen“<sup>2476</sup>. Dem werden in der französischen Erklärung von 1789 Menschen- und Bürgerrechte entgegengesetzt, die nicht aus einer vorgegebenen natürlichen Ordnung abgeleitet und den Menschen nicht lediglich als *endowed by their Creator* zugesprochen werden können, sondern im Gegenteil durch die Bürger selbst gesetzt und nur noch in Gegenwart und *sous les auspices de l'Être Suprême* verkündet werden. Insbesondere im vierten, sechsten und zehnten Artikel<sup>2477</sup> wird der Anspruch der Französischen Revolution deutlich, sich in dieser grundlegenden Gesetzgebung nur auf die menschliche Autonomie stützen und zuvorderst die Freiheit der Bürger erhalten zu wollen. Es soll in der Tat eine neue, auf das Subjekt gegründete Weltordnung gesetzt werden, die *cum grano salis* den Rousseau'schen und nicht den Locke'schen Geist atmet.<sup>2478</sup> In diesem Punkt lässt sich der Unterschied zwischen den Revolutionen wie folgt zusammenfassen: *Während die Glorious Revolution von 1688/89 die Restauration eines früheren Zustandes erstrebte, wollte die Amerikanische Revolution ein neues Zeitalter unter einer durch Gott gestifteten natürlichen Ordnung anbrechen lassen. Diesen Anspruch hatte auch die Französische Revolution, sie klammerte allerdings jeden transzendenten Bezug aus der Politik aus und stand vor der Aufgabe, dieses normative Gerüst selbst und ausschließlich aus der menschlichen Vernunft heraus zu rekonstruieren.* Dieser Umstand lässt sich besonders gut durch eine Anmerkung von Alexis de Tocqueville verdeutlichen, der die Französische Revolution noch als eine Bewegung charakterisierte, die selbst religiöse Züge annahm, ohne dabei auf eine traditionelle Religion zurückzugreifen. Dagegen erkannte er in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts, dass dort zwar Kirche und Staat vollständig voneinander geschieden waren, aber dennoch oder gerade deswegen die Religion friedlich, nachhaltig und stabil herrsche.<sup>2479</sup> Denn in einer Kultur, in welcher „die Freiheiten des säkularen öffentlichen Rechts einschließlich der Freiheit der Religion, statt herrschender Religion abgerungen zu sein, ihre öffentliche Anerkennung und Geltung nicht zuletzt den religiösen Interessen selber verdanken, gibt es auch für den Rückzug des religiösen Lebens aus dem öffentlichen, ja aus dem politischen Leben, gar kein Motiv“<sup>2480</sup>. Die Einbindung der aufgeklärten politischen Ideen in eine nicht zu hinterfragende und durch Gott gestiftete

2475Vgl. Arendt, H.: *Über die Revolution*, a.a.O., S.248 ff.

2476Virginia Declaration of Rights, Artikel 3: „That government is, or ought to be, instituted for the common benefit, protection, and security of the people, nation or community; of all the various modes and forms of government that is best, which is capable of producing the greatest degree of happiness and safety and is most effectually secured against the danger of maladministration; and that, whenever any government shall be found inadequate or contrary to these purposes, a majority of the community hath an indubitable, unalienable, and indefeasible right to reform, alter or abolish it, in such manner as shall be judged most conducive to the public weal.“

2477Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789, Frankreich, Artikel 4: « La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi. » – Artikel 6: « La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. » – Artikel 10: « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. »

2478Der Verweis auf den „Geist“ Rousseaus soll dabei keine kurzschlüssige Umsetzung seiner politischen Theorie in der Französischen Revolution bezeichnen, sondern auf einen grundsätzlichen Unterschied in der Denkweise von Rousseau und Locke hinweisen. Vgl. dazu auch das fünfte Kapitel in Fetscher, I.: *Rousseaus politische Philosophie*, a.a.O., S.258-304, sowie McDonald, J.: *Rousseau and the French Revolution 1762-1791*, London 1965.

2479Tocqueville, DA II, 9.

2480Lübbe, H.: „Fundamentalismus, religiöser Pluralismus und die Aufklärung“, in: Besier, G. / ders. (Hg.): *Politische Religion und Religionspolitik*, Göttingen 2005, S.282.

Ordnung war in Nordamerika omnipräsent und ist vermutlich auch heutzutage noch überraschend ausgeprägt, so dass José Casanova polemisch, aber nicht grundlos behaupten konnte, es handle sich bei den Vereinigten Staaten um „die säkularisierteste und die am wenigsten säkularisierte Gesellschaft der Neuzeit“<sup>2481</sup>.

Die große Revolution der Franzosen war somit in ihren Ursprüngen und insbesondere in ihren Folgewirkungen auch eine die nationalen Grenzen transzendierende große Revolution der Ideen. Sie gewinnt ihre einzigartige historische Bedeutung weniger durch die tatsächlichen Errungenschaften in Gestalt einer freiheitlichen oder demokratischen Verfassung als vielmehr dadurch, dass sie überhaupt erst die Möglichkeit wahrgenommen hatte, die verschiedenen abendländischen Überzeugungen aus ihrem intellektuellen Elfenbeinturm zu holen und in eine gesellschaftliche Wirklichkeit umsetzen zu *wollen*. Immanuel Kant kommentiert dies gegen Ende der Revolution im Jahre 1798:

„Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt [...] Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde [...], so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. – Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt [...], als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.“<sup>2482</sup>

Kant wendet hier den von Edmund Burke ursprünglich kritisch verwendeten Begriff der „Pflanzschule künftiger Revolutionen“<sup>2483</sup> also eindeutig ins Positive. Aus einem modernen Blickwinkel ist besonders interessant, dass nur die Französische Revolution – und darin liegt ihre dritte wesentliche Innovation, wobei dem Verfasser der in dieser Begriffswahl enthaltene Zynismus bewusst ist – in ihren Rekonstruktionsversuchen des normativen Skelettes einer weltlichen Ordnung nicht zuletzt ein eigenes weltliches Dogma erfand. Sie konnte die ursprünglich freiheitlichen Prinzipien nicht aufrechterhalten, sondern wendete sie in ihr Gegenteil. Diese „Selbstgefährdung der demokratischen Ordnung“<sup>2484</sup> oder, was inhaltlich treffender erscheint, die selbst den aufgeklärten Ideen inhärente Gefahr zur pathologischen Überspitzung stellt eine neuartige Facette politischer Umstürze dar und kann als Menetekel für die folgenden Epochen der europäischen Geschichte dienen. Gerade die Anrufung des *Être Suprême* weist dabei über die gemäßigten Phasen der Revolution hinaus und kündigt die für die totalitären Bewegungen typischen Phänomene an: den unbedingten Glauben an eine Idee, die nicht aus dem Transzendenten im engeren Sinne abgeleitet ist, und die Bereitschaft, diese mit allen Mitteln durchzusetzen.

## 4.3 Kants rechtliche Darstellung der Autonomie des Sittlichen

### 4.3.1 Kants Rechtsphilosophie als politische Philosophie

Im Gegensatz zu Rousseau findet man bei Immanuel Kant (1724-1804) keine systematisch verfasste und unter diesem Begriff firmierende politische Philosophie.<sup>2485</sup> Dies dürfte sich nicht zuletzt daraus begründen,

<sup>2481</sup>Casanova, J.: „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion“, in: Kallscheuer, O. (Hg.): *Das Europa der Religionen*, a.a.O., S.183.

<sup>2482</sup>Kant, I.: *SF*, AA VII, 085.19-29, 088.19-33.

<sup>2483</sup>Burke, E.: *Betrachtungen über die Französische Revolution*, Frankfurt 1967, S.61.

<sup>2484</sup>Thamer, H.-U.: *Die Französische Revolution*, a.a.O., S.7. Vgl. oben, Fn. 2460.

<sup>2485</sup>Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, Würzburg 2006, S.7.

dass er sich weniger auf die Verfassung einer Staatslehre als auf die einer Staatsrechtslehre konzentrierte. Unter einer solchen versteht man nach dem Neukantianer Georg Jellinek den Versuch, einen Begriff zu entwickeln, „in dem alle rechtlichen Eigenschaften des Staates widerspruchsfrei zu denken sind“<sup>2486</sup>. Darauf liegt Kants Fokus, er beschreibt weniger die Institutionen oder den Prozess der Willensbildung innerhalb eines politischen Gemeinwesens, sondern in erster Linie den „Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll“<sup>2487</sup>. Es handelt sich dabei um einen rein normativen Begriff des Staates beziehungsweise der Republik, der sich an der Unterscheidung zwischen platonischem Ideal und Beispiel in der Erfahrung orientiert.<sup>2488</sup> Unter Kants Begriffswahl aus dem *Streit der Fakultäten* soll diese Republik, die nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, als *respublica noumenon* bezeichnet und von der *respublica phaenomenon* als Gegenstand in der Erscheinung abgegrenzt werden.<sup>2489</sup> Wenn die vorliegende Arbeit jene ideale Republik in den Blick nimmt, impliziert das auch, dass die umstrittene Frage, ob Kant nun als Apologet des aufgeklärten Absolutismus seiner Zeit, als Verteidiger jeder potentiell unbegrenzten Gewaltherrschaft oder als Wegbereiter der modernen Demokratie zu bezeichnen ist, an dieser Stelle nicht abschließend beantwortet werden kann. Der Republikanismus im Sinne Kants stellt eine Form der Herrschaftsausübung, der Regierungsart dar, die sich in einer von den verschiedenen Staatsformen – ganz klassisch: Autokratie, Aristokratie, Demokratie<sup>2490</sup> – unabhängigen Dimension bewegt. Eine solche *forma regiminis* ist dann republikanisch und nicht despotisch, wenn sie „auf dem Geist des allgemeinen Volkswillens“<sup>2491</sup> und nicht auf dem eines Privatwillens gegründet sei. Diese Form der Regierung bezeichnet also nicht die Form der Beherrschung (*forma imperii*), sondern die „Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht“<sup>2492</sup>. Es wird damit bereits deutlich, dass der Republikanismus nach keiner besonderen Staatsform verlangt und prinzipiell mit jeder solchen verträglich sein kann.<sup>2493</sup>

Für die Rekonstruktion einer politischen Philosophie kann der Wahlspruch der Aufklärungsschrift als Scharniergelenk fungieren, gibt dieser doch das Programm vor, für das Kant fürderhin argumentieren wird: *sapere aude!*<sup>2494</sup> Wenn Kant daraus die Verfügungsgewalt jedes Einzelnen über die seinem Seelenheil dienlichen Handlungen folgert, so lässt sich konsequenterweise auch ein legitimes politisches Gemeinwesen nur als ein solches vorstellen, unter welchem „die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“<sup>2495</sup>. Mit dieser gegenseitigen Vereinbarkeit der individuellen Willkürfreiheit gibt Kant seine Definition des Rechtsbegriffs, denn „[e]ine jede Handlung ist Recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“<sup>2496</sup>. Lässt sich dies für die eigenen Handlungen behaupten, so wird einem dann Unrecht getan, wenn man in dieser Ausübung der individuellen Freiheit eingeschränkt wird. In diesem allgemeinen Rechtsprinzip klammert Kant zunächst die Moral, die ethische Triebfeder des Handelns, aus und trennt damit den Rechtsanspruch jedes Einzelnen

2486Jellinek, G.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.163.

2487Kant, I.: *MS*, §45, AA VI: 313.14.

2488Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, a.a.O., S.13. Vgl. Kant, I.: *MS*, Beschluß, AA VI: 371.29-34: „Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommen rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.“

2489Kant, I.: *SF*, AA VII: 91.03, 07-08. Weitere mit der *respublica noumenon* verwandte Begriffe aus Kants Opus sind „reine[-] Republik“ (*MS*, §52, AA VI: 340.32) oder „Platonische Republik“ (*KrV*, 2.Aufl., 1787, AA III: 247:21).

2490Kant, I.: *VAZeF*, AA XXIII: 352.08.

2491Kant, I.: *VAZeF*, AA XXIII: 161.02-03.

2492Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 352.13-14. Hervorhebung durch den Verfasser.

2493Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, a.a.O., S.279. Kants eigene Aussagen sind in diesem Punkt nicht völlig stringent. Vgl. *VAZeF*, AA XXIII: 159.03-04: „In allen drei Staatsformen kann die Regierungsform republicanisch seyn“; *ZeF*, AA VIII: 352.18-23: „Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Worts nothwendig ein Despotismus, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.“

2494Vgl. Foucault, M.: „Was ist Aufklärung?“, in: Erdmann, E. et al. (Hg.): *Ethos der Moderne*, Frankfurt 1990, S.41.

2495Kant, I.: *MS*, §B, AA VI: 230.24-26.

2496Kant, I.: *MS*, §C, AA VI: 230.29-31.



auf die Wahrung seiner äußeren Willkürfreiheit von der sittlichen Qualität seines Handelns, also seiner ausgeübten Freiheit.<sup>2497</sup> Der Begriff des äußeren Rechts wird unabhängig von der Zwecksetzung der Individuen sowie der dazu gewählten Mittel entwickelt und gesteht insofern jedem prinzipiell zu, über sein Seelenheil und über seine Lebensführung nach diesem orientierenden Maßstab selbst zu verfügen.<sup>2498</sup> Damit geht der Rechtsbegriff gänzlich aus der äußeren Freiheit der Menschen zueinander hervor: „Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“<sup>2499</sup>. Das öffentliche Recht beschreibt schließlich den „Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen“<sup>2500</sup>, bezieht sich somit auf den Abgleich der freiheitlichen Rechtsansprüche der Individuen und formuliert in diesem Sinne die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Über diesen Mechanismus lässt sich nun auch das Ziel der Freiheitssicherung mit der Notwendigkeit der Ausübung von Zwang verbinden. Denn das allgemeine Rechtsgesetz lässt sich als kategorischer Imperativ formulieren: „handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“<sup>2501</sup>. Jeder Einzelne wird damit in seinen Maximen darauf verpflichtet, seine Willkürfreiheit mit derjenigen aller anderen so in Übereinstimmung zu bringen, dass sie rechtmäßig eingeschränkt werden kann, wenn er durch seine Handlungen die Freiheit seiner Mitbürger angreift. Sobald sich also eine Handlung unabhängig von ihrer moralischen Qualität gegen die Freiheit eines anderen nach der Maßgabe allgemeiner Gesetze richtet, ist sie insofern unrecht, als sie jene äußere Freiheit verhindert. Ein solches Hindernis der Freiheit kann nun rechtmäßig begrenzt werden, da die Sanktionsmaßnahme im Dienste der Freiheit selbst steht. Recht ist also immer mit der Befugnis zu zwingen verbunden.<sup>2502</sup> Ein Staat ist daher nach Kant „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“<sup>2503</sup>, die ideale oder „reine[-] Republik“<sup>2504</sup> bezeichnet somit diejenige Verfassungsform, in welcher die Freiheit das alleinige Prinzip und die Bedingung der Ausübung jeglichen rechtmäßigen Zwanges darstellt. Kants Rechtsphilosophie, unter welche auch Geschichtsphilosophie und Friedensphilosophie zu subsumieren sind, darf somit als eine Antwort auf die Grundfrage der politischen Philosophie gelesen werden, da die Vermittlung von Freiheit und Zwang einzig durch das Rechtsprinzip aufgelöst werden kann.<sup>2505</sup>

2497Kant, I.: *MS*, III, AA VI: 218.11-18, 218.24-219.06: „Zur aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen und diese entweder a priori durch bloße Vernunft, oder durch die Willkür eines andern vorschreiben) gehören zwei Stücke: erstlich ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d.i. welches die Handlung zur Pflicht macht, zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjectiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. [...] Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z.B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juridisch.“

2498Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.285. Vgl. oben, S.287, Fn. 2075.

2499Kant, I.: *TP*, AA VIII: 289.35-290.02.

2500Kant, I.: *TP*, AA VIII: 290.03-04.

2501Kant, I.: *MS*, §C, AA VI: 231.10-12. Man erkennt hier die offensichtliche Trennung von Moral, die Kant präzisiert in: *VARL*, AA XXIII: 257.22-27: „Der categorische Imperativ: handle nach der Maxime der Übereinstimmung deiner Freyheit mit der von jedermann nach allgemeinem Gesetze, läßt es unbestimmt welchen Zweck der Mensch habe – der aber handle so daß du wollen kanst Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden ist ein Imperativ der sich auf einen Zweck bezieht den wir haben oder uns setzen *sollen*.“ (Orthographie wie im Original)

2502Kant, I.: *MS*, §D, AA VI: 231.22-34. Sh. auch: Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.285.

2503Kant, I.: *MS*, §45, AA VI: 313.10-11. Den Begriff des Staates ergänzt Kant um den Terminus *civitas*.

2504Kant, I.: *MS*, §52, AA VI: 340.32.

2505Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.113; Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, a.a.O., S.12 f.

### 4.3.2 Kants Begriff politischer Freiheit

Rousseau scheiterte bei dem Versuch, die Freiheit jedes Einzelnen in einem politischen Gemeinwesen institutionell zu verwirklichen, im Wesentlichen daran, dass er den Freiheitsbegriff dergestalt als politische Freiheit neu definierte, so dass diese nur durch einen tugendhaften *citoyen*, nicht aber durch einen *homme* im eigentlichen Sinne realisiert werden könnte.<sup>2506</sup> Er verabschiedete damit zwar den in der mittelalterlichen Scholastik, aber auch noch bei Pufendorf oder Locke spürbaren „Dogmatismus naturrechtlich vorgegebener materialer Freiheitsrechte“<sup>2507</sup> und setzte diesem die Begründung gleichermaßen von Staat und Normativität durch das autonome Individuum entgegen, blieb aber weiterhin einem klassischen Eudämonismus verhaftet. Der Staat diene demnach nicht etwa der Sicherung vorstaatlicher und unveräußerlicher Freiheitsrechte, nein, Freiheit und damit ein gutes, dem Wesen des vergesellschafteten Menschen angemessenes Leben war nur innerhalb eines mit dem Individuum interagierenden politischen Gemeinwesens möglich. Aus dieser Konzeption heraus erklärt sich schließlich auch die Notwendigkeit, die ursprüngliche menschliche Freiheit durch einen gleichlautenden, inhaltlich aber anders ausgestalteten Begriff zu substituieren. Diesbezüglich verstrickt sich Rousseau in eine politische Heilslehre, die eine totalitäre Deutung seiner Tugendrepublik, wie exemplarisch und in äußerst schroffer Form von Jacob Leib Talmon vorgeführt wurde, zumindest ermöglicht.

Mit der Vorstellung eines allgemeinen Gesetzes der Freiheit knüpft Kant offensichtlich an Rousseaus Idee der *volonté générale* an, um jene Kernfrage der politischen Philosophie zu beantworten: Wie findet man eine Gesellschaftsform, in welcher jedes Mitglied geschützt wird und in welcher jeder einzelne so frei bleibt wie zuvor, obwohl er sich mit allen vereine?<sup>2508</sup> Dementsprechend verankert Kant das Definitionsmonopol über dieses allgemeine Gesetz beim Volk selbst:

„Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.“<sup>2509</sup>

Es ist nun aber eine wesentliche Neuerung, dass Kant Recht und Moral voneinander scheidet und bezüglich des öffentlichen Rechts von einer juristischen Gesetzgebung ausgeht, während die moralische Gesetzgebung in der sittlichen Autonomie jedes Einzelnen verbleibt. Kant verzichtet also nicht nur auf einen naturrechtlichen Dogmatismus, der die sittliche Freiheit des Menschen auf die bewusste oder willentliche Übernahme von Vorgaben reduziert hatte, die aus einer natürlichen Ordnung abgeleitet und als objektiv erkennbar gedacht wurden; es war einem solchen Entwurf überdies inhärent, nicht zwischen ethischen und juristischen Gesetzen zu unterscheiden.<sup>2510</sup> Mit Rousseau geht er den Schritt von einer nachvollziehenden zu einer gesetzgebenden Verantwortungsfreiheit, überwindet aber zudem den empiristischen moralphilosophischen Eudämonismus, der in letzter Konsequenz die Ursache dafür war, dass der Genfer Philosoph sein im *Contrat social* formuliertes Programm nicht wirklich zufriedenstellend umsetzen konnte.<sup>2511</sup> Erst Immanuel Kant reinigt die sittliche Freiheit des Menschen von einer Vermischung mit eudämonistischen Zielvorstellungen und führt die Moralität ausschließlich auf den sittlichen Willen zurück: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“<sup>2512</sup> Der reine, durch sich selbst bestimmte Wille stellt das die Sittlichkeit erst begründende Prinzip, die eigentliche Autonomie des

<sup>2506</sup>Dies ist das Kernproblem im *Contrat social* und nicht etwa die Frage, „wie denn Menschen sich einander in bezug auf den ganzen möglichen äußeren Gebrauch ihrer Freiheit unter einer bestimmten Bedingung sollen verpflichten können“, wie Julius Ebbinghaus meint (Ebbinghaus, J.: „Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt 1968, S.161-193, hier: S.170). Diese Ansicht teilt auch Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.281.

<sup>2507</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.223.

<sup>2508</sup>Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.280 f.

<sup>2509</sup>Kant, I.: *MS*, §46, AA VI: 313.29-314.03

<sup>2510</sup>Vgl. oben, Kapitel 3.2.3.2.2.1, S.215, Fn. 1596.

<sup>2511</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.93 f.

<sup>2512</sup>Kant, I.: *GMS*, AA IV: 393.05-07.

Sittlichen dar.<sup>2513</sup> Damit löst Kant die Freiheit aus ihrer traditionellen Vermittlung durch die Natur, schafft es im Gegensatz zu Rousseau aber auch, sie in ihrer Integrität aufrechtzuerhalten und nicht in den Dienst einer nur im politischen Gemeinwesen zu erreichenden Glückseligkeit zu stellen. Die Freiheit gilt es unbedingt zu achten, und dazu gehört es letztlich eben auch, sie in ihrer ursprünglichen Definition zu bewahren.

Dies vorausgeschickt, ergibt sich auch ein klarerer Blick auf die eingangs entwickelte Überlegung, inwiefern Kant Freiheit zugleich mit Zwang denken kann, ohne dabei im Rousseau'schen Sinne den Zwangsgedanken dialektisch im Begriff der Freiheit als Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selbst vorgeschrieben hat, und in der Möglichkeit, den Einzelnen zu seiner Freiheit zu zwingen, aufzulösen.<sup>2514</sup> Kant verankert die Freiheit beim Einzelnen selbst und behält sie auch konsequent bei diesem, erweitert sie nicht de facto zu einer Freiheit des Kollektivs, indem der Begriff des Individuums nur mit einem intrinsischen Gemeinschaftsbezug verstanden werden könnte oder dieses anthropologisch in der Bürgerschaft aufgehe, um erst durch diese seine individuelle Freiheit wieder zurückzuerhalten. Dementsprechend dient der allgemein vereinigte Volkswille bei Kant auch eher als funktionales Konstrukt, konstituiert sich nicht tatsächlich durch eine *aliénation totale* des Einzelnen und dessen Absorption durch eine unter ontologischen Gesichtspunkten existierende Gesamtheit.<sup>2515</sup> Damit argumentiert er auch nicht, dass eine wahre Freiheit durch Zwang erst befördert werden würde, sondern benennt eine Begrenzung der äußeren und nicht sittlich verstandenen Freiheit vielmehr klar als das, was sie ist: Zwang. Unter solchem versteht Kant denn auch ganz konsequent „jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines Anderen“<sup>2516</sup>, unabhängig davon, in wessen Namen er ausgeübt wird und ob er als rechtmäßig zu gelten habe oder nicht. Die bürgerliche Verfassung stelle demnach einen organisatorischen Zusammenschluss freier Menschen dar, die doch unter Zwangsgesetzen stehen.<sup>2517</sup> Ein solcher Zwang wird nicht als ermöglichende Bedingung der Freiheit aufgefasst, sondern es muss umgekehrt jede Zwangsmaßnahme durch freiheitliche Gründe notwendigerweise gerechtfertigt werden. Kant bezieht sich in diesem Zusammenhang nicht auf einen Zwang, den man sich selbst auferlegen würde oder den ein etwaiges ideales Selbst über das empirische Selbst ausübe, sondern konkret auf einen äußeren Druck, der sich in öffentlichen Gesetzen widerspiegelt und „der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinsamen Besten zusammen bestehen könne“<sup>2518</sup>. Wenn aber der „Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit“<sup>2519</sup> besteht, dann bedeutet das, positiv gewendet, auch, dass die Bürger ihre Freiheitssphären gegenseitig anerkennen und sich in einem reziproken Verhältnis gestatten, sich gegen eine Übertretung dieser Schranke zur Wehr zu setzen. Somit kann im Zweifelsfall die äußere Freiheit eingeschränkt werden, um die innere Freiheit, mithin die sittliche Autonomie, unangetastet zu lassen. Jeder Einzelne und dadurch natürlich auch das Gemeinwesen erkennt, um im Duktus der Aufklärungsschrift zu bleiben, ohne Kompromisse an, dass der jeweils andere über den Weg zu seinem Seelenheil ausschließlich selbst beschließen dürfe.<sup>2520</sup>

Ein politisches Gemeinwesen ist der Ort, in dem die Freiheitsrechte der jeweiligen Individuen miteinander harmonisiert und, falls diese in einer konfligierenden Beziehung zueinander stehen, begrenzt werden müssen, um die Bedingungen pluraler Existenz in Freiheit zu ermöglichen. Dabei ist die Ausübung von Zwangsgewalt durch die Gemeinschaft über den Einzelnen genau dann legitim, wenn die wahrgenommene

2513Krings, H.: „Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit“, in: Simon, J. (Hg.): *Freiheit*, Freiburg 1977, S.101.

2514CS I, 7 [1963: 64]: « ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre »; CS I, 8 [1963: 66]: « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, est liberté. »

2515Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.284; Fetscher, I.: „Die politische Philosophie des 'deutschen Idealismus'“, in: *Pipers Handbuch 3*, a.a.O., S.167.

2516Kant, I.: *TP*, AA VIII: 290.04-05.

2517Kant, I.: *TP*, AA VIII: 290.06-08.

2518Kant, I.: *KrV* (2. Aufl., 1787), AA III: 492.08-10. Vgl. auch: Kant, I.: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, AA VIII: 23.06-10: „Denn er [der Mensch] mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen.“

2519Kant, I.: *MS*, §E, AA VI: 232.09-11.

2520Vgl. dazu u.a. oben, S.287, Fn. 2075.

Freiheit des einen die Freiheit des anderen über das Maß hinaus einschränkt, das ihm durch jenes allgemeine Gesetz gewährleistet wird.<sup>2521</sup> Dabei begründet sich das Recht aus der Autonomie der Vernunft im Sinne der gesetzgebenden Verstandesfunktionen selbst, kann dementsprechend ja auch in der Form eines seiner sittlichen Dimension entkleideten kategorischen Imperativs formuliert werden.<sup>2522</sup> Man steht in einer bürgerlichen Verfassung folglich deshalb unter Zwangsgesetzen, „weil die Vernunft selbst es so will und zwar die reine, a priori gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen werden) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann“<sup>2523</sup>. Eine dem Rechtsbegriff konforme Zwangsbefugnis dürfe sich nur auf eine Einschränkung äußerer Handlungsfreiheit richten, keinesfalls jedoch die innere Freiheit reglementieren und somit der Entstehung eines inquisitorischen Gesinnungsstaates Vorschub leisten. Auch Limitierungen jener Freiheit sind nur dann zu rechtfertigen, wenn andernfalls die äußere Freiheit mindestens eines anderen Bürgers beeinträchtigt würde:

„Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.“<sup>2524</sup>

Neben der Rechtsgleichheit als Untertan und der Selbstständigkeit als Mitgesetzgeber stellt die Freiheit eines jeden Mitglieds des Gemeinwesens eines der wesentlichen Vernunftprinzipien dar, auf welche sich eine Staatsbegründung berufen muss.<sup>2525</sup> Dabei erfüllt diese Freiheit zunächst eine ausschließlich negative Definition. Niemand könne demnach legitimerweise dazu gezwungen werden, auf eine bestimmte Art glücklich zu sein, wie sich ein nicht näher bestimmter Anderer das gute Leben denkt.<sup>2526</sup> In diesem Sinne wäre eine paternalistische Regierung, die nach dem Prinzip des Wohlwollens eines Vaters gegenüber seinen Kindern errichtet wäre und damit deren Entscheidungsbefugnis über den ihnen richtig erscheinenden Weg zur Glückseligkeit in Abrede stellte, „der größte denkbare Despotismus“<sup>2527</sup>. Freiheit bezeichnet daher in erster Linie „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür“ und stelle als solche das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschlichkeit zustehende Recht“ dar.<sup>2528</sup> In dieser unbedingten Wechselseitigkeit impliziert dieser Freiheitsbegriff notwendigerweise die angeborene Rechtsgleichheit aller Menschen. Nachdem damit die Rechtfertigungsbasis für ideologische Bevormundung jeder Art theoretisch beseitigt wurde – Funke bezeichnet Kant zurecht als den schlechthin

2521Kant, I.: *VARL*, AA XXIII: 273.03-09: „Das Recht ist das Verhältniß der Personen zu einander so fern die Freyheit des einen die Freyheit des Andern durch seine Willkühr auf die Bedingung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einschränkt. Diese Einschränkung beruht auf einem synthetischen Gesetz der Freyheit wenn der Gegenstand außer mir ist: ist er in mir auf dem analytischen. Im ersten Falle zwingt ich einen Anderen durch die Vorstellung äußerer Gesetze im zweyten der inneren durch seine Freyheit.“ (Orthographie wie im Original)

2522Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.282.

2523Kant, I.: *TP*, AA VIII: 290.08-15. Vgl. auch: Kant, I.: *RGV*, AA VI: 095.12-16: „Ein rechtlich=bürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniß der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesamt Zwangsgesetze sind) stehen. Ein ethisch=bürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien, d.i. bloßen Tugendgesetzen vereinigt sind.“

2524Kant, I.: *MS*, §D, AA VI: 231.24-34.

2525Fetscher, I.: „Die politische Philosophie des 'deutschen Idealismus'. 1. Immanuel Kant“, a.a.O., S.166; Ferdinand, H.-M.: *Einheitlichkeit von Moral und Politik*, Tübingen 1987, S.134 ff. Vgl. Kant, I.: *MS*, §46, AA VI: 314.04-315.22; Kant, I.: *TP*, AA VIII: 290.18-21.

2526Kant, I.: *TP*, AA VIII: 290.26-33: „Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Constitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben [sic], die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechte des Anders) nicht Abbruch thut.“

2527Kant, I.: *TP*, AA VIII: 291.03-04.

2528Kant, I.: *MS*, AA VI: 237.29, 31-32.

„extremste[n] Vertreter der Freiheit und de[n] Widerpart eines jeden obrigkeitlichen Gehorsamsdenkens“<sup>2529</sup> –, wird der Weg frei für eine positive Definition von Freiheit, für die sittliche Autonomie des Willens, dessen alleiniger Bestimmungsgrund das moralische Gesetz ist.<sup>2530</sup>

„Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründete dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.“<sup>2531</sup>

Recht und Moral sind also, obwohl voneinander getrennt, insoweit „Teile des beide umgreifenden allgemeinen Sittengesetzes“<sup>2532</sup>, als durch die rechtlich zu sichernde äußere Handlungsfreiheit des Menschen und die Zuerkennung gleicher äußerer Freiheitsrechte die Würde des Menschen als eines sittlich autonomen Subjekts praktisch symbolisiert werden soll.<sup>2533</sup> Unter dieser sittlichen Autonomie als Prinzip aller moralischen Gesetze versteht Kant grundsätzlich „die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“<sup>2534</sup>. Da der menschliche Wille im Gegensatz zu einem schlechterdings guten Willen seinerseits „nicht an sich völlig der Vernunft gemäß“<sup>2535</sup> sein muss, handelt es sich bei der Frage nach der sittlichen Freiheit des Menschen „um diejenigen notwendigen Bedingungen, unter denen der *menschliche Wille* zugleich als ein *praktisches Vermögen der Vernunft* fungieren kann, die Handlungen des Menschen unmittelbar zu bestimmen“<sup>2536</sup>. Einen solchen guten Willen, der definitionsgemäß einem kategorischen Imperativ folgt und damit „nach Maximen [handelt], die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können“<sup>2537</sup>, charakterisiert Kant wie folgt:

„Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d.i. als gut, erkennt.“<sup>2538</sup>

2529Funke, G.: *Von der Aktualität Kants*, Bonn 1979, S.39.

2530Kant, I.: *KpV*, AA V: 109.17-25: „Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist (nämlich allein die Form der Maxime als allgemein gesetzgebend fordert), so abstrahirt es als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objecte des Willens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens, sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objecte zu machen.“

2531Kant, I.: *KpV*, §8, Lehrsatz 4, AA V: 033.08-21.

2532Luf, G.: *Freiheit und Gleichheit*, Wien 1978, S.53.

2533Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.110, 223.

2534Kant, I.: *GMS*, AA IV: 447.01-02.

2535Kant, I.: *GMS*, AA IV: 413.01.

2536Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, a.a.O., S.16.

2537Kant, I.: *GMS*, AA IV: 437.17-19. Neben dieser *Naturgesetzformel* des Kategorischen Imperativs sind weiterhin üblich die *Universalisierungsformel* (u.a. *GMS*, AA IV: 436.31-437.01: „handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.“; *KpV*, AA V: 030.38-39: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“, Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft), die *Selbstzweckformel* (u.a. *GMS*, AA IV: 429.10-12: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“) und die *Reich-der-Zwecke-Formel* (*GMS*, AA IV: 438.18-21: „Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre.“).

2538Kant, I.: *GMS*, AA IV: 412.26-34.

Unter diesen unbedingten Anspruch stellt Kant jeden einzelnen Menschen, auch und gerade weil er anerkennt, dass ein Handeln nach denjenigen Prinzipien, welche die Vernunft unabhängig von der Neigung als gut erkennt, der menschlichen Selbstliebe widersprechen müsse und damit in der Realität nur vorläufig und unvollständig verwirklicht werden könne.<sup>2539</sup> In diesem Sinne kann der kategorische Imperativ keine ewigen materialen und inhaltlich festgelegten Prinzipien formulieren, er gilt vielmehr insofern als absolut, als er das einzige Kriterium darstellt, um eine Handlung auf ihre Rechtmäßigkeit oder, im Fall der ethischen Gesetzgebung, auch auf ihre Moralität zu prüfen.<sup>2540</sup> Ein kategorischer Imperativ darf nicht einfach appliziert werden, sondern bedarf immer einer Interpretationsleistung und nimmt das handelnde Subjekt in die Verantwortung. Damit ist sittliche Freiheit auch nicht mit beliebiger Verfügungsmacht im Rahmen der juristischen Gesetze zu verwechseln, sondern immer auf die Behandlung des Menschen als unbedingten Zweck verpflichtet.<sup>2541</sup> Diese praktisch-unbedingte Freiheit kann als reine Vernunftidee in der Erscheinungswelt niemals unmittelbar gegenwärtig sein, sondern wird dem Menschen bewusst als sittliche Autonomie, als Pflicht zur Selbstgesetzgebung.<sup>2542</sup> Die Menschenwürde als Befähigung zur Autonomie stellt daher das materiale Äquivalent zum kategorischen Imperativ als der formalen Ausgestaltung des sittlichen Apriori dar.<sup>2543</sup> Vor diesem Hintergrund entbehrt also auch die innerliche Freiheit des Menschen des Zwanges nicht, es handelt sich aber um einen Selbstzwang, um die Verantwortung jedes Einzelnen, sich selbst Gesetze zu geben, dass „die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz“<sup>2544</sup> gelten könnten. Über diesen Mechanismus kann Kant die scheinbar widersprüchlichen Prämissen von Freiheit und Bindung miteinander versöhnen. Der Wille eines vernünftigen Wesens ist gleichermaßen „gesetzgebend und dem moralischen Gesetz unterworfen“<sup>2545</sup>.

Eine solche philosophische Übersetzung des sittlich Unbedingten kann nur auf dem Wege einer kritischen Reflexion durchgeführt werden, durch welche die Handlungen einerseits am sittlichen Apriori orientiert werden, andererseits dieses Apriori derart zur alltäglichen Sittlichkeit in Beziehung gesetzt wird, dass „weder die Unbedingtheit des sittlichen Willens verloren geht noch die Kontingenz der menschlichen Freiheit unterschlagen wird“<sup>2546</sup>. Damit kann Kant die Spannung zwischen dem normativen Anspruch unbedingter Freiheit und der unaufhebbaren Endlichkeit des Menschen aufrechterhalten.<sup>2547</sup> Durch den Modus der analogischen Repräsentation wird ausgeschlossen, dass das Unbedingte mit einer materialen sittlichen Überzeugung oder mit bestimmten geschichtlich verwirklichten Normen einfach gleichgesetzt wird, oder dass die Vorstellung der Menschenwürde, wie das etwa bei John Stuart Mill oder Wilhelm von Humboldt festzustellen ist, zu einem kontingent ausformulierten Menschenbild verkürzt wird.<sup>2548</sup> Jede Ausprägung dieser Art bleibt verwiesen auf einen ihr vorgeordneten tragenden Geltungsgrund, anders ließe sich das Prinzip der sittlichen Autonomie – denn in der Berufung zu dieser besteht die Menschenwürde nach Kant ja gerade – nicht angemessen in die Wirklichkeit transformieren.<sup>2549</sup> Wenn das Bewusstsein dieser Differenz nicht gewährleistet bleibt, entsteht zwangsläufig die Gefahr, diesen unbedingten Anspruch zu verdinglichen und identitär in dogmatischen Wertordnungen aufgehen zu lassen.<sup>2550</sup> Dieses Phänomen ließ sich auch bei Rousseaus Theorie der *volonté générale* beobachten, es ist diese Umdeutung der positiven Freiheit, vor welcher Isaiah Berlin eindringlich warnt. In diesem Sinne ist auch ein für Kant durchaus denkbare objektives Grundgesetz als „Factum der Vernunft“<sup>2551</sup> keinesfalls als eine deduktiv eindeutig zu ermittelnde Darstellung von Gesetzestafeln zu verstehen, die man sklavisch und buchstabengetreu zu befolgen hätte, sondern kann immer nur als ein unbedingter Anspruch verstanden

<sup>2539</sup>Kant, I.: *MS*, AA VI: 379.15-25.

<sup>2540</sup>Ferdinand, H.-M.: *Einheitlichkeit von Moral und Politik*, a.a.O., S.157; Bojanowski, J.: *Kants Theorie von der Freiheit*, Berlin 2006, S.28; Höffe, O.: „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“, in: *ZPhF* 31 (1977), S.364.

<sup>2541</sup>Vgl. dazu die *Selbstzweckformel* in Fn. 2537.

<sup>2542</sup>Ferdinand, H.-M.: *Einheitlichkeit von Moral und Politik*, a.a.O., S.116.

<sup>2543</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.106.

<sup>2544</sup>Kant, I.: *GMS*, AA IV: 440.19-20.

<sup>2545</sup>Feil, E.: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft*, a.a.O., S.53.

<sup>2546</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.97.

<sup>2547</sup>Schwartländer, J.: „Sittliche Autonomie als Idee der endlichen Freiheit“, in: *ThQ* 161 (1981), S.26.

<sup>2548</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.2.1, S.7, Fn. 29, sowie S.7, Fn. 31.

<sup>2549</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.113 f.

<sup>2550</sup>Ebd., S.98.

<sup>2551</sup>Kant, I.: *KpV*, AA V: 031.24.

werden, der aber mit den endlichen Mitteln menschlicher Vernunft zu Bewusstsein gebracht werden muss.<sup>2552</sup> Der Autor des moralischen Gesetzes ist in diesem Sinne die Vernunft, welcher jeder Mensch teilhaftig ist, beziehungsweise, wenn man so möchte, der Mensch als Vernunftwesen. Die Freiheit des Menschen liegt nun gerade darin, sich dieses Gesetz in Form eines kategorischen Imperativs selbst zu geben.<sup>2553</sup> Allein in dieser indirekt vermittelnden Denkweise lassen sich gleichermaßen eine identitäre ideologische Verschmelzung von apriorischer Idee und positiver Praxis sowie ein positivistischer Skeptizismus, welcher jegliche Bezugnahme auf eine übergeordnete und absolute Normativität zurückweist, überwinden.<sup>2554</sup>

In diesem Zusammenhang muss auch und gerade die Autonomie in Religionssachen beleuchtet werden, auf welche Kant bekanntlich „den Hauptpunkt der Aufklärung“<sup>2555</sup> gesetzt hat und damit durchaus in der Tradition der französischen Philosophen bleibt. Der sittliche Wille kann nur dann als autonom bezeichnet werden, „wenn er sowohl von der Bindung an objektivistisch vorgegebene Normstrukturen als auch von allen äußeren eudämonistischen Motiven unabhängig ist“<sup>2556</sup>, wenn sich also der Mensch als „Zweck an sich selbst“<sup>2557</sup> selbständig das moralische Gesetz auferlegen kann, welchem er sich unterwerfen soll. Ein solches Gesetz muss den Einzelnen wohlgemerkt unvermeidlich insofern demütigen, das heißt: zur Demut und Achtung gegenüber demselben nötigen, da es ihn an die menschliche Endlichkeit und damit die Unerfüllbarkeit dieses unbedingten Anspruchs aufgrund seiner sinnlichen Natur erinnert, ihn aber zugleich über diese natürliche Bindung erhebt.<sup>2558</sup> Dagegen werde der Mensch zum bloßen Mittel herabgewürdigt, wenn er ein Gesetz befolgen soll, das durch ein äußeres Objekt bestimmt wird. Materiale Prinzipien sind als oberstes Sittengesetz untauglich, da ihr Grundsatz immer nur Heteronomie sein kann.<sup>2559</sup> Eindeutig wendet sich Kant gegen eine Verschiebung der Freiheit vom Willen selbst auf das Objekt:

„Die Anmerkung, welche blos die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Principis der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern mittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmungsgrund des Willens sein sollte), anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmte. Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mußten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoßen: weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. Nur ein formales Gesetz, d.i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein.“<sup>2560</sup>

Auch der Gehorsam gegenüber göttlichen Gesetzen müsse also genau dann als heteronom erachtet werden, wenn er nur äußerlich und *pflichtgemäß*, nicht aber aufgrund der Achtung gegenüber dem moralischen Gesetz und damit *aus Pflicht* erfolgt. Damit verwirft Kant das christliche Moralprinzip inhaltlich jedoch keineswegs, er kehrt allerdings dessen Ursache-Wirkung-Beziehung um. Nicht das offenbarte Dasein Gottes stelle den Grund aller Verbindlichkeit dar, sondern „das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) [ist] zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes“<sup>2561</sup>. Insofern müsse das christliche Prinzip der Moral

2552Böckerstette, H.: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, a.a.O., S.335.

2553Petersen, T.: *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille*, Tübingen 1996, S.206.

2554Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.97; Ferdinand, H.-M.: „*Einhelligkeit von Moral und Politik*“. *Zu Kants kritischer Bestimmung des Friedens*, Tübingen, Diss., 1987, S.156 ff.

2555Kant, I.: *WA*, AA VIII: 041.10.

2556Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.103.

2557Kant, I.: *KpV*, AA V: 131.21.

2558Kant, I.: *KpV*, AA V: 074.

2559Kant, I.: *KpV*, AA V: 041.30-31.

2560Kant, I.: *KpV*, AA V: 064.06-25. Vgl. dazu oben, Kapitel 3.2.3.5.1, S.252, Fn. 1860.

2561Kant, I.: *KpV*, AA V: 125.22-25.

nicht als theologisch, mithin also als heteronom gedeutet werden, sondern beschreibe die „Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht“<sup>2562</sup>. Damit dienen nicht die offenbarten göttlichen Gebote als verbindliches moralisches Gesetz, vielmehr wird der autonome sittliche Wille bewahrt – und damit gleichzeitig auch der Mensch als „Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit“<sup>2563</sup>. Die Gebote der christlichen Moral sind dem freien Menschen insofern nicht vorgegeben, vielmehr ist es ihm aufgegeben, selbständig und autonom diese – oder, über Kant hinausgehend, konsequent fortgeführt und deren Wahrheit in Frage stellend, eben auch eine andere – Normativität zu rekonstruieren:

„Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d.i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d.i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das höchste moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.“<sup>2564</sup>

Wenn Kant also die Autonomie in Religionsfragen betont, so wendet er sich damit nicht gegen die Wahrheit der göttlichen Gesetze als solchen, sondern gegen die Geltung von geschichtlich-kontingenten und unter Berufung auf die Offenbarung vorgelegten, also kirchlichen Gesetzen.<sup>2565</sup> Denn bei der Verehrung Gottes komme aus auf „die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten als seiner Gebote“<sup>2566</sup> an, welche nur durch den Vernunftglauben hervorgebracht werden könne. Diesem reinen Religionsglauben stehe der Kirchenglauben gegenüber, welcher „einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens“<sup>2567</sup> bedürfe. Einen solchen bezeichnet Kant als „Vermessenheit“ und sogar als „Usurpation höhern Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzuerlegen“.<sup>2568</sup> Ein solcher Glaube könne lediglich Legalität, nicht jedoch Moralität begründen. Zumindest hinsichtlich der Weisungsbefugnis einer Kirche unter Berufung auf das göttliche Wissen stimmt Kant vollkommen mit Voltaire überein, der sein *Écrasez l'infâme* schließlich auch nicht der christlichen Religion als solcher, sondern der verfassten katholischen Kirche entgegenschmettete. Das sittliche Apriori verbleibt bei Kant somit ausschließlich im sittlichen Willen des Individuums.<sup>2569</sup>

### 4.3.3 Darstellung von Kants Rechtsidee im Staat

Offensichtlich stellt sich also auch für Kant die grundsätzliche Frage der modernen, das heißt an dieser Stelle: der sich auf die Autonomie des Individuums stützenden, politischen Philosophie: Wie kann zum einen ein politisches Gemeinwesen gedacht werden, dessen Herrschaftsgewalt aus der Autonomie der in ihm verbundenen freien Individuen selbst hervorgeht, und wie können zum anderen diese Individuen gleichzeitig trotz der staatlichen Zwangsbefugnis ihre Freiheit weiterhin beibehalten? Es konnte gezeigt werden, dass Kant diese Grundfrage auf eine andere und vermutlich tragfähigere Art und Weise beantwortet als seine Vorgänger. Durch die Trennung einer juridischen von einer ethischen Gesetzgebung

<sup>2562</sup>Kant, I.: *KpV*, AA V: 129.09-12.

<sup>2563</sup>Kant, I.: *KpV*, AA V: 087.20-21.

<sup>2564</sup>Kant, I.: *KpV*, AA V: 129.16-27; vgl. auch: ders.: *RGV*, AA VI: 006.08-11: „Moral führt also unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.“

<sup>2565</sup>Feil, E.: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft*, a.a.O., S.67.

<sup>2566</sup>Kant, I.: *RGV*, AA VI: 105.12-14.

<sup>2567</sup>Kant, I.: *RGV*, AA VI: 105.08-09.

<sup>2568</sup>Kant, I.: *RGV*, AA VI: 105.29, 31-33.

<sup>2569</sup>Vgl. dazu auch oben, Kapitel 4.2.1.4, S.332, Fn. 2375. Rousseau wendet sich auch eindeutig gegen jene priesterlich vermittelte Religion, sieht aber alleine ein religiöses Gefühl in seiner reinen Innerlichkeit als Grundlage für ein harmonisches Ideal von Mensch und Umwelt, nicht etwa den vernünfteln den Bücherglauben der Philosophen.



gelingt es ihm, die Moralität ausschließlich im sittlichen Willen zu lokalisieren, dem der normative Charakter dementsprechend nicht durch eine dogmatisch interpretierte Ordnung vorgegeben, sondern vielmehr zur Konstitution aufgegeben ist. Damit tätigt Kant einen entscheidenden Schritt über die noch bei Locke präsente Verengung der Freiheit auf einen Kanon materialer Freiheitsrechte hinaus und verwirft damit in letzter Konsequenz endgültig den Gedanken einer natürlichen Ordnung als letztverbindlicher Legitimationsquelle, ohne dabei in den Abgrund der faktischen Rechtslosigkeit des Leviathan zu stürzen. Zugleich kann diese sittliche Freiheit nicht, wie bei Rousseau, identitär in staatsbürgerlichen Teilhaberechten aufgelöst werden, kann also in ihrer eigentlichen Form fortbestehen. Wenn Kant die lateinische *Maxime* des öffentlichen Rechts *salus publica suprema civitatis lex est* aufrechterhält und sich dabei wohl auf Ciceros *salus populi suprema lex esto* bezieht, vollzieht sich ein Bedeutungswandel.<sup>2570</sup> Das öffentliche Heil beziehungsweise das Gemeinwohl orientiert sich nun nicht mehr an einem allgemeinverbindlichen Weg zum Seelenheil oder an einer für jeden Bürger auf gleiche Weise geltenden Verwirklichung der Glückseligkeit.<sup>2571</sup> In Abhängigkeit von dieser könne schließlich keine universell gültige inhaltliche Vorgabe für Gesetze ermittelt werden, „[d]enn sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstrebende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt [...], macht alle feste Grundsätze unmöglich und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich“<sup>2572</sup>. Damit wird ein Schlüsselgedanke des aufgeklärten Absolutismus, das individuelle Wohl in den Staatszweck aufzunehmen und anzustreben, aber eben auch nach eigener Maßgabe zu definieren, aufgegeben; die Position des Individuums gegenüber dem Staat wird insofern gestärkt, als die bürgerliche Freiheit nicht mehr im Namen des Staatszwecks und damit abgeleitet auch im Namen der zu erstrebenden individuellen Glückseligkeit eingeschränkt werden kann.<sup>2573</sup> An die Stelle der Glückseligkeit tritt nun die jeweils individuelle sittliche Autonomie, die als die Idee in den Vordergrund tritt, die dem Gemeinwesen seine Gestalt vorgibt; einzig der Einzelne soll nunmehr dazu befugt sein, auch seine Vorstellung von Glückseligkeit zu bestimmen. Das zu verwirklichende öffentliche Heil bezeichnet daher „gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut“<sup>2574</sup>. Das Recht hat nun also die Aufgabe, dieses sittliche Apriori zu sichern, indem es die gleiche innere Freiheit jedes Einzelnen durch die Zuerkennung gleicher äußerer Freiheit zu rechtlicher Anerkennung bringt. Dabei stellt die sittliche Autonomie des Individuums als Prinzip aller moralischen Gesetze nicht nur den tragenden normativen Grund, sondern gleichzeitig auch die unüberschreitbare Grenze rechtlicher Zwangsgewalt dar. Diese ist immer daran gebunden, die Menschenwürde der autonomen Subjekte als materiale Ausgestaltung des sittlichen Apriori zu achten. Der Staat kann also Sittlichkeit nicht einfach erzwingen oder befehlen, diese vielmehr über die Sicherung gleicher Freiheitsrechte nur indirekt ermöglichen. Seine Funktion liegt somit konkret darin, die begrenzte Willkürfreiheit der Individuen zu sichern und eine dazu dienliche Rechtsordnung im politischen Gemeinwesen auszugestalten. Die sittliche Autonomie und damit die Würde des Menschen kann nur über den Weg geachtet und im Staat zur Darstellung gebracht werden, dass den Individuen die Möglichkeit gegeben wird, nach Maßgabe eines von

2570Vgl. Kant, I.: *TP*, AA VIII: 298.14; vgl. Cicero, *De Legibus* III, 8 [1865; VIII, 297].

2571Herb, K.: *Bürgerliche Freiheit*, a.a.O., S.67 f.

2572Kant, I.: *TP*, AA VIII: 298.09-13.

2573Klippel, D.: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, a.a.O., S.61 ff.

2574Kant, I.: *TP*, AA VIII: 298.16-20. Vgl. dazu auch: Kant, I.: *VATP*, AA XXIII: 129.19-33: „Alle Rechtsgesetze müssen aus der Freiheit derer hervorgehen die ihnen gehorchen sollen. Denn das Recht selbst ist nichts Anders als die Einschränkung der Freyheit des Menschen (in äußerem Gebrauch) auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung derselben mit der Freyheit von jedermann. Daher die bürgerliche Verfassung als ein rechtlicher Zustand unter öffentlichen Gesetzen durchgängige Freyheit eines jeden Gliedes des Gemeinen Wesens als erste Bedingung enthält (nicht die ethische, auch nicht bloß die juristische, sondern die politische Freyheit) Diese besteht darin daß jeder seine Wohlfarth nach seinen Begriffen suchen kan und auch nicht einmal als Mittel zum Zweck seiner eigenen Glückseeligkeit von andern und nach derer ihren Begriffen gebraucht werden kann sondern bloß nach dem seinigen. Wenn gleich die Erhaltung des Ganzen status einer so geschützten Freyheit (worunter also die Sicherheit des Eigenthums mit begriffen ist) so ist dieses ein *salus publicum* d.i. die Erhaltung dieses Zustandes der Freyheit“.

ihnen selbst gegebenen kategorischen Imperativs zu leben.<sup>2575</sup> Diese Vorgabe schließt jegliche Kollektivierung oder politische Dogmatisierung der sittlichen Freiheit des autonomen Individuums aus.

Dadurch, dass Kant das Recht mit der Gewährleistung sittlicher Autonomie beauftragt, „stellt er den Gesetzgeber unter den kategorischen Anspruch, die maximale gleiche äußere Freiheit *schlechthin* zu verwirklichen“<sup>2576</sup>. Bemerkenswert ist, dass sich Kant offensichtlich auf ein Maximalprinzip beruft, die Freiheit also potentiell durch Zwangsmaßnahmen einzuschränken bereit ist. Dies formulierte Rousseau zwar ursprünglich ähnlich, versuchte in seiner weiteren Argumentation diesen Zwang aber als Erweiterung der Freiheit zu begreifen.<sup>2577</sup> Hier wird es Kant durch die Differenzierung zwischen Recht und Moral ermöglicht, eine Begrenzung ausschließlich auf die „Freiheit im äußeren Gebrauche“<sup>2578</sup> zu beziehen. Denn im rein äußeren Verhältnis zueinander kämen die Menschen kaum umhin, in wechselseitigen Einfluss aufeinander zu geraten, da ihre Zielsetzungen keineswegs immer komplementär sein müssen.<sup>2579</sup> Diese äußere Freiheit als das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“<sup>2580</sup> bezeichnet für Kant keine unbeschränkte oder, in seinen Worten, „tolle Freiheit“<sup>2581</sup> der Wilden, sich „unaufhörlich zu balgen“<sup>2582</sup>. Sie stellt somit nicht die Befugnis dar, „alles zu thun, was man will“<sup>2583</sup>, sondern eben die Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür, insofern sie mit der Freiheit jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.<sup>2584</sup> Kurz gesagt: „angeboren ist keine unbeschränkte Freiheit, sondern nur jene äußere Freiheit, die sich mit derselben Freiheit jedes anderen nach allgemeinen Gesetzen verträgt“<sup>2585</sup> – und nur auf den Schutz *genau dieser* Freiheit kann und muss sich eine Republik bei Kant verpflichten.<sup>2586</sup> Gesetze können also nur insofern als rechtmäßig gelten, wie sie diesen Anspruch erfüllen können. Der materialen Darstellung des rechtlichen Apriori als dem Menschenrecht auf gleiche Freiheit entspricht formal der allgemeine Volkswille, wenn die Rechtsgesetze aus der Freiheit derjenigen, die ihnen letztlich gehorchen sollen, hervorgehen müssen.<sup>2587</sup>

Analog zu der Transformation des sittlichen Apriori von einer idealen Orientierungsnorm in die endliche Realität muss auch beim rechtlichen Apriori unbedingt darauf geachtet werden, dass dessen Übersetzung nur indirekt erfolgen kann. Als das eine ursprüngliche Recht geht die gleiche Freiheit allen historisch bestimmten Freiheitsrechten als normativer Grund und kritischer Maßstab voraus, darf deshalb keineswegs mit einer ausgestalteten Grundrechtsordnung dogmatisch identifiziert werden.<sup>2588</sup> Wenn Kant davon spricht, dass die gesetzgebende Gewalt alleine dem vereinigten Willen des Volkes zukomme, so meint er damit anscheinend einen Zusammenhang nach Vernunftbegriffen, der nur in einer idealen Republik in diesem Sinne verwirklicht werden könne, nicht aber zwangsläufig in der kontingenten geschichtlichen Welt.<sup>2589</sup> Dies unterscheidet ihn offensichtlich von Rousseau, für den die Gesamtheit die einzelnen Bürger als ontologische Instanz absorbierte und die *volonté générale* tatsächlich mit menschlichen Mitteln realisiert werden sollte. So kann auch die in folgendem Zitat anzutreffende Erwähnung eines vom Volk getrennten Souverän mit der Forderung nach dem Gemeinwillen als gesetzgebender Gewalt in Übereinstimmung

2575Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, a.a.O., S.18; Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.223 f.

2576Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.224.

2577Vgl. CS I,1: « L'homme est né libre, & partout il est dans les fers. [...] Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question. »

2578Kant, I.: *MS*, AA VI: 214.20.

2579Kant, I.: *TP*, AA VIII: 289.20-21.

2580Kant, I.: *MS*, AA VI: 237.31-32.

2581Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 354.18-19.

2582Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 354.17.

2583Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 350, Anmerkung.

2584Kant, I.: *MS*, AA VI: 237.29-31.

2585Höffe, O.: *Immanuel Kant*, München 2007, S.218.

2586Man erkennt hier augenscheinlich die Ähnlichkeiten zu Lockes Unterscheidung von *liberty* und *licence* (sh. oben, S.300, Fn. 2166, und S.303, Fn. 2183) sowie zu Montesquieus Urteil, das Gemeinwesen habe die *politische*, nicht jedoch die *philosophische* Freiheit im Sinne von Unabhängigkeit zu schützen (sh. oben, S.308, Fn. 2217).

2587Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.113; Kant, I.: *VATP*, AA XXIII: 129.19-20. Vgl. zum vereinigten Volkswillen als der gesetzgebenden Gewalt oben, S.352, Fn. 2509.

2588Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.113; Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, a.a.O., S.97.

2589Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, a.a.O., S.288 f.

gebracht werden, schließlich sind auch beide Belegstellen der *Metaphysik der Sitten* entnommen, wurden mithin synchron verfasst und sollten einander insofern kaum widersprechen:

„Was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen.“<sup>2590</sup>

Damit wird die Frage der Herrschaftsform (*forma imperii*), das heißt nach der Trägerschaft der Souveränität, zu einem sekundären Problem degradiert, während als das entscheidende Kriterium das Prinzip der Regierungsart (*forma regiminis*), welche entweder republikanisch oder despotisch sein kann, in den Blick rückt. Auch hier lässt sich ein Unterschied zu Rousseau feststellen, für den die Gesetzgebungskompetenz auch faktisch nur beim tatsächlichen Volk als Kollektiv liegen konnte und prinzipiell als nicht delegierbar begriffen wurde.<sup>2591</sup> Der Republikanismus bezeichnet für Kant „das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden“, während er unter Despotismus den eigenmächtigen Gesetzesvollzug des gesetzgebenden Souveräns versteht, unabhängig davon, ob es sich um einen, mehrere oder viele handelt, also den „öffentliche[n] Wille[n], sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird“.<sup>2592</sup>

Die angestrebte Republik im Sinne einer platonischen Idee bezeichnet für Kant diejenigen institutionellen Voraussetzungen, durch welche der Grundsatz der objektiven und gleichen Freiheit, also das rechtliche Apriori, angemessen realisiert werde. Dies würde implizieren, dass nur dann nicht-willkürlicher Zwang ausgeübt werden dürfe, wenn er als ein Mittel dienen kann, um Hindernisse der Freiheit auszuräumen.<sup>2593</sup> Dabei ist das Recht einerseits insofern klar von der Moral zu unterscheiden, als sich die Gesetze nicht auf eine materiale Vorstellung von Glückseligkeit beziehen dürfen, gleichzeitig aber andererseits insofern mit der Moral verbunden, als der Ausgang aus dem natürlichen in den gesellschaftlichen Zustand als eine unbedingte sittliche Pflicht interpretiert wird. Bereits im Titel dieses Abschnitts wendet sich Kant klar gegen Hobbes, es ist für ihn unbedingt notwendig, die Rechte des Einzelnen auch im Staat zu sichern:

„Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbindet (*pactum sociale*), ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen (*pactum unionis civilis*) von so eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Ansehung der Ausführung vieles mit jedem anderen (der eben sowohl auf irgend einen beliebigen gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist) gemein hat, er sich doch im Princip seiner Stiftung (*constitutionis civilis*) von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können in wechselseitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingt und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d.i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriff gesichert werden kann.“<sup>2594</sup>

Der Naturzustand bei Kant ähnelt auf den ersten Blick dem des Thomas Hobbes, auch wenn er diesen nicht notwendigerweise als einen Zustand tatsächlich ausgeführter Kriegshandlungen konzipiert, sondern dem *bellum omnium contra omnes* die Vorstellung eines *status belli* entgegensetzt, der im Wesentlichen der Situation nach einer Kriegserklärung ähnelt, so dass sich also gewaltsame Übergriffe jederzeit aktualisieren könnten.<sup>2595</sup> Allerdings verwirft Kant im Gegensatz zu Hobbes den Rechtsbegriff im Naturzustand gerade nicht und ersetzt ihn nicht durch einen unbeschränkten Anspruch auf Selbsterhaltung, so dass ein Eingriff in die Rechte anderer weiterhin grundsätzlich als illegitim aufgefasst wird und unter dem Aspekt der

2590Kant, I.: *MS*, AA VI: 329.12-14. Vgl. dazu Kant, I.: *MS*, §46, AA VI: 313.29-314.03, sh. oben, S.352, Fn. 2509.

2591Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.108 ff., 122. Vgl. Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 352.01-23; ebd., AA VIII: 353.09-10: „Es ist aber an der Regierungsart dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform [...]“.

2592Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 352.14-15, 17-18.

2593Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.126.

2594Kant, I.: *TP*, AA VIII: 289.09-28. Der Abschnitt ist überschrieben mit „Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. (Gegen Hobbes.)“, ebd.: 289.07-08.

2595Vgl. Kant, I.: *RGV*, AA VI: 097, Anmerkung.

Selbsthilfe bestenfalls gestattet ist. Die Gewaltsamkeit des Naturzustandes lasse sich somit auf konkurrierende Rechtsansprüche und die jeweils beim Individuum selbst verbliebene exekutive Macht zurückführen.<sup>2596</sup> Erst mangels richterlicher Zwangsgewalt öffentlichen Rechts ergebe sich ein „Zustand der Rechtslosigkeit (*status iustitia vacuus*)“<sup>2597</sup>. Die Stiftung einer bürgerlichen Verfassung (*pactum unionis civilis*) beendet den Naturzustand und bezeichnet damit die notwendige Bedingung, um durch die gemeinsame Unterwerfung unter einen „öffentlich gesetzlichen äußeren Zwang“ jeden Einzelnen als Zweck an sich und als gleiches Rechtssubjekt anerkennen zu können. Erst durch eine solche öffentliche Gesetzgebung und die damit verbundene Zwangsgewalt können die im Naturzustand provisorischen Rechtsansprüche des Einzelnen peremptorisch, das heißt: dauerhaft werden. Der Urvertrag sollte somit verstanden werden „als ein Explikat des kantischen Rechtsbegriffs, der seinerseits ein Derivat des moralischen Imperativs ist“<sup>2598</sup>. Im Gegensatz zu Locke, der das Verlassen des Naturzustandes lediglich zur besseren Gewährleistung der privatrechtlichen Ansprüche empfiehlt, stellt der Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft für Kant eine sittliche Pflicht dar. Es handelt sich gerade um keinen inhaltlich beliebigen privatrechtlichen Akt, sondern um einen Vertrag, der die apriorische Rechtsidee darstellen soll und dessen Gehalt damit bereits vor seiner Ratifizierung feststeht.<sup>2599</sup>

„Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d.i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen.“<sup>2600</sup>

Man kann durchaus Parallelen zu Rousseau erkennen, der einzig für den Gesellschaftsvertrag als solchen die einstimmige Annahme ohne jeden Widerspruch verlangte.<sup>2601</sup> Analog dazu zeichnet sich bei Kant nur der *pactum unionis civilis* durch das Prinzip seiner Stiftung dergestalt aus, dass er für jedes vernunftbegabte Wesen verpflichtend ist, hier also in der Tat Recht und Moral noch zusammenfallen. Als hypothetische Vernunftidee stellt das in diesem ursprünglichen Vertrag gefasste Prinzip der gleichen äußeren Freiheit einen Maßstab dar, anhand welchem die verabschiedeten Gesetze und damit auch generell die Regierungsform auf ihre Rechtmäßigkeit beurteilt werden können. In seiner Schrift *Über den Gemeinspruch* formuliert Kant diesen Gedanken wie folgt:

„Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt), als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keineswegs als ein Factum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); [...] Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte [...], so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten [...].“<sup>2602</sup>

Diese ideale Republik als Ding an sich nennt Kant *respublica noumenon*:

„Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz gehorchenden zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg.“<sup>2603</sup>

2596 Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.116 f.; Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, a.a.O., S.202 ff.

2597 Kant, I.: *MS*, AA VI: 312.24-25.

2598 Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.119.

2599 Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.111; Adam, A.: *Despotie der Vernunft?*, a.a.O., S.164 f.

2600 Kant, I.: *MS*, §42, AA VI: 307.08-11.

2601 Vgl. oben, Kapitel 4.2.1.2, S.325, Fn. 2325.

2602 Kant, I.: *TP*, AA VIII: 297.04-09, 15-22, 24-26.

2603 Kant, I.: *SF*, AA VII: 090.21-091.05.

Da diese *respublica noumenon* allen tatsächlichen Gemeinwesen als Orientierung und Maßstab dient, unterliegt jede staatliche Herrschaft, die in der Welt der Erscheinungen als *respublica phaenomenon* verwirklicht wird, dem Republikanisierungsgebot als grundlegender Bedingung ihrer Legitimität. Fürstliche Macht wird somit immer als abgeleitet begriffen, der Gegensatz zwischen der reinen und der geschichtlich realisierten Republik wird aufgelöst in einen zielgerichteten Prozess der Verwirklichung menschlichen Zusammenlebens nach jeder durch gleiche Freiheitsgesetze gekennzeichneten Ordnung.<sup>2604</sup> Dabei soll die „republikanische Verfassung“ als „die einzige[,] welche dem Rechtsbegriffe völlig angemessen ist[,] weil sie auch aus diesem allein völlig abgeleitet wird“<sup>2605</sup>, an die Stelle von Autokratie, Aristokratie oder Demokratie treten. Sie darf jedoch nicht als eine Variante der parlamentarischen Demokratie moderner Prägung missverstanden werden. Diesem Irrtum scheint beispielsweise Ingeborg Maus zu unterliegen, wenn sie Kant unterstellt, sich zumindest nicht gegen die „unmittelbar demokratische Realisation gesetzgebender Volkssouveränität“<sup>2606</sup> zu wenden. Dieser Gedanke steht in Kants politischer Philosophie allerdings, wie gezeigt werden konnte, nicht im Vordergrund; es geht ihm stattdessen in erster Linie darum, „das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde“<sup>2607</sup>. Nota bene: Kant bezieht sich hier ausschließlich auf Sicherung der äußeren Freiheitsrechte, nicht auf die innerlichen, sittlichen Gesetze. Um die Idee der Volkssouveränität korrekt abzubilden darf diese sich dann aber gerade nicht identitär im Willen des Gesetzgebers auflösen, sondern muss sich diesem gegenüber als eine übergeordnete kritische Instanz positionieren.<sup>2608</sup> Der Staat als Rechtsverwalter verfügt zwar notwendigerweise über Zwangsmittel, ist in deren Einsatz aber nicht frei, sondern an das rechtliche Apriori gebunden.<sup>2609</sup> Kant vermeidet durch diese kritische Repräsentation das Dilemma, die zugrunde liegende Idee der Gerechtigkeit und die sich aus dieser legitimierenden Institutionen entweder einander dualistisch entgegenzusetzen oder diese miteinander verschmelzen zu lassen. Für Kant stellt es somit auch eine notwendige Konsequenz des Freiheitsgedankens dar, dass der Anspruch der apriorischen Rechtsidee niemals endgültig, sondern geschichtlich immer nur vorläufig zur Geltung gebracht und dementsprechend nie als Dogma formuliert werden kann: das Repräsentationsprinzip „wahrt die Kontingenz der geschichtlichen Rechtsordnung und stellt sie zugleich unter den Anspruch der Rechtsidee“<sup>2610</sup>. Jede Verfassung wird dadurch für Kritik und Reform offen gehalten, Entscheidungen sind grundsätzlich revidierbar.

In den *respublicae phaenomena* soll die apriorische Rechtsidee, das angeborene Menschenrecht auf gleiche Freiheit, geschichtlich dargestellt und durch die staatlichen Institutionen sowie durch die handelnden Bürger vollzogen werden.<sup>2611</sup> Im Unterschied zur absoluten Identität sei die Repräsentation der *respublica noumenon* demnach im Wesentlichen die Vergegenwärtigung der „Differenz zwischen Anspruch und Erfüllung“, durch welche „die intelligiblen Forderungen der Freiheit in die Erscheinungswelt politischen Handelns“ eingebracht werden sollen.<sup>2612</sup> Es handelt sich um eine „ins Unendliche fortschreitende[-] Annäherung“<sup>2613</sup> jeder *respublica phaenomenon* als Beispiel in der Erscheinung an das zugrunde liegende Ding an sich, so dass jede verwirklichte Herrschaft nur provisorischen, keinen absoluten Charakter annehmen kann.<sup>2614</sup> So muss zwar jeder Bürger als Mitgesetzgeber gedacht werden können, gleichzeitig würde jedoch eine identitäre Umsetzung des in der Idee der *respublica noumenon* enthaltenen kategorischen Imperativs in eine unmittelbare und empirische demokratische Gesetzgebung deren

2604Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, a.a.O., S.290 ff. Vgl. auch: Kant, I.: *VAZeF*, AA XXIII: 166.15-18: Autokratie, Aristokratie und – ohnehin – Demokratie seien „der Regierungsart nach despotisch [...] wenn sie nicht vorsätzlich Principien der Republikanischen Regierungsart zu allmäliger Einschränkung ihrer Staatsgewalt durch die Stimme des Volks angenommen haben“.

2605Kant, I.: *VAZeF*, AA XXIII: 161.05-07.

2606Maus, I.: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt 1992, S.196.

2607Kant, I.: *SF*, AA VII: 091.15-18.

2608Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.180.

2609Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.126.

2610Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.176.

2611Ebd., S.121.

2612Luf, G.: *Freiheit und Gleichheit*, a.a.O., S.138.

2613Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 386.28-29.

2614Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.123; Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, a.a.O., S.64.

Sittlichkeitscharakter gerade aufheben.<sup>2615</sup> Es ist gleichwohl der sittliche Auftrag des Herrschers, auf eine zunehmende Verwirklichung einer solchen wahren Republik hinzuarbeiten:

„Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloß die Unterthänigkeit des Volkes zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird.“<sup>2616</sup>

Diesen Unterschied zwischen *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon* nicht verbalisieren zu können, sollte in Thomas Manns *Buddenbrooks – Verfall einer Familie* argumentativ letztlich dem Lagerarbeiter Corl Smolt zum Verhängnis werden, als er Konsul Jean Buddenbrook die Ziele der 1848er-Revolution erläutern sollte. Denn faktisch handelte es sich bei der Freien und Hansestadt Lübeck verfassungsrechtlich bereits um eine Republik, allerdings um eine, die oligarchisch von wenigen Patrizierfamilien regiert wurde und somit den, im kantischen Sinne, republikanischen Prinzipien kaum genügen konnte.<sup>2617</sup>

#### 4.3.4 Die Rolle der Publizität

Wenn für Kant der Probestein, also der vernünftige Beurteilungsmaßstab der Gesetzgebung in der Frage besteht, „ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte“<sup>2618</sup>, wird offensichtlich nicht die institutionelle Partizipation des Bürgers am legislativen Prozess in den Mittelpunkt gestellt, sondern vielmehr, in welchem Maße die „ewige Norm“<sup>2619</sup> der Vernunftidee in die Wirklichkeit der Erscheinungen umgesetzt werden konnte.<sup>2620</sup> Da diesbezüglich das sichtbare Oberhaupt des Staates ebenso irren kann wie jeder andere Bürger auch, mithin, wenn man eine Übersetzung in eine moderne pluralistische Gesellschaft wagt, sogar verschiedene, unter Umständen gleichermaßen richtige, Auffassungen über die ideale *respublica noumenon* bestehen können,<sup>2621</sup> verankert Kant eine wesentliche Schutzmaßnahme, ein einziges „Palladium der Volksrechte“<sup>2622</sup>, um die äußere rechtliche Freiheit zu sichern und dadurch mittelbar die Freiheit des Einzelnen vor jeglicher Bevormundung zu gewährleisten. Es handelt sich dabei um die

<sup>2615</sup>Haller, B.: *Repräsentation*, a.a.O., S.198; Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, a.a.O., S.64.

<sup>2616</sup>Kant, I.: *MS*, AA VI: 340.23-341.01.

<sup>2617</sup>Mann, T.: „Buddenbrooks“ [1901], IV. Teil, 3. Kapitel, in: ders.: *GW I* [1974], S.192 f.: „'Corl Smolt!' fing der Konsul wieder an, indem er seine kleinen, tiefliegenden Augen auf einen etwa 22jährigen Lagerarbeiter mit krummen Beinen richtete, der, die Mütze in der Hand und den Mund voll Brot, unmittelbar vor den Stufen stand. 'Nu red' mal, Corl Smolt! Nu is' Tiet! Ji heww hier den leewen langen Namiddag bröllt...' – 'Je, Herr Kunsel...', brachte Corl Smolt kauend hervor. 'Dat's nu so 'n Saak... öäwer... Dat is nu so wied... Wi maaken nu Revolutschon.' [...] 'Smolt, wat wull Ji nu eentlich! Nu seggen Sei dat mal!' – 'Je, Herr Kunsel, ick seg man bloß: wi wull nu 'ne Republike, seg ick man bloß...' – 'Öwer du Döskopp... Ji heww ja schon een!' – 'Je, Herr Kunsel, denn wull wi noch een.'“

<sup>2618</sup>Kant, I.: *WA*, AA VIII: 039.15.

<sup>2619</sup>Kant, I.: *SF*, AA VII: 091.04.

<sup>2620</sup>Joung, H.-W.: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik*, a.a.O., S.80 ff.

<sup>2621</sup>Davon ist bei Kant selbst nicht unbedingt auszugehen. Zwar anerkennt er, dass „ein irrendes Gewissen ein Unding sei“ (*MS*, AA VI: 401.05), also durchaus unterschiedliche Auffassungen über den Inhalt eines kategorischen Imperativs bestehen können, ohne dass die eine eindeutig gegenüber der anderen hervorzuheben sei. Auf der anderen Seite bindet er diesen kategorischen Imperativ aber immer an die Selbstgesetzgebung der Vernunft, denn: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“ (*KpV*, AA V: 31.36-37) Insofern sollten nur diejenigen individuell unterschiedlichen Vorstellungen über eine freiheitliche *respublica noumenon* auch tatsächlich von Kant als gleichberechtigt akzeptiert werden können, die zumindest vernünftig zu nennen sind. Vgl. dazu unten, Kapitel 4.4.1, S. 374-375.

<sup>2622</sup>Kant, I.: *TP*, AA VIII: 304.20.

„Freiheit der Feder“<sup>2623</sup>, die Kant versteht als die unbedingte Befugnis, „seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben [des Oberherrn] ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen“<sup>2624</sup>. Diesen öffentlichen Vernunftgebrauch grenzt Kant natürlich dahingehend ein, dass dieser nicht in jeder beliebigen Situation durch jeden geltend gemacht werden könne. Im Rahmen der Ausübung bestimmter öffentlicher Ämter könne das, was zu äußern erlaubt sei, durchaus eingeschränkt werden; Kant spricht hier interessanterweise vom Privatgebrauch der Vernunft. Ebenso sei es in manchen Stellungen notwendig, nicht zu rasonnieren, sondern zu gehorchen. Der uneingeschränkte öffentliche Vernunftgebrauch besteht im Wesentlichen in einer Situation, in welcher man wie ein Gelehrter zu seinem Publikum spreche. Dieser Weg an die Öffentlichkeit stehe aber grundsätzlich jedem Bürger ohne Hindernisse frei.<sup>2625</sup> Die apriorische Rechtsidee, unter deren Anspruch jedes geschichtlich realisierte Gemeinwesen stehen muss, kann nur im wechselseitigen Austausch von staatlicher Gesetzgebung und öffentlicher Kritik verwirklicht werden. Daher müssen politische Gesetze, um Legitimität beanspruchen zu können, idealerweise vor einem „apriorischen Verstandesbegriff einer Öffentlichkeit von vernünftigen Wesen“<sup>2626</sup> bestehen, müssen also praktisch dem Prinzip der Publizität standhalten. Denn „[a]lle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind Unrecht“<sup>2627</sup>, respektive, positiv formuliert, „[a]lle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen“<sup>2628</sup>. Öffentliche Kritik an der staatlichen Gesetzgebung soll also nicht nur grundsätzlich möglich sein, sie ist vielmehr sogar unerlässlich, um die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen. Ein Staat, der politische Kritik verbietet, vernachlässigt die Freiheit der Individuen und zerstört damit die Grundlagen seiner eigenen Legitimität.<sup>2629</sup>

Kants Theorie des Rechtsstaats stellt für die Weiterentwicklung der liberalen Idee insbesondere deshalb einen entscheidenden Fortschritt dar, da sie im Gegensatz zu den traditionellen Souveränitätstheorien den Staat dem rechtlichen Anspruch unterstellt, die gleiche äußere Freiheit aller Bürger zu gewährleisten.<sup>2630</sup> So soll den Individuen die Möglichkeit gegeben werden, den ihnen geeigneten Weg zu ihrer Glückseligkeit unter der Randbedingung der Freiheit der anderen zu wählen. Dadurch impliziert die Republik – und damit sowohl die *respublica noumenon* als auch eine dieser platonischen Idee angemessene Ausprägung in Form einer *respublica phaenomenon* – immer auch eine Differenzierung von Staat und Gesellschaft beziehungsweise eine Unterscheidung von politischem Gemeinwesen und den durch dieses Gemeinwesen verbundenen Individuen. Diese konstituieren das Gemeinwesen, lösen sich aber nicht in ihm auf. Erst durch die Überprüfung der staatlichen Gesetzgebung an den Ansprüchen der Einzelnen und der dadurch aufrechterhaltenen Spannung kann die Übersetzung der apriorischen Rechtsidee in vorläufige geschichtliche Institutionen adäquat erfolgen.<sup>2631</sup> Insofern lässt sich die politische Philosophie Kants – und

<sup>2623</sup>Kant, I.: *TP*, AA VIII: 304.15.

<sup>2624</sup>Kant, I.: *TP*, AA VIII: 304.10-12.

<sup>2625</sup>Kant, I.: *WA*, AA VIII: 037.06-038.32. Einige erhellende Beispiele gibt Kant dankenderweise selbst, ebd. 037.27-038.02: „So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen und diese seinem Publicum zur Beurtheilung vorlegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Eben derselbe handelt demungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert.“

<sup>2626</sup>Ferdinand, H.-M.: *Einhelligkeit von Moral und Politik*, a.a.O., S.208. Vgl. auch: Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 381.12-18: „Diese Fähigkeit der Publicität muß jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also, da es sich ganz leicht beurtheilen läßt, ob sie in einem vorkommenden Falle statt finde, d.i. ob sie sich mit den Grundsätzen des Handelnden vereinigen lasse oder nicht, ein leicht zu brauchendes, a priori in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Fall die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs (*praetensio iuris*) gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft sofort zu erkennen.“

<sup>2627</sup>Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 381.24-25.

<sup>2628</sup>Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 386.12-13.

<sup>2629</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.180.

<sup>2630</sup>Maluschke, G.: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.126.

<sup>2631</sup>Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.181 f.

damit auch das Projekt der Aufklärung, wenn man dieses als ein Streben nach politischer Autonomie und nicht als kurzschlüssige Verwirklichung einer natürlichen Ordnung verstehen möchte – als ein Plädoyer lesen nicht unbedingt für die direkte Beteiligung der Staatsbürger an der Legislative, sondern vielmehr dafür, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen“<sup>2632</sup>.

#### 4.3.5 Der deutsche Idealismus als Überbietung und Aufhebung Kants

Es war Kant also auf eine bis dahin einzigartige Weise gelungen, Freiheit und Zwang im Staat einerseits miteinander zu verbinden, andererseits aber deren notwendige immanente Spannung aufrechtzuerhalten. Die präsentierte Differenz zwischen *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon*, die wohl als der wesentliche Clou im liberalen Denkens Kants gelten muss, hielt den weiteren ideengeschichtlichen Wellen jedoch nicht unbedingt stand. Noch zu den Lebzeiten des Königsberger Philosophen versuchten seine Nachfolger, seinen Entwurf aufzunehmen und zu überbieten. In diesem Sinne trug der Deutsche Idealismus – zu nennen sind in erster Linie Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) – mit seinen großen Systementwürfen wenig zur Weiterentwicklung des liberalen Gedankens bei, gibt aber wesentliche Anhaltspunkte dafür, an welchen Stellen die Idee der Freiheit anfällig ist, zu erodieren oder gar wieder aufgehoben zu werden. Zum Verständnis des Deutschen Idealismus ist zunächst ein Blick auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 geboten, mit welcher dieser einen Grundriss seiner Transzendentalphilosophie vorlegt.

##### 4.3.5.1 Die Kritik der reinen Vernunft

Wie die anderen Philosophen seiner Epoche – und eigentlich sogar seit der nominalistischen Destruktion des traditionellen Weltbildes sowie der beginnenden Unterscheidung von Sein und Sollen – steht Kant vor der Herausforderung, ein normatives Orientierungssystem rekonstruieren zu müssen, das dem weltlichen Handeln als Vorgabe oder Beurteilungsmaßstab dienen kann. Seine Ethik und politische Philosophie sind, da sie schließlich keine theoretische Grundlage für die Willkür liefern sollen, notwendigerweise bereits dank ihres Gegenstandes in diese Problemstellung der Moral eingebunden. Kant formuliert aber auch ganz explizit, welche philosophische Grundfrage er zu beantworten beabsichtigt: „Was soll ich thun?“<sup>2633</sup> Die gesuchten Grundsätze der Moral und des Rechts, auf welchen er seine in den vorigen Kapiteln dargestellte politische Philosophie aufbaut, lassen sich nun nach Kants Überzeugung nicht rein empirisch begründen.<sup>2634</sup> Es bedürfe zu diesem Vorhaben einer tragfähigen Metaphysik, die vor jeder empirischen Erfahrung, also a priori, Aussagen über das Fundament jeder Moral und allen Seins liefern könne.<sup>2635</sup> Die Lehrsätze der

<sup>2632</sup>Kant, I.: *WA*, AA VIII: 036.36-37.

<sup>2633</sup>Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 522.33; vgl. auch: Kant, I.: *Briefwechsel 1789-1794*, Nr.574: An Carl Friedrich Stüdlin, Königsberg, 4. Mai 1793, AA XI, 429.13.

<sup>2634</sup>Vgl. dazu die Aussage in der *Rechtslehre*, Kant, I.: *MS*, §B: Was ist Recht?, AA VI, 229.22-230.06: „Was Rechtens sei (*quid sit iuris*), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er [der Rechtsgelehrte] noch wohl angeben: aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfadten dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in *Phädrus'* Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat.“

<sup>2635</sup>Das Aufgabenfeld der Metaphysik sei hier wie folgt umrissen, Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 030.29-031.12: „Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfadten, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener halten als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir sogar auf die Gefahr zu irren eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.“



traditionellen Metaphysik stellen sich für Kant dabei aber als untauglich dar, er entlarvt sie als dogmatisches Scheinwissen.<sup>2636</sup> Dort spiegelt sich das Prinzip der Aufklärung wider, alles vor das Tribunal der Vernunft zu ziehen und einer „freie[n] und öffentliche[n] Prüfung“<sup>2637</sup> zu unterziehen. Um die Frage nach dem sittlichen Sollen und nach einem guten Leben beantworten zu können, müsse also zunächst das Problem der Metaphysik geklärt werden. Nachdem man sich nicht mehr auf eine theologisch vermittelte *lex aeterna* stützen könne, gelte es, an erster Stelle die Antwort auf eine ganz andere Frage zu finden: „Was kann ich wissen?“<sup>2638</sup> Die Erkenntnistheorie stellt bei Kant somit keinen Selbstzweck dar, sondern ist die notwendige Voraussetzung dafür, um sich überhaupt seriös über ein moralisches Sollen und mithin über Ethik, Recht und Politik äußern zu können.

Konkret will Kant die Grenzen des Wissens – im Sinne von begründeter wahrer Meinung – aufdecken und insbesondere die Bedingungen aufklären, unter welchen ein solches Wissen überhaupt möglich ist. Dabei sieht er sich zwischen die beiden Erkenntnisparadigmen des Empirismus einerseits und des Apriorismus andererseits gestellt, welche er aufnehmen und durch einen dritten Weg, seine kritische Philosophie, miteinander verbinden will. Während der Empirismus alles Wissen auf sinnliche Erfahrung zurückführt und sich dieses somit auch nur auf empirische Erfahrungsgegenstände beziehen könne, geht der Apriorismus von der Gültigkeit von Begriffen aus, die vor aller Erfahrung, das heißt a priori, existieren. Erkenntnis könne nur nach Maßgabe dieser Begriffe erfolgen, die sinnliche Wahrnehmung stelle immer nur eine verworrene und unklare Repräsentation der allein in Form von Begriffen greifbaren Wahrheit dar. Von beiden einander widersprechenden Auffassungen übernimmt Kant wesentliche Voraussetzungen, ohne gleichwohl zu deren Schlussfolgerungen zu gelangen. So teilt er die aprioristische Feststellung, dass die sinnliche Wahrnehmung alleine keine hinreichende Basis für Erkenntnis sein könne, übernimmt aber ebenso die empiristische Prämisse, dass es Wissen über raum-zeitliche Gegenstände nur in dem Maße geben könne, wie sinnliche Erfahrung von ihnen möglich sei. Kant akzeptiert damit zwei Grundquellen der menschlichen Erkenntnis und, damit gleichbedeutend, zwei grundlegende Arten von Vorstellungen. Zunächst bestehe zweifelsohne die Möglichkeit empirischer Erfahrung, die als sinnliche Erkenntnis als rezeptiv zu bezeichnen ist. Durch Reizungen der Sinnesorgane werden mentale Zustände erzeugt, die dem Menschen als passivem Element sinnliche Vorstellungen – in Kants Terminologie: *Anschauungen* – *geben*. Davon zu unterscheiden ist nun der Verstand, der die Anschauungen des Erkenntnissubjekts anhand nicht-empirischen Allgemeinvorstellungen a priori ordnet, in einem sehr grundlegenden Sinne strukturiert. Diese Vorstellungen, die durch den Verstand aktiv *gemacht* werden, bezeichnet Kant als *Begriffe*. Es ist die wesentliche Aufgabe der Vernunft im engeren Sinne, die Urteile des Verstandes systematisch zu gliedern und von diesen ausgehend folgerichtig auf neue, ebenso gültige Urteile zu schließen.<sup>2639</sup> Die beiden Formen der Erkenntnis unterscheidet Kant nicht nur voneinander, sondern denkt sie zusammen. Es sei „eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)“<sup>2640</sup>. Beide sind, wenn Erkenntnis entstehen soll, notwendigerweise aufeinander verwiesen, da der Verstand nichts anschauen und die Sinne nichts denken können. Kant bringt dies auf die Formel: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“<sup>2641</sup>

2636Mohr, G. / Willaschek, M.: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: dies. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, S.5 f.

2637Kant, I.: *KrV* [1. Aufl. 1781], AA IV, 009, Anm. [A xi Anm.] Ausführlich heißt es dort: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“ Diese Anmerkung fehlt in der zweiten Auflage der *Kritik*, die bereits nach dem Tode Friedrichs II. veröffentlicht wurde. Dessen Neffe Friedrich Wilhelm II. hatte sich das Prinzip seines Vorgängers als König von Preußen, jeder solle nach seiner Façon selig werden, nicht mehr auf die Fahnen geschrieben. Vgl. dazu auch: Koselleck, R.: *Kritik und Krise*, a.a.O., S.196.

2638Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 522.32. [A805/B833]

2639Mohr, G. / Willaschek, M.: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, a.a.O., S.19 f.; Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 027-028. [B30]

2640Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 075.15-18.

2641Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 075.14-15. [A51/B75]

Neben reinen Verstandesbegriffen a priori sind für Kant aber auch sinnliche Anschauungen a priori möglich. Solche reinen Formen der Anschauung, die unabhängig von jeder empirischen Erfahrung existieren, stellen Raum und Zeit dar.<sup>2642</sup> Diese nicht-empirischen, das heißt: reinen, Anschauungen und Begriffe sind das notwendige Fundament für jedes in Form von Urteilen gebundenes Wissen. Damit sei also *jedes* Wissen, auch das empirische, konstitutiv auf nicht-empirische Bedingungen gegründet, die implizit im Akt des strukturierenden Verstandes enthalten sind. Umgekehrt werde der Realitätsbezug der Begriffe immer durch Anschauungen vermittelt, so dass auch nicht-empirisches Wissen ausschließlich auf den Bereich möglicher Erfahrungsgegenstände beschränkt ist.<sup>2643</sup> Solche Folgerungen lassen sich als Konsequenz jener Revolution der Denkart verstehen, die als *Kopernikanische Wende* bezeichnet wird und die Kant wie folgt skizziert: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“<sup>2644</sup>. Erst dann könnten also sinnliche Anschauungen a priori überhaupt möglich sein, wenn sich nicht die Anschauung nach der Beschaffenheit der Gegenstände, sondern vielmehr die Gegenstände – in ihrer Rolle als Objekte der Erkenntnis – nach der Beschaffenheit des menschlichen Anschauungsvermögens richten müssten.<sup>2645</sup> Über diesen Weg erhebt sich das erkennende Subjekt zum Gesetzgeber der Natur, dies aber selbstverständlich nur hinsichtlich der Erkenntnis von Gegenständen, sofern sie überhaupt erfahrbare sind, nicht aber bezüglich deren tatsächlicher Existenz. Wenn Kant in seiner Erkenntnislehre über Anschauungen spricht, die im Erkenntnissubjekt entstehen und demzufolge auch dessen Gesetzen der Erkenntnis unterworfen sind, bezieht er sich immer nur auf *Erscheinungen*, niemals auf das *Ding an sich* und dessen ontologische Qualität. Dieses ist für die erkennende Vernunft immer nur als Idee eines Dings an sich präsent, die der Erfahrung notwendigerweise vorausgehen muss, in dieser selbst aber nicht ausgewiesen werden kann.<sup>2646</sup> Nicht-empirisches Wissen kann sich also, und das ist für das gesamte kantische System wichtig, nie auf Gegenstände jenseits der Erfahrung richten, sondern liefert vielmehr die allgemeinsten Grundlagen und Gesetze, denen Gegenstände möglicher Erfahrung unterworfen sind, insofern sie durch den Menschen erkannt werden können.<sup>2647</sup> Eine Kritik der reinen Vernunft, die ja eine Prüfung der Reichweite der Vernunft durch die Vernunft selbst darstellen soll, wird also feststellen müssen, dass eine Metaphysik unter Berücksichtigung der menschlichen Vernunft keine tragfähigen Aussagen über die transzendentalen Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hervorbringen kann. Diese theoretischen Leitsätze der traditionellen Metaphysik stellen bei näherer Betrachtung nur regulative Ideen, Postulate der praktischen Vernunft dar. Diese könnten zwar nicht bewiesen werden, ergeben sich aber als notwendige Glaubensartikel von rationalen Personen, die unter einer moralischen Verpflichtung stehen.<sup>2648</sup>

Zum weiteren Verständnis der kantischen Erkenntnistheorie müssen neben Anschauungen und Begriffen noch die Urteilsarten unterschieden werden. Kant erachtet ein Urteil als analytisch, wenn sich sein Wahrheitswert bereits aus den in ihm enthaltenen Begriffen ergibt. Ein solches Urteil über den *weißen Schimmel* oder den *runden Kreis* muss grundsätzlich ein Urteil a priori sein, es zergliedert diese Begriffe nur, die Erfahrung würde ihnen keine neue Information hinzufügen. Von synthetischen Urteilen lasse sich hingegen dann sprechen, wenn durch Semantik und Logik alleine keine hinreichende Aussage über den Wahrheitswert getroffen werden kann, dieser also nicht nur von den enthaltenen Begriffen, sondern auch von empirischen Daten abhängt. Jedes Urteil a posteriori muss also gleichzeitig synthetisch sein.<sup>2649</sup>

2642Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 050. [A22/B36]

2643Mohr, G. / Willaschek, M.: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, a.a.O., S.19.

2644Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 011.37-012.06. Der Verweis auf Kopernikus stammt von Kant selbst, vgl. AA III, 012.08-13: „Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“

2645Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 012.15-19.

2646Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.244 f.

2647Mohr, G. / Willaschek, M.: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, a.a.O., S.17.

2648Ebd., S.6 f.

2649Ebd., S.15. Vgl. Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 033.11-036.10. [A7-10/B10-14]

Während aus dem Gesagten nun analytische Urteile a priori und synthetische Urteile a posteriori grundsätzlich unproblematisch und analytische Urteile a posteriori logisch ausgeschlossen sind, ist die Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori noch ungeklärt. Dies ist aber nun genau die Grundfrage der Metaphysik und die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“<sup>2650</sup> Denn nur insofern solche synthetischen Urteile a priori als Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis denkbar sind, also eine reine, nicht auf die empirische Erfahrung gestützte Vernunft gültige Aussagen über die ersten Ursachen der Welt zu treffen in der Lage ist, kann Metaphysik überhaupt erst sinnvoll betrieben werden. Die Frage nach der Möglichkeit nicht-empirischer Erkenntnis steht im Kern der Transzendentalphilosophie, die also nicht nach der tatsächlichen Erkenntnis von Gegenständen strebt, sondern lediglich nach den Bedingungen sucht, unter welchen sich streng allgemeine und notwendige Urteile über Gegenstände fällen lassen.<sup>2651</sup> Erst nach dieser Maßgabe kann die Metaphysik auf eine sichere Grundlage gestellt werden und damit der praktischen Philosophie als Orientierungsnorm dienen.<sup>2652</sup>

Kant muss nun grundsätzlich klären, wie Begriffe und Anschauungen, die a priori vor jeder Erfahrung existieren, auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden können. Denn von Erkenntnis könne man doch nur sprechen, wenn der Begriff, durch den ein Gegenstand gedacht wird, und die Anschauung, durch welche er gegeben wird, miteinander verbunden werden. Tatsächlich beziehe sich Erkenntnis immer nur auf Gegenstände, die, mittelbar oder unmittelbar, auch empirisch erfahrbar sind.<sup>2653</sup> Dieses Vorhaben bezeichnet er als transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die er in den beiden Versionen seiner *Kritik der reinen Vernunft* in durchaus unterschiedlicher Form präsentiert. An dieser Stelle kann es nur kurz und überblicksweise in seinen wesentlichen Elementen zusammengefasst werden, für eine detailliertere Untersuchung sei auf die zahlreichen Abhandlungen zu diesem Thema verwiesen.<sup>2654</sup>

In den Mittelpunkt rückt dabei das erkennende und denkende Subjekt. Von zentraler Bedeutung ist die neue Perspektive auf die Welt, die Kant nach seiner *Kopernikanischen Wende* einzunehmen vermag. Nicht die ontologische Struktur der Gegenstände sei für die menschliche Erkenntnis maßgeblich, sondern die Frage, wie der Mensch durch diese affiziert werde, wie er also ihre Erscheinung, die unter den formalen Bedingungen von Raum und Zeit stehe, überhaupt nur wahrzunehmen in der Lage sei. Unabhängig von jeder Erfahrung könne man behaupten, dass Anschauungen im Menschen immer auf dieselbe Art und Weise erzeugt werden müssten, weil nämlich die Sinne in ihrer bloßen Rezeptivität immer auf dieselbe Art und Weise durch die Erscheinungen stimuliert würden. In einem selbsttätigen Akt der Spontaneität gruppiert nun der Verstand diese mannigfaltigen Anschauungen, die ohne diesen Prozess eine Rhapsodie unverbundener Sinneseindrücke darstellen würden. Dem in der Vorstellung durch diese Synthesis begrifflich repräsentierten Objekt kommen damit nur diejenigen Anschauungen oder Begriffe zu, die ihm durch das Subjekt selbst beigelegt wurden. Für die Erkenntnis ist nun noch von höchster Wichtigkeit, dass diese ursprüngliche Gruppierung des Mannigfaltigen auf einen konstanten Fixpunkt bezogen wird. Als solcher diene das denkende Ich, das Selbstbewusstsein, denn ein *Ich denke* müsse alle meine Vorstellungen notwendigerweise begleiten können, um überhaupt von Repräsentationen innerhalb des denkenden Subjekts sprechen zu können – also von *meinen* Vorstellungen, die durchgängig *mir* angehören. Alle Anschauungen, die in einem Bewusstsein verbunden werden können, stehen unter dieser ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption. Durch eine begriffliche Synthesis werden die gegebenen Vorstellungen, also Anschauungen oder Begriffe, aber erst unter eben dieser Einheit zusammengefasst. Insofern stehe alles Mannigfaltige, sofern es sich in einer empirischen Anschauung repräsentieren lasse und damit einen Gegenstand der Erfahrung darstelle, unter den logischen Funktionen, durch welche es erst zu

2650Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 039.28-29. [B19]

2651Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit 3,1*, München 2006, S.33. Vgl. Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 043.16-19 [B25]: „Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“

2652Mohr, G. / Willaschek, M.: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, a.a.O., S.17 f.

2653Vgl. Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], §22, AA III, 116.30-117.32.

2654Vgl. u.a. Henrich, D.: *Identität und Objektivität*, Heidelberg 1976; Hoppe, H.: „Die transzendente Deduktion in der ersten Auflage (A84/B116-A95/B129; A95-130)“, in: Mohr, G. / Willaschek, M. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S.159-188; Carl, W.: „Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129-B169)“, in: ebd., S.189-216.

einem Bewusstsein gebracht wurde.<sup>2655</sup> Von dieser gnoseologischen Darstellung versucht Kant, auf ontologische Aspekte zu schließen. Ausgehend von den *Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung*, also von den Voraussetzungen und der Art und Weise der Erkenntnis durch das denkende Subjekt, leitet er den Zugriff auf die Objektivität der Gegenstände ab. Denn die Bedingungen, unter welchen man sich als identisches Subjekt selbst bewusst werden kann, sowie die Bedingungen, unter denen die Erfahrung von Gegenständen in Raum und Zeit möglich ist, verweisen wechselseitig aufeinander. Erfahrung setzt ein durchgängiges Selbstbewusstsein voraus und vice versa. Zusammenhängende Erfahrung von der Wirklichkeit sei aber nur dann möglich, wenn die Verstandeskategorien auf diese Anwendung finden können. Die erkennende Vernunft könne also Dinge zwar nur als Erscheinungen erfahren, müsse der Erfahrung aber Vorstellungen über das Ding an sich notwendig voraussetzen.<sup>2656</sup> Zusammenfassend bedeutet das bei Kant: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori.“<sup>2657</sup>

#### 4.3.5.2 Die Überbietung Kants durch seine Nachfolger

Wenn Kant jede Metaphysik auf das subjektive Erkenntnisvermögen des Menschen stützt und daraus auch die Grenzen der Erkenntnis durch die menschliche Vernunft ableitet, zerstört er damit gleichzeitig das Fundament der traditionellen aristotelisch geprägten Auffassung; er wurde nicht zu Unrecht von Moses Mendelssohn als der „alles zermalmende Kant“ bezeichnet. Sicheres Wissen könne überhaupt nur über Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bestehen, nicht aber über das ontologisch zugrunde liegende Ding an sich. Alle Vorstellungen über etwas Unbedingtes seien reine Vernunftbegriffe, transzendente Ideen, so dass Freiheit, Gott und Unsterblichkeit der Seele jeweils nur als regulative Ideen, niemals aber tatsächlich als Erkenntnis gelten könnten. Wenn eine derart gestaltete Metaphysik als Grundlage für die moralischen Leitlinien oder die praktische Philosophie generell gelten soll, liegen die Folgerungen auf der Hand. Die Erscheinungen (*phaenomena*) dürften niemals mit den reinen Verstandesideen (*noumena*) gleichgesetzt und identitär aufgelöst werden; dies ist das metaphysische Fundament für den oben dargestellten liberalen Charakter der kantischen Rechtsphilosophie. Der Mensch könne seine handlungsleitenden Prinzipien also nicht, um bei der Terminologie Hans Ryffels zu bleiben, aus einer vorgegebenen Normenstruktur ermitteln, die in ihren Lehrsätzen festgelegt ist und absolute Richtigkeit beansprucht, ihm sei vielmehr die Konstruktion der Normativität nach dem Vorbild der regulativen Idee aufgegeben. In diesem Sinne ist auch der kategorische Imperativ zu verstehen, der zwar absolute Gültigkeit beanspruchen soll, diese dabei aber niemals vollständig verwirklichen kann, insofern immer zur Revision und Veränderung fähig bleiben muss. Im Mittelpunkt dieses Systems steht das erkennende Subjekt, dessen endliche Vernunft allein zu Wahrheitsaussagen innerhalb der ihr vorgegeben Grenzen fähig ist. Unter den Bedingungen der kantischen Methode ist damit eine Ableitung dogmatischer Leitsätze *more geometrico* nicht denkbar.<sup>2658</sup>

Vernunft und Erfahrung können für Kant also im denkenden Ich zusammengebracht werden, dadurch wird aber auch die Reichweite der Gültigkeit von Erkenntnis eingeschränkt – die Basis für eine in wesentlichen Zügen liberale Philosophie, die die sittliche Autonomie und äußere Freiheit des Individuums in den Vordergrund stellt. Genau diese Vorstellung des Ich ist nun der Ausgangspunkt für Kants Nachfolger im Deutschen Idealismus, die, bei aller Unterschiedlichkeit in ihren Systemen, eben an diesem einen Punkt übereinstimmen. Sie gehen vom autonomen Ich aus, wollten aber nicht akzeptieren, dass dieses nur unter der Freiheit als regulativer Idee stehen sollte. Philosophie müsse, so Schelling mit Fichte, „wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen *schlechthin – absoluten* Grundsatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll“<sup>2659</sup>. Der Fehler Kants bestehe gerade darin, kein solches letztverbindliches Prinzip angenommen oder es nicht

<sup>2655</sup>Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], §§15-20, AA III, 107.07-115.18.

<sup>2656</sup>Mohr, G. / Willaschek, M.: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, a.a.O., S.22; Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.244 f.

<sup>2657</sup>Kant, I.: *KrV* [2. Aufl. 1787], AA III, 145.34-37.

<sup>2658</sup>Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit 3,1*, a.a.O., S.33; Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.244 f.

nachgewiesen zu haben. Es gelte nun, um das Programm der kantischen Kritiken zu vollenden, ein absolutes Prinzip zu entdecken, das funktional dem transzendenten Gott der vorneuzeitlichen Philosophie entspreche. Diese Überbietung musste zwangsläufig in eine Aufhebung Kants und eine Selbstüberhebung des Menschen münden, die Vorläufigkeit und der Verzicht auf jeden Dogmatismus konnten dadurch – was Schelling oder Fichte wohl durchaus als wünschenswerter intellektueller Fortschritt erschien – nicht beibehalten werden.<sup>2660</sup> Während Kant die Endlichkeit des Menschen noch ernstnimmt, wird bei den Idealisten die Differenz zwischen theoretischer Welterkenntnis und praktischer Sittlichkeit aufgelöst. Ausgehend von der sittlichen Autonomie wird ein absolutes Wissen konstruiert, das der besonderen analogen Denkungsart der kantischen Philosophie nicht mehr bedarf.<sup>2661</sup>

Die Konsequenzen für die politische Philosophie lassen sich besonders eindrucksvoll in der intellektuellen Entwicklung Fichtes „vom autonomen Ich zum absoluten Staat“<sup>2662</sup> feststellen: dieser wollte zunächst eine äußerst negativ verstandene Freiheit in einem Minimalstaat verwirklichen, erachtete später das freie Individuum nur innerhalb staatlicher Gesetze als möglich, und meinte zuletzt Freiheit darin finden, von einem kollektiven Nationalstaat absorbiert zu werden.<sup>2663</sup> Dabei radikalisiert Fichte in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 die Vorstellung des Ich dahingehend, dass die Welt nur so weit reicht, wie sie durch das Ich bestimmt werden kann. Die Grenzen für das absolute Ich – als Vorstellung der philosophischen Reflexion, nicht als empirischer Erfahrungsgegenstand – werden ausschließlich durch dieses selbst begründet. Denn „[d]as Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn“<sup>2664</sup>, kann sich aber nur dann sinnvoll definieren, wenn es sich von einem Nicht-Ich abgrenzt, das es also dem teilbaren Ich im Ich selbst entgegensetzt. Das Ich setzt sich also selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich und ebenso das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.<sup>2665</sup> Praktisch wird damit die Verfügungsgewalt des Ich über das Nicht-Ich, über seine Welt, gleichsam ins Grenzenlose ausgeweitet. Die Vernunft wird radikal ins Subjekt verlagert, stellt dabei aber kein in sich ruhendes Prinzip dar, sondern müsse durch die Tathandlung des setzenden Ich erst aktiv hervorgebracht werden.<sup>2666</sup>

Ausgehend von diesem autonomen Ich entwickelt Fichte in der *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* die Regeln einer nach Vernunftgewissheit unumstößlichen politischen Ordnung. Da sich das Ich nur aufgrund eines Vermögens zu freier praktischer Wirksamkeit selbsttätig setzen kann, muss es auch eine Welt außer sich setzen, zu der also auch mindestens ein anderes freies Vernunftwesen gehört, welches den Anstoß zum Handeln des Ich darstelle.<sup>2667</sup> In diesem Sinne steht das endliche Vernunftwesen nicht nur aufgrund einer Erfahrungstatsache, sondern notwendigerweise in einem Verhältnis zu anderen endlichen Vernunftwesen, was den Entwurf einer zu Sanktionen fähigen politischen Ordnung erzwingt. Grundsätzlich könne dabei ein freies Ich von einem anderen Ich nur erwarten, als freies Ich anerkannt zu werden, wenn es diese Leistung wechselseitig auch erbringt.<sup>2668</sup> Recht definiert Fichte damit in einer durchaus bereits bekannten Form als reziproke Anerkennung der Freiheit des jeweils anderen: „Das deducirte Verhältniss zwischen vernünftigen Wesen, dass jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, dass das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heisst das *Rechtsverhältniss*“<sup>2669</sup>. Damit stellt sich

2659Schelling, F. W. J.: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ [1795], in: *Werke I* [1976], S.273.

2660Göhler, G. / Klein, A.: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, in: Lieber, H.-J. (Hg.): *Politische Theorien*, a.a.O., S.259-656, hier: S.289 ff.; Berg, R. J.: *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Würzburg 2003, S.55 ff.; Schwan, A.: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, a.a.O., S.243.

2661Bielefeldt, H.: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S.96.

2662Göhler, G. / Klein, A.: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, a.a.O., S.289.

2663Vgl. dazu ausführlich: Hausheer, R.: „Fichte“, in: Pelczynski, Z. / Gray, J. (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, a.a.O., S.123-149; Göhler, G. / Klein, A.: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, a.a.O., S.289 ff.

2664Fichte, J. G.: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ [1794], in: *SW I* [1845], S.98.

2665Fichte, J. G.: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ [1794], in: *SW I* [1845], S.125 f.

2666Göhler, G. / Klein, A.: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, a.a.O., S.292 f.

2667Fichte, J. G.: „Grundlage des Naturrechts“ [1796], in: *SW 3* [1845], S.24: „Weil das Ich sich im Selbstbewusstsein nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Tätigkeit setzen muss, darum muss es eine Welt ausser sich setzen.“

2668Göhler, G. / Klein, A.: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, a.a.O., S.294 f.

2669Fichte, J. G.: „Grundlage des Naturrechts“ [1796], in: *SW 3* [1845], S.52.

zwangsläufig auch das Problem eines von den Privatwillen abweichenden Gemeinwillens, der für ein zur Ausübung gesetzlichen Zwangs berechtigtes Gemeinwesen gleichwohl nötig ist. Da die Individuen grundsätzlich im Zweifelsfall zugunsten ihres Einzelwillens entscheiden würden, sei es, ausgehend vom autonomen Ich als unbedingt höchster Gewalt, geboten, diesen Einzelwillen dem Gemeinwillen möglichst anzunähern. Dies geschieht, um die Terminologie der Ökonomie zu entlehnen, durch eine Internalisierung der externen Effekte, namentlich durch eine Polizei, die Verstöße gegen diese Vernunftordnung mit einer vollkommenen Eintrittswahrscheinlichkeit sanktionieren müsse: „Dass jeder, der zu einer Vergehung gegen das Gesetz versucht ist, ganz sicher vorhersehe, er werde entdeckt und auf die ihm wohlbekannte Weise bestraft werden, ist die ausschliessende Bedingung der Wirksamkeit der Gesetzgebung und der ganzen Staatseinrichtung.“<sup>2670</sup> Eine sich ausschließlich auf das autonome Ich begründende Erkenntnis aus Vernunftgründen mündet also in ein radikales Ordnungsdenken, das die individuelle Freiheit weitgehend aufzuheben in der Lage ist.<sup>2671</sup> Fichte rekonstruiert damit gleichsam in Nachfolge Kants die Staatsphilosophie eines Thomas Hobbes.<sup>2672</sup>

Bereits im Ausgangspunkt des autonomen Ich ist bei Fichte allerdings eine Überspitzung angelegt. Wenn dieses verabsolutiert wird und selbsttätig seine Grenzen setzt, erstreckt sich seine Reichweite ins Unbegrenzte, während die Realität des Nicht-Ich nach Maßgabe des setzenden Ich minimal werden kann. Ein Rechtsverhältnis zu anderen, notwendig bestehenden Individuen kann für das Ich aber nur bestehen, wenn es, wie alle anderen auch, in seiner Freiheit eingeschränkt wird. Denn es mag seine Welt zwar selbsttätig formen, nicht aber die seiner Mitmenschen, ohne substantiell in deren Freiheit einzugreifen. Für Fichte ergibt sich daraus, dass das Ich doch nicht das wahrhaft Absolute sein könne, dieses vielmehr jenseits des einzelnen Ich liegen müsse. Das absolute Ich wird so durch den absoluten Gott abgelöst, der letztlich auch einen Heilsplan für ein vernünftiges und damit freiheitliches Gemeinwesen begründe.<sup>2673</sup> Das Individuum gehe für Fichte somit in der Gemeinschaft, die Person in der Gattung auf. Diese Karikatur der Freiheit könne nur im absoluten Staat realisiert werden; sich zu diesem „mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts“<sup>2674</sup>. Die ursprünglich radikale Subjektivität wird so in ihr genaues Gegenteil verkehrt.<sup>2675</sup>

## 4.4 Zwischenfazit

### 4.4.1 Die prinzipielle politische Fragestellung der Aufklärung

Betrachtet man die Epoche der Aufklärung als die Geburtsstunde – nicht unbedingt den Zeugungsakt – der liberalen Idee, so stand die politische Philosophie dieses Zeitalters unter einer grundlegenden Frage: Wie lässt sich, um Rousseaus Formulierung des *Contrat social* zu entleihen, eine Gesellschaftsform finden, „die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?“<sup>2676</sup> Oder auch, um die diesem Kapitel vorangestellte Problemstellung erneut aufzunehmen: Die politische Theorie der Aufklärung musste zwei Bedingungen von Freiheit gleichzeitig mit der Forderung nach einem stabilen Gemeinwesen verbinden. Dabei ist die Rede vom autonomen Individuum als einzigem Legitimationsgrund des Staates einerseits, die Gewährleistung und Verwirklichung von dessen Freiheit im Staat andererseits.<sup>2677</sup> Tatsächlich stellt erst eine befriedigende Antwort auf diese Frage, die immer auch eine Bestimmung der Grenze von politischer Freiheit implizieren muss, auch eine Antwort auf die Frage nach der inhaltlichen Ausgestaltung des politischen Liberalismus dar.

<sup>2670</sup>Fichte, J. G.: „Grundlage des Naturrechts“ [1796], in: *SW* 3 [1845], S.300.

<sup>2671</sup>Göhler, G. / Klein, A.: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, a.a.O., S.297.

<sup>2672</sup>Vgl. dazu auch: Schottky, R.: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert*, Amsterdam 1995, S.266.

<sup>2673</sup>Weischedel, W.: *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Berlin 1962, S.26.

<sup>2674</sup>Fichte, J. G.: „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ [1804], in: *SW* 7 [1846], S.148.

<sup>2675</sup>Göhler, G. / Klein, A.: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, a.a.O., S.298.

<sup>2676</sup>CS I, 6 [Übers. Denhardt, 1880]. Vgl. oben, Kapitel 4.2.1.1, S.317, Fn. 2271.

<sup>2677</sup>Vgl. oben, Kapitel 4.1.2.1, S.290.

Die Entwicklung einer solchen Antwort gestaltete sich nun keineswegs einfach, wie man anhand einer stark verkürzten Zusammenschau der hinsichtlich dieser Fragestellung auf ihre Kerngedanken reduzierten Theoretiker Hobbes, Rousseau und Kant erkennen kann. Hobbes gründete sein Gemeinwesen zwar radikal auf die Freiheit des Individuums, indem er die Sicherung der eigenen Existenz als dessen Grundbedürfnis an den Anfang jeder Vergesellschaftung setzte, konnte auf diesem Fundament aber lediglich einen Staat errichten, in dem alle Macht bei einer Person gebündelt war und den Individuen rechtlich keinerlei *innerhalb des Gemeinwesens* zu verwirklichende Freiheitsansprüche mehr zugestanden werden konnten.

Von diesem unbefriedigenden Resultat ausgehend beabsichtigte Rousseau, nicht nur das Überleben des Individuums zu sichern, sondern auch dessen Selbstbestimmung innerhalb des politischen Gemeinwesens zu verwirklichen. Würde man hier den Begriff politischer Freiheit nach Montesquieu zugrunde legen, wäre dies eine Frage, die sich auch jeder modernen liberalen Gesellschaft stellen würde. Das liberale Legitimitätsprinzip ließe sich demnach wie folgt formulieren: Jeder Einzelne ist dazu berechtigt, den legitim durch die Gemeinschaft über ihn selbst auszuübenden Zwang zu bestimmen; er muss also den Staat dazu ermächtigen, in einer nur durch den Einzelnen selbst zu definierenden Reichweite und in einem nur durch den Einzelnen selbst zu definierenden Ausmaß unter Umständen Zwang auszuüben.<sup>2678</sup> Nur gesellschaftlich ausgeübter Zwang, der diese Grenze nicht überschreitet, kann als legitim bezeichnet werden in dem Sinne, dass er der politischen Freiheit des Einzelnen, auf deren Gewährleistung sich der liberale Staat verpflichtet, nicht widerspricht. Dies spiegelt umgekehrt die Rechte des Einzelnen, die er innerhalb des Gemeinwesens auch gegenüber dem Staat geltend machen kann. Denn *liberty* und *licence* dürfen nicht miteinander verwechselt werden, „[d]ie rechtlose Freiheit ist Anarchie und darum Freiheitszerstörung“<sup>2679</sup>. Diese Erläuterung politischer Freiheit verbindet die negative und die positive Komponente dieses Begriffs, denn die jeweiligen Grenzen, die der Einzelne seiner Freiheit setzt, müssen schließlich nach Vorgabe des Planes bestimmt werden, welchen das Individuum über seine Lebensführung besitzt. Diese Konzeption der Freiheit impliziert überdies auch eine grundsätzliche Gleichheit der Bürger, da dieses Recht, über die in seinen Augen legitime Begrenzung der bürgerlichen Freiheiten zu verfügen, jedem Einzelnen gleichermaßen zukomme.<sup>2680</sup>

Rousseau wünscht prinzipiell nichts anderes: Jeder Einzelne regiert sich selbst, seine Freiheit soll in der Gesellschaft ermöglicht werden. Dabei wird er allerdings mit der Tatsache konfrontiert, dass individuell abweichende Entwürfe über diesen legitim ausgeübten Zwang bestehen – das typische Resultat des freien Vernunftgebrauchs unter pluralistischen Bedingungen. Daher müsse, eine Vergesellschaftung vorausgesetzt, die Gemeinschaft entweder Zwang ausüben können, den der Einzelne als ungerecht und illegitim empfindet, oder, falls sie darauf verzichtet, dem Einzelnen gestatten, über andere Zwang auszuüben, den diese wiederum nicht als legitim bezeichnen könnten. Dies wäre die notwendige Konsequenz des Zusammenwirkens von individuell unterschiedlichen Entwürfen über legitim ausgeübten Zwang, die einander insofern widersprechen, als das, was der eine als Ausübung seiner persönlichen Freiheit versteht, die Freiheit des anderen angreifen würde, sprich: falls die einzelnen Lebensentwürfe nicht miteinander kompatibel sind. Denn natürlich kann sich ein Staat nicht darauf berufen, selbst auf die Ausübung von illegitimem Zwang zu verzichten, wenn dieser Zwang dann einseitig oder wechselseitig durch die einzelnen Individuen ausgeübt wird. Es ist folglich die Aufgabe des liberalen Staates, nicht nur selbst auf die Ausübung von illegitimem Zwang zu verzichten, sondern die Ausübung von illegitimem Zwang generell zu verhindern. Man kann dieses Konzept somit explizieren, wenn man eine etwas sperrige Formulierung in Kauf zu nehmen bereit ist, als *Zwang, der legitim durch die Gemeinschaft selbst über den Einzelnen ausgeübt wird oder dessen Ausübung durch die Gemeinschaft geduldet, sprich: nicht verhindert wird*.

Diese Spannung von voneinander abweichenden Lebensentwürfen, die ja im übrigen nicht zwangsläufig in einem Hobbes'schen *bellum omnium contra omnes* enden müssen, kann Rousseau nicht aushalten. Er hebt diesen zumindest potentiellen Konflikt dadurch auf, dass er politische Freiheit nicht mehr als die vorstaatliche Freiheit des Einzelnen und dessen tatsächliches Selbstbestimmungsrecht definiert, sondern diese vielmehr objektiv bestimmt und mit der *volonté générale* identifiziert. So ist es ihm möglich, über die

2678Vgl. Morlok, M.: *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen 1993, S.69 ff., 282 ff.

2679Vgl. Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält“, a.a.O., S.42.

2680Vgl. zu dieser wechselseitigen Implikation von politischer Freiheit und politischer Gleichheit bei Rousseau oben, Kapitel 4.2.1.2, S.320, Fn. 2293, sowie bei Kant oben, Kapitel 4.3.2, S.354, Fn. 2528.

wahre Freiheit von einem archimedischen Punkt aus zu entscheiden. Jeder einzelne Entwurf von legitim durch die Gemeinschaft auszuübendem Zwang, der dieser Konzeption des Gemeinwillens widerspricht, stelle kein akzeptables subjektives Urteil dar, sondern bezeichne eine falsche Aussage über die Beschaffenheit der objektiven Freiheit. Um frei zu sein, müsse der Einzelne die objektive Freiheit befolgen, und da diese als das höchste Ziel eines Gemeinwesens gelte, könne das Individuum nötigenfalls zu dieser Freiheit gezwungen werden. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass dem Einzelnen keine Rechte gegenüber dem Gemeinwesen und gegenüber der mit der objektiven Freiheit dieser Bürgerschaft gleichgesetzten *volonté générale* zustehen. Rousseau löst die Problemstellung also identitär auf, indem er vom ursprünglichen Freiheitsbegriff nicht viel mehr als den Namen behält und tatsächlich über irgendein anderes Konzept spricht, jedoch nicht mehr über Freiheit. Dies wird im *Contrat social* zumindest zwischen den Zeilen deutlich, wenn Rousseau doch immer klar zwischen einer politischen Freiheit im Gemeinwesen und einer vorstaatlichen Freiheit des *homme sauvage* im Naturzustand differenziert. Nie geht es ihm darum, diese ursprüngliche Freiheit innerhalb des Staates und durch den Staat zu sichern. Ein homöostatischer Zustand innerhalb des Gemeinwesens könne nur erreicht werden, wenn der Mensch in einen *citoyen* transformiert und damit denaturiert werde, wenn er die von Rousseau konzipierte objektive Freiheit einer Bürgerschaft also tatsächlich als seinen eigenen Entwurf von legitim durch die Gemeinschaft über ihn selbst auszuübendem Zwang anerkennen und hervorbringen könne. Erst dann würde er die Freiheit des Naturmenschen selbst nicht mehr als Freiheit empfinden. An dieser Stelle setzt auch die Kritik des Benjamin Constant an, welche dieser im Rahmen seiner Unterscheidung der antiken von der modernen Freiheit formulierte. Man brauche zwar die Freiheit und wolle sie daher erhalten, aber diese bürgerliche Freiheit sei nicht dieselbe wie diejenige der Alten, bedürfe insofern auch einer anderen Organisationsform als derjenigen, welche der alten Freiheit entspräche.<sup>2681</sup> Das Prinzip des revolutionären Terrors selbst resultiere, so Constant in einer, wie gezeigt werden konnte, zu kurzsichtigen Interpretation Rousseaus, aus der im *Contrat social* vollzogenen Überordnung der antiken politischen über die moderne bürgerliche Freiheit.<sup>2682</sup>

Erst Kant hat mit seiner Differenzierung von *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon* einen tragfähigen Entwurf entwickelt, in welchem der Gemeinwille zwar einen Orientierungsmaßstab darstellt, ohne jedoch die subjektive Freiheit zu absorbieren oder außer Kraft zu setzen. Es ist dem Einzelnen in der kantischen Konzeption also grundsätzlich möglich, eine vom geltenden Gesetz abweichende Vorstellung über durch die Gemeinschaft legitim auszuübenden Zwang zu besitzen und auch zu vertreten; die Möglichkeit zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft stellt das wesentliche Element seiner Rechtslehre dar.<sup>2683</sup> Während Rousseau die heterogenen Konzeptionen der Individuen in einem homogenen Entwurf auflösen will, ist dieser Pluralismus *in statu nascendi* gerade ein Kerngedanke Kants.<sup>2684</sup> Dessen Möglichkeit folgt notwendigerweise aus der Überzeugung, dass mit menschlichen Mitteln und auf der Grundlage der menschlichen Natur die Verwirklichung eines kategorischen Imperativ niemals in seiner Vollkommenheit möglich sei. Selbst wenn es einen einzigen idealen Entwurf einer *respublica noumenon* geben sollte, so müssten tatsächlich unterschiedliche Vorstellungen über deren inhaltliche Ausgestaltung beziehungsweise über den legitim durch ein Gemeinwesen auszuübenden Zwang existieren. Die einzelnen Konzeptionen über eine scheinbare *respublica noumenon* wären dann doch nur unterschiedlich treffsichere Entwürfe von mannigfaltigen *respublicae phaenomena*; falls es nicht einmal einen einzigen idealen Entwurf einer *respublica noumenon* geben sollte, gilt diese Einschränkung natürlich noch um so mehr. Aus diesen Gründen heraus scheidet Kant Recht und Moral voneinander und will in einem Gemeinwesen nur die äußere rechtliche Willkürfreiheit der Individuen schützen, mit seinen Worten: er möchte erreichen, dass „die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“<sup>2685</sup>.

Einerseits war damit nun kein *Ende der Ideengeschichte* erreicht, denn bereits Kants Nachfolger versuchten im Deutschen Idealismus, diese große Errungenschaft des Ertragens anderer Ansichten zugunsten einer

2681Constant, B.: „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes“, in: ders.: *De la liberté chez les modernes*, ed. Marcel Gauchet, Paris 1980, S.491-515, hier: S.511.

2682Herb, K.: *Bürgerliche Freiheit*, a.a.O., S.88; Talmon, J. L.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.285.

2683Vgl. oben, Kapitel 4.3.4, S.365, Fn. 2625.

2684Vgl. oben, Kapitel 4.3.4, S.364, Fn. 2621.

2685Kant, I.: *MS*, §B, AA VI: 230.24-26. Vgl. oben, Kapitel 4.3.1, S.350, Fn. 2495.



einheitlichen Lösung wieder aufzuheben. Doch auch unabhängig davon muss noch angemerkt werden, dass Kant keine vollständige Trennung von Recht und Moral aufrechterhalten kann und will. Denn wenn sein Gemeinwesen auch dann dauerhaft Bestand haben können soll, falls dessen Bürger Teufel, mithin also die denkbar unmoralischsten Wesen, wären, so bindet er dies doch an eine Grundvoraussetzung: „wenn sie nur Verstand haben“<sup>2686</sup>, dass diese sich also rational verhalten können und wollen. Denn die wesentliche Voraussetzung für den Eintritt in den Staat und damit die wechselseitige Anerkennung der jeweils äußeren Freiheit des anderen ist gerade die Vernunft. Vernünftige und damit miteinander kompatible Konzeptionen in diesem Sinne sind gerade solche, in welchen ein Individuum eine Aussage darüber trifft, wie *es selbst leben will*, jedoch keine, in welchen es urteilt, wie *man leben soll*. Letztere würden über den Lebensentwurf eines anderen entscheiden und damit genau dem kantischen Problem der Staatserrichtung nicht entsprechen, dieses damit unauflöslich machen: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten.“<sup>2687</sup> Bei Kant ist das Recht damit einerseits klar von der Moral geschieden, da sich die staatlichen Gesetze nicht auf eine inhaltlich ausgestaltete Vorstellung von Glückseligkeit beziehen dürfen, sondern ein politisches Gemeinwesen die Spannung der unterschiedlichen individuellen Entwürfe aushalten können muss. Andererseits sind Recht und Moral aber insofern miteinander verbunden, als der Ausgang aus dem natürlichen in den gesellschaftlichen Zustand als eine unbedingte sittliche Pflicht, als Forderung eines kategorischen Imperativs interpretiert wird.<sup>2688</sup> Indem Kant die Prämisse der Vernunft annimmt, schränkt er die *original position* ähnlich wie Rawls auf nebeneinander existierende Lehren ein, die zumindest die vernünftige Duldung anderer Auffassungen zu akzeptieren bereit sind. Auch wenn der Königsberger Philosoph nicht wie sein amerikanischer Nachfolger die *respublica noumenon* in Gerechtigkeitsprinzipien einer transformierten Pareto-Optimalität gießt, kann er einen tatsächlichen Pluralismus im Verständnis des 21. Jahrhunderts nicht fordern und begrenzt die politische Freiheit über einen Umweg also wieder dergestalt, dass diese nur für Anhänger liberaler oder rationaler Doktrinen im weitesten Sinne gelten könne. Eine solche Lehre müsste mindestens die sittliche Freiheit aller Mitbürger und, daraus abgeleitet, deren äußere Freiheit tolerieren können.

Unter Berücksichtigung des zuvor eingeführten liberalen Legitimitätsprinzips lässt sich nun behaupten, dass eine kantische Republik nur mit mannigfaltigen Konzeptionen umzugehen vermag, die sich ihrerseits auf einen Entwurf dessen beschränken, in welchem Ausmaß legitim durch die Gemeinschaft ausgeübter Zwang gegenüber diesem Individuum selbst bestehen darf. Sie kann aber keine politische Konzeption aufnehmen, die urteilen will, wie *man leben soll*, also nicht nur über den gegenüber *einem* Individuum, sondern über den gegenüber *mehreren* oder gar *allen* Individuen durch die Gemeinschaft legitim auszuübenden Zwang befinden will. Eine derart ausgestaltete Konzeption könnte in zweierlei Hinsicht das durch die politische Freiheit implizierte Gleichheitsprinzip<sup>2689</sup> verletzen: Zum einen schränkt ein Entwurf mit *kollektivem* Bezug die Freiheit des Anderen nicht nur mittelbar dadurch ein, dass diese mit der beanspruchten Entfaltungsfreiheit des Urhebers kollidiert. Vielmehr begrenzt er *positiv* über die Maßgabe eines gelungenen Lebens oder einer äquivalenten Konzeption die Freiheit des Anderen, verfügt also über den durch die Gemeinschaft über Dritte legitim auszuübenden Zwang. Diesbezüglich bleibt auch die Forderung nach wechselseitiger Geltung oder eben Rechtsgleichheit nichts anderes als ein frommer Wunsch, tatsächlich erzwungen werden kann diese Einstellung beim Autoren eines solchen Entwurfes jedoch nicht.<sup>2690</sup> Zudem könnte das Gleichheitsprinzip nicht nur auf der Ebene des *pouvoir constitué*,

2686Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 366.16.

2687Kant, I.: *ZeF*, AA VIII: 366.17-23.

2688Vgl. oben, Kapitel 4.3.3, S.361.

2689Vgl. oben, S.373, Fn. 2680. Diese Art der Gleichheit bezeichnet zunächst eine politische Gleichheit im Sinne der gleichberechtigten Teilhabe am *pouvoir constituant*, jedoch noch nicht notwendigerweise eine soziale oder ökonomische Verteilungs- oder Chancengleichheit.

2690Vgl. Romanus, E.: *Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde*, Freiburg 2008, S.23 f., der neben der Souveränität des Subjekts, spricht: der Autonomie des Individuums, als zweite grundlegende Idee des Liberalismus die Statusgleichheit der Bürger als Rechtsgenossen anführt. Damit ist aber genau die Schwierigkeit benannt, die in der vorliegenden Arbeit aufgelöst werden soll: Nicht jede in einem liberalen Staat zur Geltung gebrachte Konzeption eines guten

sondern sogar auf derjenigen des *pouvoir constituant* aufgehoben werden, wenn bereits die grundsätzliche Berechtigung mancher Bürger in Frage gestellt wird, ihre Konzeption von legitim auszuübendem Zwang und den Grenzen der Freiheit zu öffentlicher Anhörung zu bringen.

Dabei muss angemerkt werden, dass selbst in einem religiösen Sinne als fundamentalistisch klassifizierte Konzeptionen der Goldenen Regel nicht unbedingt widersprechen müssen. Denn ein Urteil darüber, dass gegenüber einem Ungläubigen im Sinne dieses Entwurfes Gewalt ausgeübt werden müsse, während dies gegenüber dem streng Orthodoxen nicht geschehen dürfe, entbehrt nicht des reziproken Charakters. Würde sich der Rechtgläubige in einen Ketzer verwandeln, so fiel schließlich auch er genau unter die Bedingung der anzuwendenden Gewalt. Das Prinzip der Wechselseitigkeit wird allerdings insofern nicht erfüllt, als ein Fundamentalist in oben<sup>2691</sup> eingeführter Lesart die Entwürfe seiner Mitmenschen nicht als gleichermaßen legitim anzuerkennen bereit ist und seine Auffassung auch unter Missachtung der Rechte anderer durchsetzen will – im übrigen unabhängig davon, ob es sich dabei um eine individuelle oder kollektive Konzeption von legitim auszuübendem Zwang handelt. Nun stellt sich an einen modernen liberalen Staat aber gerade diese Herausforderung: Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen, ohne ihren freiheitlichen Charakter aufzugeben?<sup>2692</sup> Diese Anpassung der kantischen Konzeption von *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon* an den Pluralismus des 21. Jahrhunderts soll unten in Kapitel 6 (S.431-454) erfolgen.

#### 4.4.2 Die Privatisierung der Religion

Die angekündigte kritische Bilanz der Aufklärung wollte ihr Urteil insbesondere anhand des Bilanzierungskriteriums fällen, welches Kant mit seiner Beantwortung der Frage *Was ist Aufklärung?* vorgelegt hatte. Dabei zeichnet sich die Aufklärung dadurch aus, sich seines Verstandes ohne die gängelnde Leitung eines anderen zu bedienen und sich so von seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit zu emanzipieren.<sup>2693</sup> Diese Agenda war, wie Hans Blumenberg richtig feststellte, ein wesentliches Merkmal besagter geistesgeschichtlicher Epoche. Rousseau sprach explizit von der Zielsetzung, die freie Selbstregierung innerhalb eines Gemeinwesens zu verwirklichen, Kant forderte alle rein autoritär begründeten Lehrsätze auf, sich dem Tribunal des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu stellen, Voltaire wandte sich ganz direkt gegen den etablierten Aberglauben der Amtskirche, die sich als Feudalherr in dieser Welt eingerichtet hatte. Die ideengeschichtliche Frontstellung der Aufklärung ließ sich unter Berücksichtigung des theologisch-politischen Problemkomplexes eindeutig rekonstruieren: Sie wandte sich einerseits gegen die institutionalisierte Religion und gegen als illegitim empfundene Bevormundungen im Namen des Herrn, andererseits – und häufig eng damit verbunden – gegen die unbegrenzte und willkürliche Herrschaft des weltlichen Oberhauptes.

Parallel zu diesem bewussten Emanzipationsprozess lassen sich innerhalb der Aufklärung aber auch Strömungen feststellen, die an die Stelle der Religion oder der Tradition ein neues Dogma, eine andere ebenso unmittelbar und weitreichend wirkende letztverbindliche Norm setzen wollten. Es sei erneut auf Erich Fromm oder Dostojewskij verwiesen, die diese menschliche Disposition dargestellt haben, vor den Herausforderungen der Freiheit in Kants Verständnis zu verzweifeln und Erlösung in einem scheinbar allgemeingültigen und alles erklärenden Prinzip zu finden. Angesichts der großen Errungenschaften, welche die Mathematik und die – aus der Artistenfakultät noch nicht ausgegliederten und insofern auch hinsichtlich ihres Forschungsgebietes von den klassischen Geisteswissenschaften noch keineswegs strikt geschiedenen – Naturwissenschaften mit ihrer jeweiligen Methodik erzielen konnten, wurde im 17. und 18. Jahrhundert durchaus versucht, auch die Philosophie nach dieser Blaupause methodisch umzugestalten. Zunächst standen die mathematischen Prinzipien wie die Deduktion aus sich von selbst erklärenden Axiomen, die Prüfung der inneren Widerspruchsfreiheit oder die Anforderungen an die klar erkennbare

---

Lebens beruht zwangsläufig inhaltlich auf freiheitlichen Grundlagen – und dies kann eben auch nicht durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption im Rawls'schen Sinne gewährleistet werden.

2691Vgl. Kapitel 2.2.2, S.79, Fn. 517.

2692Vgl. ebenso oben, Kapitel 1.2.4, S.32.

2693Vgl. u.a. oben, S.44, Fn. 261.

Verbindlichkeit von Urteilen aufgrund streng befolgter Ableitungsregeln im Vordergrund.<sup>2694</sup> Von diesem Ansatz zeugen Abhandlungen wie Spinozas Ethik *more geometrico*, nach der Methode der euklidischen Geometrie: die „ewig gültigen Prinzipien von mathematischer Sicherheit“<sup>2695</sup> sollten auch im sozialen und philosophischen Bereich unbedingte Wahrheiten gewährleisten. Allein die Orientierung an der mathematischen Terminologie konnte, so meinte man, die Irrtümer und Unklarheiten aufdecken, durch welche die als nachweislich falsch begriffenen theologischen Dogmen die Realität verschleiert hatten. Insbesondere der Einfluss von Isaac Newton ist zudem an dieser Stelle zu nennen, der die Physik und dabei an prominenter Stelle die Mechanik auf wenige grundlegende Gesetze mit eindrucksvoller Reichweite und hohem Erklärungspotential reduzieren konnte und somit eine bislang unbekannte Klarheit über das Verhalten der materiellen Welt schaffte. Damit wurde die Empirie und die Orientierung an der Natur selbst in den Vordergrund gestellt und eine *rein* mathematische Denkweise mit deduktiven, aber nicht empirisch nachgewiesenen Lehrsätzen als untauglich verworfen.<sup>2696</sup> Doch ganz unabhängig davon, ob ein empirisches oder ein rationalistisches Erkenntnisparadigma verfolgt wurde, eine Auffassung war beiden Gruppen zu Eigen: es wurde ein verbindliches und wahres Prinzip angenommen, ob darunter im Einzelnen nun ein transzendenter Gott, eine weltimmanente Vernunft oder eine teleologische Natur verstanden wurde, das alle theoretischen und praktischen philosophischen Probleme endgültig lösen könne, als handle es sich dabei um eine mathematisch-naturwissenschaftliche Aufgabe.<sup>2697</sup> Denn wenn beispielsweise Gottfried Wilhelm Leibniz von der besten aller möglichen Welten sprach, um das Problem der Theodizee – also die Frage nach der Existenz von Übel in der Welt, wenn Gott als ihr Schöpfer doch zugleich als gütig und allmächtig konzipiert wird – zu lösen, so nahm er doch die Existenz Gottes als Ursache einer „prästabilierten Harmonie“ der Welt und als letztes Fundament aller Wahrheiten an, das insofern den Vergleich mit bloß empirischen Annahmen nicht scheuen musste.<sup>2698</sup> Diese rationalistische Theorie wurde allerdings durch das Große Erdbeben von Lissabon des Jahres 1755 nachhaltig erschüttert; am deutlichsten zeigt sich dies wohl bei Voltaire, der infolge des Erdbebens mit seinem Roman *Candide ou l'Optimisme* die Leibniz'sche Konzeption mit tiefendem Spott überzog.<sup>2699</sup>

Das Janusgesicht der Aufklärung gründet sich im Wesentlichen auf diese „Gleichsetzung der Philosophie mit der Naturwissenschaft“<sup>2700</sup>. So wurde in dieser Epoche neben einer im Namen der Freiheit und der Vernunft vollzogenen äußerst produktiven Kritik der religiösen Dogmen und autoritären Übergriffe auch eine neue und gleichermaßen sakrosankte Dogmatik auf einem alternativen Fundament errichtet. Indem eine neue Wahrheit gesetzt wurde, sollten gleichzeitig alle Überbleibsel der alten Wahrheit beseitigt werden; in diesem Sinne war die Zerstörung von Naturrecht und natürlicher Theologie eines der wesentlichen Kennzeichen, mithin die *raison d'être*, dieser radikalen Aufklärung.<sup>2701</sup> Damit wurde auch der grundsätzliche Glaubenscharakter von Religion wieder deutlich offengelegt, der durch deren Verbindung

2694Berlin, I.: „Die Philosophen der Aufklärung“, in: ders.: *Die Macht der Ideen*, Berlin 2006, S.80; Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.57; Israel, J. I.: *A Revolution of the Mind*, Princeton 2010, S.1 f., 221 ff.; Rainer, M. J.: *Religion und Politik*, Münster 1992, S.27 ff.

2695Hornung, K.: *Die offene Flanke der Freiheit*, a.a.O., S.47.

2696Berlin, I.: „Die Philosophen der Aufklärung“, a.a.O., S.82 ff.

2697Talmon, J. L.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, a.a.O., S.225 ff.; Berlin, I.: „Die Philosophen der Aufklärung“, a.a.O., S.100 f.; Meyer, H.: *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Bd. IV, Würzburg 1950, S.248.

2698Holze, E.: *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Stuttgart 1991, S.83.

2699Vgl. Voltaire: *Candide ou l'Optimisme*, Stuttgart 1987, S.20: « 'Tout cela était indispensable, répliquait le docteur borgne, et les malheurs particuliers font le bien général, de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien.' Tandis qu'il raisonnait, l'air s'obscurcit, les vents soufflèrent des quatre coins du monde, et le vaisseau fut assailli de la plus horrible tempête à la vue du port de Lisbonne. » Zur Reaktion der Zeitgenossen vgl. Campos, I.: *O grande terramoto, 1755*, Lissabon 1998; Breidert, W. (Hg.): *Die Erschütterung der vollkommenen Welt*, Darmstadt 1994, insb. ders.: „Einleitung“, ebd., S.3 f.

2700Berlin, I.: „Die Philosophen der Aufklärung“, a.a.O., S.98.

2701Vgl. Strauss, L.: „Einleitung“, in: ders.: *Philosophie und Gesetz* [1935], GS 2 [1997], S.19. Ganz anders verhielt sich einst im übrigen die christliche Religion, die sich ihrer Abhängigkeit und temporalen Zweitrangigkeit gegenüber dem Judentum bewusst blieb. Sie verfiel nicht den Verlockungen des Marcionismus, den Wahrheitsgehalt des Alten Testaments durch die Schriften des Neuen Testaments einfach aufzuheben, sondern anerkannte die Heilige Schrift des Judentums als unverfälschtes Offenbarungsdokument, das auch für die Interpretation der christlichen Heilsbotschaft eine notwendige Voraussetzung blieb; vgl. Brague, R.: „Orient und Okzident“, a.a.O., S.56 f.

mit der Philosophie im christlichen Mittelalter verdunkelt worden war.<sup>2702</sup> Gerade in diesen neuen, zumeist säkularen Lehrsätzen lässt sich aber eine Analogie zur eschatologischen Struktur der alten Religion feststellen, unabhängig davon, ob es sich nun um deren Transformation oder lediglich um deren Nachahmung handelte. Unter diesem Leitmotiv soll in Kapitel 5 die Permanenz des Theologisch-Politischen untersucht werden, insbesondere unter dem Aspekt der politischen Religion als Interpretationskategorie der totalitären Herrschaft (S.382-430).

Aus der eben ausgeführten Problemstellung resultierte im Zeitalter der Aufklärung letztlich eine Verdrängung der Religion in den privaten Bereich. Während die *dogmatische Aufklärung* die Ansprüche des Glaubens zugunsten der objektiv gedachten Vernunft, Freiheit oder Natur zurückstellte, wandte sich die *freiheitliche Aufklärung* gerade gegen die dogmatisch geltend gemachten Forderungen der institutionell geronnenen Kirche. Dabei entwickelte sich bisweilen eine anti-religiöse Attitüde als Substitut für einen tatsächlich aufgeklärten Vernunftgebrauch.<sup>2703</sup> Mit der Verdrängung der Religion in den Privatbereich sollte also zunächst eine religiöse Moral mit politischem Anspruch aus der weltlichen Diskussion ausgeschlossen werden.<sup>2704</sup> Dies erfolgte nun aber nicht in erster Linie deswegen, weil man eine grundsätzliche Verbindung von religiösen und politischen Überzeugungen als illegitim ausgeschlossen hätte. Vielmehr erschien die ungehemmte, in obiger Definition: *fundamentalistische*, Durchsetzung dieser Ansprüche, die einem Souverän von Gottes Gnaden im Verbund mit ihm untergebenen Bischöfen theoretisch durchaus möglich war, als nicht akzeptabel und illegitim, der Freiheit des Individuums nicht angemessen. Erst die radikale Aufklärung präsentierte sich dabei als militanter Arm einer an sich nicht grundsätzlich anti-religiösen Bewegung. Denn eine gemeinsame vernünftige Natur vorauszusetzen, auf deren Basis sich ein christliches Vernunftrecht und ein säkulares Recht gleichermaßen entwickeln könnten, widersprach den Überlegungen zunächst keineswegs. Doch besagte Tendenzen radikalisierten das Bestreben, die kirchlichen Würdenträger aus ihrer Funktion als weltliche Fürsten zu verbannen, und vertrieben sie vielmehr ganz prinzipiell aus dieser Welt.<sup>2705</sup> Ein gemeinsames vernünftiges Fundament wurde zumindest in diesen Strömungen zerstört, die Welt, von der die Kirche legitimerweise sprechen konnte, hatte als jenseitsorientiertes Objekt des Aberglaubens nichts mehr zu tun mit der diesseitigen Welt oder Natur, auf welche sich manche Aufklärer beriefen.

Für eine Perspektive des 21. Jahrhunderts ist dabei insbesondere relevant, dass die Aufklärung in einem freiheitlichen und emanzipierten Verständnis religiöse Überzeugungen als solche keineswegs aus dem politischen Bereich ausschließen musste. Diesen Punkt vernachlässigen Interpreten wie Peter Gay oder Lester Crocker.<sup>2706</sup> Und selbstverständlich legen auch Theodor Adorno oder Max Horkheimer in ihrer *Dialektik der Aufklärung* den Fokus dieser Epoche viel zu einseitig auf die, um es mit Auguste Comte auszudrücken, Überwindung des *theologischen Stadiums* und die Ablösung *jeder* Religion, wenn sie behaupten: „Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt.“<sup>2707</sup> Die westliche Trennung von Kirche und Staat bedeutet an dieser Stelle lediglich, dass eine dogmatische Bevormundung der im Staat verbundenen Individuen durch die Kirche nicht mehr als legitim erachtet wurde, da sie vor der individuellen Freiheit als grundsätzlichem Legitimationsprinzip nicht gerechtfertigt werden konnte. Dabei stellen die kursiv gedruckten Termini *Kirche* und *Staat* bloße Bezeichner dar, müssen also realtypisch nicht den tatsächlichen Institutionen Kirche und Staat entsprechen. Eine Unterdrückung oder Bevormundung der Individuen durch ein sich auf religiöse oder anderweitig letztverbindliche Überzeugungen berufendes

2702Kauffmann, C.: *Strauss und Rawls*, a.a.O., S.203.

2703Vgl. oben, Kapitel 4.2.2, S.337, Fn. 2408.

2704Koselleck, R.: *Kritik und Krise*, a.a.O., S.17.

2705Vgl. dazu die Diagnose von Tocqueville oben, Kapitel 2.3.4.4, S.103, Fn. 717.

2706Vgl. Gay, P.: *The Enlightenment. An Interpretation. Vol. 1: The Rise of Modern Paganism*, New York 1966, S.418 f., der David Hume als den archetypischen Repräsentanten der Aufklärung darstellt: “[David Hume] makes plain that since God is silent, man is his own master: he must live in a disenchanted world, submit everything to criticism, and make his own way.” Ähnlich Crocker, L. G.: „Introduction“, in: ders. (Hg): *The Age of Enlightenment*, a.a.O., S.30: “It was the Enlightenment that opened the consciousness of modern man [...] to the fact that he is lost among the stars, with no meaning to his existence except the meaning he creates; that he must therefore be his own guide, his happiness and well-being on earth his only lodestar. [...] From the Enlightenment we derive our faith in the conquest of nature and the rational ordering of society, as well as in political and civil rights and the right of the individual to self-realization.”

2707Horkheimer, M. / Adorno, T. W.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1971, S.7.

Gemeinwesen präsentiert sich aus der Perspektive der individuellen Freiheit als gleichermaßen unzulässig.<sup>2708</sup>

Auch abgesehen davon, dass die Freiheit zur Ausübung seiner Religion und zur Gestaltung des eigenen Lebens nach seinem Glauben ein wesentliches Element der individuellen Freiheit und damit der liberalen Idee darstellt, wäre eine strenge Trennung von religiöser Motivation und politischer Überzeugung überdies lediglich theoretischer Natur. Aus dem Umstand, dass diese Fragestellungen aus dem öffentlichen Diskurs ausgeklammert werden, folgt schließlich noch keineswegs, dass diese nicht mehr vorhanden wären oder in einem äußerst toleranten Sinne vertreten würden.<sup>2709</sup> Im Gegenteil, gerade ethische oder religiöse „Überzeugungen sind häufig normativ aufgeladen und neigen dazu, einen Universalitätsanspruch zu erheben: Aus Sicht ihrer Träger geht es in ihnen nicht nur um die Frage, wie *ich* mein Leben führen *will*, sondern auch darum, wie *man* sein Leben führen *soll*.“<sup>2710</sup> Es ist daher sogar durchaus wahrscheinlich, dass auch die politische Einstellung durch diese grundlegenden Ideale und Werte beeinflusst wird. Doch einem in diesem Sinne religiösen Bürger darf natürlich nicht die Möglichkeit zur frei gewählten Selbstbestimmung über seinen Lebensentwurf oder zur öffentlichen Rechtfertigung seiner Ansichten abgesprochen werden; eigentlich, zumindest a priori, nicht einmal dann, wenn seine religiös-weltanschauliche Überzeugung mit der freiheitlichen politischen Ordnung kollidiert. Diese Fragestellung führt zu demselben Dilemma, welches bereits oben in Kapitel 4.4.1 angesprochen wurde,<sup>2711</sup> und soll dementsprechend, auch unter Berücksichtigung der geforderten religiös-weltanschaulichen Neutralität eines liberalen Staates, ebenfalls in Kapitel 6 geklärt werden.

#### 4.4.3 Pathologien der Freiheit?

Wenn oben<sup>2712</sup> behauptet werden konnte, Robespierre habe die Freiheit im Namen der Freiheit selbst auf das Schafott geführt und ihr den Kopf abgehackt, stellt sich unmittelbar die Frage, ob es sich bei diesem Fehltritt der Aufklärung<sup>2713</sup> tatsächlich um eine Pathologie handeln könne, die im Prinzip der Freiheit selbst angelegt ist. Diese These kann aber, zumindest in jenem in dieser Arbeit präsentierten liberalen Verständnis von Freiheit, ohne weiteres verworfen werden. Für diese politische Freiheit gilt, dass jede Ausübung von Zwang durch das Gemeinwesen, das jenes Maß an Zwang übersteigt, zu dessen Ausübung der Einzelne selbst den Staat ermächtigt hat, vor diesen prinzipiell als legitim erachteten Ansprüchen des Betroffenen und gegenüber diesem gerechtfertigt werden muss.<sup>2714</sup> Insofern kann die Ausübung von Zwang nur dann als Maßnahme zur Verwirklichung von *politischer* Freiheit gelten, wenn sie tatsächlich mit der Zustimmung des Adressaten dieses Zwanges einhergeht.<sup>2715</sup> Andernfalls müsste die Anwendung von Zwang immer als unzulässige Einschränkung der Freiheit des Einzelnen bewertet werden. In diesem Sinne wäre es logisch unmöglich, Zwang gegenüber einem Individuum *im Namen der Freiheit dieses Individuums* auszuüben. Dies schließt natürlich die faktische Anwendung von Zwang oder Gewalt nicht aus, nur könnte dies eben nicht durch die Freiheit des betroffenen Individuums begründet werden, kann also nicht als Argument für

<sup>2708</sup>Vgl. auch Talmon, J. L.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.286.

<sup>2709</sup>Vgl. oben, Kapitel 2.1.3, S.65-65, Fn. 397-398, sowie oben, Kapitel 1.2.4, S.31. Dort heißt es: „Diese müssten willens sein, ihre fundamentalen Überzeugungen als bloße Geschmacksfragen zu behandeln, ähnlich der Vorliebe für Hülsenfrüchte oder Kartoffeln als Beilage zu einem Hauptgericht, über die zwar unterschiedliche Ansichten, aber keine ernsthaften und nachhaltigen Meinungsverschiedenheiten bestehen können, welche das Zusammenleben als solches in Frage zu stellen in der Lage wären – ein gleichermaßen optimistischer wie unrealistischer Wunsch.“

<sup>2710</sup>Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.21.

<sup>2711</sup>Vgl. den Ausblick auf Kapitel 6 auf S.376.

<sup>2712</sup>Sh. Kapitel 4.2.3.2, S.345, Fn. 2459.

<sup>2713</sup>Vgl. Bates, D. W.: *Enlightenment aberrations. Error and revolution in France*, Ithaca 2002.

<sup>2714</sup>Vgl. Mill, J. S.: *On liberty*, a.a.O., S.1, der „civil, or social liberty“ wie folgt definiert: „the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual.“ Mill erkennt die Relevanz dieser Fragestellung: „A question seldom stated, and hardly ever discussed in general terms, but which profoundly influences the practical controversies of the age by its latent presence, and is likely soon to make itself recognized as the vital question of the future.“

<sup>2715</sup>Vgl. dazu auch den von Habermas entwickelten Grundsatz der Diskursethik: Habermas, J.: „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, S.76: „Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt.“

eine *Pathologie der Freiheit im Sinne des politischen Liberalismus* dienen. Vielmehr handelt es sich um ein *Risiko*, das man gemeinsam mit dem Streben nach Freiheit und der damit verbundenen Problematisierung der traditionellen Ordnungen offenbar in Kauf nehmen muss.

Dagegen kann sehr wohl die Rede sein von jenen *Pathologien der Vernunft*, die an die Seite der *Pathologien der Religion* treten, welche sich ihrerseits in Ketzerprozessen und Hexenverbrennungen manifestierten. Dies kann zwar nicht als eine implizite Überspitzung der Freiheit, im Sinne Dostojewskijs oder Fromms wohl aber als eine mögliche Konsequenz der anspruchsvollen Freiheit betrachtet werden. Gelingt die dem Menschen aufgegebenen Rekonstruktion von Normativität auf der Basis der individuellen Freiheit nicht in dem Sinne, dass die Freiheit des einzelnen Individuums jederzeit unbedingt geachtet werden kann, so besteht die Gefahr des Phänomens, das Gogarten als Säkularismus bezeichnet hatte. Der Mensch wird in diesem Verständnis durch die mit der Freiheit verbundene Ungewissheit und Vorläufigkeit überfordert und versucht, eine alternative Weltordnung mit einer dem theologischen Schema ähnlicher Reichweite zu konstruieren. Dabei wird durchaus noch der Begriff der Freiheit aufrechterhalten, ohne jedoch inhaltlich dieser Idee entsprechen zu können.<sup>2716</sup> Dieser Prozess lässt sich in der Französischen Revolution in der Praxis und bei Rousseau zumindest in der Theorie beobachten. Wie paradigmatisch in Kapitel 4.1.4 an Isaiah Berlins Konzept der positiven Freiheit ausgeführt wurde, besteht die Gefahr einer Hybris der Vernunft, die ihre eigenen Grenzen nicht mehr zu erkennen imstande ist. Falls es möglich sei, von einem externen Blickwinkel die nach Maßgabe der Vernunft für die wahre Freiheit des Einzelnen und das Gemeinwohl optimale Konfiguration zu bestimmen, so könnten die Mitglieder des Gemeinwesens im Namen dieser vernünftigen Ordnung zu ihrer eigenen höheren Freiheit und gegen ihre empirischen Interessen gezwungen werden. Wenn sie „nicht freiwillig das wollen, was sie wollen sollen“, so sei die Ausübung von Zwang als notwendig und überdies als deren eigene Schuld aufzufassen, da „sie nicht, wie es ihre Pflicht gewesen wäre, das Gesollte freiwillig gewollt haben“.<sup>2717</sup> Diesen Sachverhalt und gerade die kurzschlüssige Umsetzung vom gedanklichen Elfenbeinturm in die politische Realität der Straße beziehungsweise die Inanspruchnahme der Aufklärung durch die revolutionäre Bewegung fasst Nietzsche gewohnt poetisch zusammen:

„Die Gefährlichkeit der Aufklärung. – Alles das Halbverrückte, Schauspielerische, Thierisch-Grausame, Wollüstige, namentlich Sentimentale und Sich-selbst-Berauschte, was zusammen die eigentlich *revolutionäre Substanz* ausmacht und in Rousseau, vor der Revolution, Fleisch und Geist geworden war, – dieses ganze Wesen setzte sich mit perfider Begeisterung noch *die Aufklärung* auf das fanatische Haupt, welches durch diese selber wie in einer verklärenden Glorie zu leuchten begann: die Aufklärung, die im Grunde jenem Wesen so fremd ist und, für sich waltend, still wie ein Lichtglanz durch Wolken gegangen sein würde, lange Zeit zufrieden damit, nur die Einzelnen umzubilden: sodass sie nur sehr langsam auch die Sitten und Einrichtungen der Völker umgebildet hätte. Jetzt aber, an ein gewaltsames und plötzliches Wesen gebunden, wurde die Aufklärung selber gewaltsam und plötzlich. Ihre Gefährlichkeit ist dadurch fast grösser geworden, als die befreiende und erhellende Nützlichkeit, welche durch sie in die grosse Revolutionsbewegung kam.“<sup>2718</sup>

In diesem Zusammenhang muss auf die prekäre Annahme verwiesen werden, dass der freiheitliche Staat möglicherweise auf vopolitischen moralischen Grundlagen beruhen könnte, die er selbst nicht zu erzeugen oder auch nur zu gewährleisten imstande sei. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat diese Überlegung in seinem berühmten Diktum bekanntlich wie folgt formuliert: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“<sup>2719</sup> Die Auseinandersetzung mit dieser These stellte den thematischen Rahmen dar, in welchem Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, damals noch unter seinem bürgerlichen Namen als Präfekt der römischen Glaubenskongregation und im Rang eines Kardinals, Anfang 2004 in München die Idee der Pathologien der Vernunft entfalteten. Auch wenn der spätere Papst Benedikt XVI. und der religiös unmusikalische Diskursethiker beinahe zwangsläufig von unterschiedlichen Standpunkten aus

<sup>2716</sup>Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, a.a.O., S.142 f.; Gillespie, M. A.: *The Theological Origins of Modernity*, a.a.O., S.274. Vgl. oben, Kapitel 2.3.4.3, S.101-101, Fn. 702-703.

<sup>2717</sup>Rüstow, A.: *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Bd. 3, Erlenbach 1957, S.255.

<sup>2718</sup>Nietzsche, F.: KSA 2: 654, MA II 221. Ähnlich das Urteil von Mendelssohn über die Aufklärung, sh. oben, Kapitel 1.3.2, S.45, Fn. 274: „Je edler in ihrer Blüte: desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit.“

<sup>2719</sup>Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.112.

argumentieren, sind sie sich im Urteil doch überraschend einig: eine Kooperation von Glaube und Vernunft, durchaus auch als Korrektiv einerseits, als „Wertarsenal“ andererseits, sei zur Festigung einer freiheitlichen Gesellschaft wünschenswert, unter Umständen sogar notwendig. Denn gewisse unveräußerliche Menschenrechte dürfen auch durch den demokratischen Mehrheitsentscheid oder durch marktwirtschaftliche Entwicklungen nicht außer Kraft gesetzt werden.<sup>2720</sup> Habermas beobachtet dabei aus einer säkularen Perspektive, dass eine entgleisende Modernisierung und Säkularisierung der Gesellschaft „sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren [könnte], auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist“<sup>2721</sup>. Die vielfältigen Entwürfe zur Indienstnahme von Religion zur Stabilisierung eines freiheitlichen Gemeinwesens sollen in Kapitel 5.2, insbesondere vor dem Hintergrund der jeweiligen historischen Herausforderungen, untersucht werden (S.410 ff.). Es ist anzumerken, dass es sich dabei ideengeschichtlich um kein allzu neues Phänomen handelt. Bereits bei John Locke ließ sich, wie oben<sup>2722</sup> gezeigt werden konnte, der strukturell ähnliche Versuch feststellen, die radikalen Konsequenzen des Thomas Hobbes durch Anleihen an der traditionellen und vorgegebenen natürlichen Ordnung zu mildern und insofern die Freiheiten der Individuen im Staat erfolgreicher zu sichern. Auf welche Grundlagen sich ein Gemeinwesen, das sich auf die Verwirklichung der liberalen Idee verpflichtet, tatsächlich berufen können muss, soll – man ahnt es wohl bereits – in Kapitel 6 in Thesenform herausgearbeitet werden.

---

<sup>2720</sup>Vgl. Habermas, J. / Ratzinger, J.: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg [u.a.]: Herder 2005, darin: Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, S.15-37, sowie Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, S.39-60. Der Beitrag von Habermas erschien beinahe unverändert erneut in: Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, S.106-118.

<sup>2721</sup>Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.111 f.

<sup>2722</sup>Sh. Kapitel 4.1.2.4.1, insb. S.300.

## 5 Die Permanenz des Theologisch-Politischen

### 5.1 Das Phänomen des Totalitarismus

#### 5.1.1 Einleitende Bemerkungen

Man erinnere sich an die beiden in Kapitel 2.3.4 ausgeführten paradigmatisch unterschiedlichen Blickwinkel auf die Säkularisierung und die Begründung der Neuzeit. Während im ersten Hauptteil dieser Arbeit die Herausbildung der liberalen Idee spätestens in der Aufklärung durchaus als bewusstes Projekt und als inhaltliche Abgrenzung von einer despotischen Herrschaft des Aberglaubens interpretiert wurde, soll nun ein zweiter Aspekt in den Vordergrund treten. Die Aufklärung habe demnach eine bereits vorhandene teleologisch ausgerichtete, aber ursprünglich theologische Struktur in eine säkulare Ordnung transformiert. So lasse sich in der Moderne das Phänomen feststellen, das Reich Gottes beziehungsweise ein Äquivalent dessen auf Erden mit weltlichen Mitteln errichten zu wollen.<sup>2723</sup> Das Bewusstsein war, explizit oder implizit, durch eine eschatologische Geschichtsphilosophie bestimmt, die mit ihrem vorgegebenen Wissen um scheinbar zwangsläufige Prozesse eine Art von geistiger Geborgenheit spenden konnte.<sup>2724</sup> Insbesondere die totalitären Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts beruhten dieser Deutung zufolge auf einer Struktur, die deutliche Ähnlichkeiten zu den spätantiken oder mittelalterlichen Strömungen der Gnosis oder des Chiliasmus aufweise und eine messianische oder apokalyptische Komponente beinhalte.<sup>2725</sup> Im folgenden Kapitel soll nun, auch anhand dieses Beispiels, die *Fortdauer des theologisch-politischen Problemfeldes* im modernen, liberalen Staat herausgearbeitet werden.<sup>2726</sup>

Auch wenn der Begriff des Totalitarismus zunächst zur Konzeptionalisierung des italienischen Faschismus unter Benito Mussolini – erstmals lediglich als technische Bezeichnung eines missbräuchlichen Wahlverfahrens, später auch zur Charakterisierung einer als völlig neuartig empfundenen Herrschaftsform – entwickelt wurde,<sup>2727</sup> bezieht sich die Totalitarismustheorie doch weitgehend auf den Nationalsozialismus und den Kommunismus, die ihren italienischen Vorgänger sowohl in ihren Ausmaßen als auch hinsichtlich ihrer eigenen Rechtfertigung bei weitem überbieten sollten.<sup>2728</sup> Denn erst der Bolschewismus in der Sowjetunion mit seiner „Verabsolutierung der diesseitigen sozialen Welt“ und der damit einhergehenden

<sup>2723</sup>Vgl. u.a. Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O., S.14.

<sup>2724</sup>Koselleck, R.: *Kritik und Krise*, a.a.O., S.108; Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O., S.99.

<sup>2725</sup>Vgl. zu diesen Konzepten Kapitel 2.3.2, S.87 ff., sowie Kapitel 2.3.4.2, S.95 ff.

<sup>2726</sup>Vgl. dazu Lefort, C.: „Permanence du théologico-politique?“ [1981], in: ders.: *Essais sur le politique*, Paris 1986, S.251-300, dem an dieser Stelle allerdings nur der Begriff und die grobe Themenstellung entlehnt ist.

<sup>2727</sup>Vgl. die zeitgenössischen Zeitungsartikel: Amendola, G.: „Maggioranza e minoranza“, in: *Il Mondo*, 12.05.1923; ders.: „Un anno dopo“, in: *Il Mondo*, 02.11.1923; Filodemo, P. [i. e. Basso, L.]: „L'antistato“, in: *La Rivoluzione Liberale*, 02.01.1925. Zur Begriffsgeschichte sh. insbesondere: Petersen, J.: „Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien“, in: Jesse, E. (Hg.): *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Bonn 1999, S.95-117.; ders.: „Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien“, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen, Bd. 1*, a.a.O., S.15-35.

Benito Mussolini selbst wandte die Charakterisierung *totalitario* bereitwillig auf die faschistische Bewegung an. Damit wird „der Begriff des Totalitären als Ausdruck des intransigenten Oppositionswillens der rechtsstaatlich gesonnenen Kräfte vom Faschismus selbst usurpiert und zum Banner seiner triumphierenden Missionsprogrammes gemacht“ (Petersen, J.: „Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien“, a.a.O., S.109). Mussolini galt sogar selbst lange Zeit als der eigentliche Schöpfer des Wortes. Tatsächlich greift er in seiner Rede vor dem *Partito Nazionale Fascista* vom 22. Juni 1925 aber explizit einen bereits existierenden Begriff auf, wie insbesondere der italienische Wortlaut nahelegt. Dort spricht er von „quella meta che viene definita la nostra feroce volontà totalitaria“, wörtlich übersetzt: „jenes Ziel, das als unser unerbittlicher totalitärer Wille bezeichnet wird“. Allerdings heißt es in Mussolini, B.: *Opera Omnia, Bd. XXI*, Florenz 1956, S.362, fälschlich „definitiva“, was eine abweichende Übersetzung, wenngleich mit gewöhnungsbedürftiger Grammatik, verlangen würde.

<sup>2728</sup>Zu den Anfängen der Theoriebildung, vgl. Sturzo, L.: *Italy and Fascismo*, London 1926; ders.: *Politics and morality*, London 1938; Gurian, W.: *Der Bolschewismus*, Freiburg 1931; Steed, H. W.: *Hitler. Whence and Whither?*, London 1934. Sh. insbesondere auch den Sammelband: Ford, G. S. (Hg.): *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis 1935; darin die Beiträge: Lerner, M.: „The Pattern of Dictatorship“, S.3-25; Kohn, H.: „Communist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study“, S.141-160.



„vollständigen Politisierung und Vergesellschaftung des Menschen“<sup>2729</sup> sowie, einige Jahre später, die nationalsozialistische Diktatur konnten einen so tiefgreifenden Einfluss auf die Gesellschaft ausüben, dass tatsächlich von einem „totale[n], alles bestimmende[n], erfassende[n] Staat“<sup>2730</sup> gesprochen werden konnte. Dabei wurde der Totalitarismus bald als „elementare Herausforderung des liberalen Freiheitsprinzips“<sup>2731</sup> und letztlich schlechthin als „ideenpolitischer Gegenpol zum liberalen System“<sup>2732</sup> aufgefasst. In diesem Zusammenhang war es bereits früh üblich, diese beiden einander so feindlich gesinnten Ideologien gleichermaßen unter dem Begriff des Totalitarismus zu subsumieren. Eine erste Gleichsetzung von Kommunismus und Nationalsozialismus vollzog Waldemar Gurian (1902-1954), in St. Petersburg geboren und in Berlin zum katholischen Glauben konvertiert, am 12. April 1935 in der von ihm im Schweizer Exil publizierten Zeitschrift *Deutsche Briefe*, indem er den Bolschewismus nicht in einer bestimmten Partei lokalisierte, sondern als „eine bestimmte Grundeinstellung zu allen Fragen der Gesellschaft“ charakterisierte, „der auch Kreise huldigen können, die sich als Anti-Bolschewisten bezeichnen“<sup>2733</sup>. Der Staat werde dabei zu einem Götzen erhoben und von einer Partei vollständig beherrscht und als Mittel zum Zweck missbraucht. Ein solcher Staat besitzt also nicht nur praktisch, wie noch in den Entwürfen von Bodin oder Hobbes, quasi versehentlich eine fast unbegrenzte Reichweite, sondern darf oder muss aus der eigenen Logik heraus jeden Lebensbereich umfassen und kontrollieren. Am 24. Mai desselben Jahres beantwortet Gurian die Frage, ob es richtig sei, Nationalsozialismus und Bolschewismus miteinander zu identifizieren, eindeutig positiv. Der Staat sei lediglich das „Instrument einer bestimmten Gruppe, die sich mit dem Volke [...] gleichsetzt und die zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft alle Mittel anwenden darf. So bestimmt sie, was Recht und Unrecht, was gut und böse ist.“<sup>2734</sup> Überdies laufe auch die oberflächlich voneinander abweichende Kirchenpolitik in beiden Fällen „auf die gleiche Entchristlichung der Öffentlichkeit hinaus“, es vollziehe sich „eine Selbstvergöttlichung des Menschen und seiner Arbeit“<sup>2735</sup>. Das Wesen dieses grundsätzlich neuen und eine Weltgefahr darstellenden Herrschaftstypus sei nicht allein auf die Sowjetunion beschränkt,<sup>2736</sup> sondern könne sich auch in anderen Staaten und Nationen verwirklichen, sobald das Politische und das Soziale zu den „alles bestimmenden und tragenden Mächten“<sup>2737</sup> erhoben werden sowie die Öffentlichkeit „den Einzelnen restlos in den Dienst sozialer Mechanismen zu stellen sucht“<sup>2738</sup>. Deutlich zeichnet sich hier das totalitäre Bestreben ab, ein neues gesellschaftliches Wertesystem – und nirgends wird deutlicher, dass ein Wert als solcher keinen Wert an sich darstellen muss<sup>2739</sup> – durchsetzen zu wollen, das, wie noch zu zeigen sein wird, auf eine intellektuell durchdachte oder eher vulgäre Art und Weise auch metaphysisch begründet wurde.<sup>2740</sup>

Grundsätzlich muss der Totalitarismus wohl als völlig neue Herrschaftsform bezeichnet werden, die sich nur unzureichend als Verlängerung von etatistischen Konzeptionen, als moderne Variante der griechischen Tyrannis, der römischen Diktatur oder des frühneuzeitlichen Absolutismus interpretieren lässt. Vielmehr stelle sie „die einzige Staatsform“ dar, „mit der es keine Koexistenz geben kann“<sup>2741</sup>. Totalitäre Herrschaft

---

Neuerdings ist das faschistische Italien in der Historiographie wieder näher an die beiden totalitären Diktaturen herangerückt. So verweist Mattioli, A.: *Experimentierfeld der Gewalt. Der Abessinienkrieg und seine internationale Bedeutung 1935-1941*, Zürich 2005, auf den Feldzug gegen das Kaiserreich Abessinien, in welchem sich die *feroce volontà totalitaria* in äußerst rassistischer und, durch den wiederholten Einsatz von Giftgas, auch vernichtender Form nach außen wandte.

2729Gurian, W.: *Der Bolschewismus*, a.a.O., S.127.

2730Ebd., S. VII.

2731Huttner, M.: *Totalitarismus und säkulare Religionen*, Bonn 1999, S.34.

2732Ebd., S.45. Dieses ideenpolitische Verständnis findet sich insbesondere bei Luigi Sturzo sowie, von diesem und anderen italienischen Exilanten beeinflusst, bei Henry Wickham Steed.

2733Hürten, H. (Bearb.): *Deutsche Briefe. Ein Blatt der katholischen Emigration, Bd. I*, Mainz 1969, S.305, Hervorhebungen jeweils im Original.

2734Ebd., S.377.

2735Ebd., S.379.

2736Gurian, W.: *Bolschewismus als Weltgefahr*, Luzern 1935, S.11

2737Gerhart, W. [i. e.: Gurian, W.]: *Um des Reiches Zukunft*, Freiburg 1932, S.120.

2738Brunner, L. [i. e.: Gurian, W.]: *Marxismus am Ende?*, Einsiedeln 1936, S.206.

2739Vgl. oben, S.6.

2740Drath, M.: „Totalitarismus in der Volksdemokratie“, in: Seidel, B. / Jenkner, S. (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, a.a.O., S.340.

2741Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1995, S.479.

ist, wie Gerhard Leibholz einen Rundfunkvortrag der BBC im November 1946 einleitete, „das politische Phänomen des 20. Jahrhunderts“<sup>2742</sup>. Insofern bezeichnet sie aber auch einen genuine Spross der Moderne, der in seinen Ausmaßen nur unter den historischen und ideengeschichtlichen Bedingungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts verstanden werden kann. Die Wendezeit des *fin de siècle* bedeutet für die politische Ideengeschichte „mehr als einen zufälligen Einschnitt“<sup>2743</sup>, sie kann vielmehr gleichermaßen als Gipfelpunkt wie als Schnittpunkt der seit der Französischen Revolution freigesetzten politischen Ideen einerseits sowie des scheinbar unaufhaltsamen Fortschritts von Wissenschaft und Technik andererseits betrachtet werden.<sup>2744</sup> Dabei wird die Ambivalenz und Janusgesichtigkeit der Moderne erneut augenscheinlich. In dem gleichen Maße wie die christliche Religion ihre Funktion als normatives Orientierungsgerüst in den europäischen Gesellschaften verlor, versuchten ganz unterschiedliche Lehren das entstandene Vakuum auszufüllen: so zum Beispiel der Sozialdarwinismus, welcher Teilaspekte der Evolutionstheorie auf den sozialen Bereich übertrug und das von Charles Darwin postulierte Prinzip der natürlichen Selektion zu einem bloßen Kampf ums Dasein entstellte; so auch ein ungehemmter Glaube an den technischen Fortschritt und die damit einhergehende Machbarkeit und Perfektionierung des Menschen und der menschlichen Verhältnisse; so in zunehmendem Maße Sozialismus und Nationalismus, die als Antwort auf tatsächliche oder wahrgenommene Krisensituationen entstanden sind; so unter Umständen gar eine wenig konkrete Laudatio der Gewalt als ein die Gesellschaft ertüchtigendes und dieser Kraft spendendes Phänomen, wie es durch Georges Sorel propagiert wurde.<sup>2745</sup> Allen gemeinsam war die Ablehnung der bestehenden Gesellschaftsordnung und das bereits aus der Philosophie des 18. Jahrhunderts bekannte Versprechen, die politischen Probleme endgültig und mit Gewissheit lösen zu können; allen Lehren gemeinsam war aber ebenfalls ihre normative Unterbestimmtheit. In diesem Sinne war der Kulturpessimismus für die Epoche des *fin de siècle* ein durchaus typisches Merkmal, der sich in der diffusen Ahnung eines kommenden Unheils und dem Gefühl der Entfremdung von der modernen Welt und ihren Unwägbarkeiten äußerte.<sup>2746</sup>

In diesem gesellschaftlichen Klima wurde der Erste Weltkrieg nicht nur als Katastrophe, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der „Hoffnung auf den Anbruch eines neuen Zeitalters“<sup>2747</sup> wahrgenommen; gerade im Deutschen Reich unter Kaiser Wilhelm II. wurde ein großer Krieg bisweilen durchaus als Götterdämmerung der bürgerlichen Gesellschaft und als Lösung der bestehenden Krise eingeschätzt.<sup>2748</sup> Diese apokalyptischen Tendenzen sollten sich in den politischen Religionen noch wesentlich deutlicher offenbaren. Durch seine lange Dauer, technische Intensität und Ausweitung zu einem *totalen* und nicht größtenteils auf die militärischen Einheiten beschränkten Krieg wurde die traditionelle Ordnung in ihren Grundfesten erschüttert, die Gesellschaft wurde angesichts dessen Konsequenzen anfälliger für neue Vorstellungen politischer, sozialer und wirtschaftlicher Natur. Mit Recht wird von einem *Zweiten Dreißigjährigen Krieg* gesprochen, der sich zwischen 1914 und 1945 vollzog, was einen chronologischen und inhaltlichen Zusammenhang zwischen den beiden Weltkriegen und der Zwischenkriegszeit herstellt.<sup>2749</sup> Während der Kriegsverlauf in Russland im Februar 1917 zunächst die Ablösung der Zarenherrschaft, später im Rahmen der Oktoberrevolution – die sich nach gregorianischer Kalendernotation eigentlich im November ereignete – auch die Abschaffung einer bürgerlichen Gesellschaft durch die Bolschewiki mit sich brachte, fand nach 1918 auch ein grundlegender Umbruch im westlicheren Teil Europas statt. Mit

<sup>2742</sup>Leibholz, G.: „Das Phänomen des totalen Staates“, in: Seidel, B. / Jenkner, S. (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, a.a.O., S.123.

<sup>2743</sup>Bracher, K. D.: *Zeit der Ideologien*, München 1985, S.21.

<sup>2744</sup>Ebd., S.11.

<sup>2745</sup>Ebd., S.33.; Mayer, A. J.: *Adelsmacht und Bürgertum*, München 1984, S.286; Winkler, H. A.: *Geschichte des Westens*, a.a.O., S.956, 1148 ff.; Löwenthal, R.: „Die Intellektuellen zwischen Gesellschaftswandel und Kulturkrise“, in: ders.: *Gesellschaftswandel und Kulturkrise*, Frankfurt 1979, S.30 f.; Ley, M.: „Zur Theorie der politischen Religionen“, in: ders. (Hg.): *Politische Religionen?*, a.a.O., S.77-85.

<sup>2746</sup>Stern, F.: *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Bern 1963, S.319 ff.

<sup>2747</sup>Krüger, P.: „Der Erste Weltkrieg als Epochenschwelle“, in: Maier, H. et al. (Hg.): *Wege in die Gewalt*, Frankfurt 2000, S.70.

<sup>2748</sup>Winkler, H. A.: *Geschichte des Westens*, a.a.O., S.1148 f.

<sup>2749</sup>Vgl. u.a. Neumann, Sigmund: *The future in perspective*, New York: Putnam 1946; Stern, F.: *Der Westen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2008, S.9; Hobsbawm, Eric: „War and Peace in the 20th Century“, in: Lundestad, G. (Hg.): *War and Peace in the 20th Century and Beyond*, River Edge 2002, S.25-40; Mayer, A. J.: *Adelsmacht und Bürgertum*, a.a.O.; Wehler, H.-U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 4, München 2003, S. XIX.

einem weitreichenden Wandel in den internationalen Beziehungen und dem Ende der deutschen Monarchien ging ein nicht weniger bedeutender struktureller Wandel innerhalb der westlichen Gesellschaften einher. Als Besonderheit und Vermächtnis des Ersten Weltkrieges darf die Grunderfahrung des technisierten und industrialisierten Krieges gelten, der keinen Lebensbereich unberührt lassen konnte und die gesamte Gesellschaft eines Staates in Anspruch nehmen musste. Das im 19. Jahrhundert akzeptierte Bild vom Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, um Carl von Clausewitz zu zitieren, ließ sich nicht aufrechterhalten angesichts des großflächigen Einsatzes von Giftgas spätestens seit der Zweiten Flandernschlacht bei Ypern 1915 oder den großen Menschen- und Materialschlachten des Stellungskrieges, zu dem sich der Erste Weltkrieg nach der Schlacht um Verdun 1916 entwickelt hatte. Eine Niederlage gefährdete den weiteren Bestand des Staates ernsthaft und begünstigte damit eine verbissene Weiterführung der Kampfhandlungen, es wurde ein *Siegfrieden*, kein *Verständigungsfrieden* angestrebt. Zwangsläufig erforderte ein solcher totaler Krieg eine Ausweitung der kriegsnotwendigen Handlungen auf alle Bereiche der Gesellschaft, zum entscheidenden Faktor avancierte die Verfügbarmachung aller Ressourcen, einschließlich der Menschen. Erst das Beispiel des Ersten Weltkrieges führte vor Augen, welches Machtpotential die Neuerungen in Wissenschaft und Technik dem modernen Staat boten.<sup>2750</sup>

Der Erste Weltkrieg hatte zudem tiefgreifende geistige Veränderungen in allen Bevölkerungsschichten zur Folge.<sup>2751</sup> Die skizzierten ideologischen Entwicklungen der Vorkriegszeit verbanden sich mit Kriegserlebnissen und führten einerseits zu einer Intensivierung und einseitigen Überspitzung dieser Strömungen, andererseits zu einem weiter steigenden Bedarf an Sinngebung und Erklärung des Weltgeschehens. In diesem Sinne wurde die Religion zum einen für politische Zwecke instrumentalisiert, wesentlich entscheidender war aber, gerade vor dem Hintergrund des Legitimitätsverlustes bestehender Strukturen, die Veränderung politischer Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus, die zu heilbringenden und erlösenden Lehren radikalisiert wurden. So war auch das 20. Jahrhundert gekennzeichnet durch verschiedene Experimente, eine Antwort auf folgende existentielle Frage zu finden: was kommt nach dem Christentum? Die neuen Ideologien verlangten das Aufgehen des Individuums im Kollektiv und boten Ersatz für eine verlorene Verankerung im Religiösen, sie versprachen das nunmehr klaffende metaphysische Vakuum zu füllen. Ein solcher Mentalitätswandel lässt sich zwar in allen vom Kriege betroffenen Ländern feststellen, jedoch wirkte er sich insbesondere in Deutschland fatal aus, das den Friedensvertrag von Versailles in beinahe lückenlosem Konsens über alle Schichten hinweg als illegitimes Diktat und Siegerjustiz empfunden hatte.<sup>2752</sup> Erst in dem von biologischem Determinismus, Antisemitismus und der wahrgenommenen Bedrohung der eigenen Nation geprägten und von Bürgerkrieg und paramilitärischen Aktionen bestimmten Klima der Zwischenkriegsgesellschaft konnten sich Kommunismus und Nationalsozialismus tatsächlich entfalten.<sup>2753</sup> Die Brutalität des totalen Krieges schwappte über auf die Zivilgesellschaft, der politische Gegner wandelte sich, theoretisch eingefasst bei Carl Schmitt, zum Feind, mit dem man in letzter Konsequenz über Leben und Tod streiten müsse.<sup>2754</sup>

Insbesondere die Entstehung einer Massengesellschaft kann als wesentliches Merkmal der Diktaturen des 20. Jahrhunderts oder gar als „*conditio sine qua non* totaler Herrschaft“<sup>2755</sup> gelten. Masse bezeichnet dabei, um das Urteil eines Zeitgenossen zu zitieren, „*ein[en] erregte[n] Menschenhaufen [...], der nicht nach vernünftigen Erwägungen, sondern von blinder Leidenschaft getrieben handelt*“<sup>2756</sup>. Nun ist das Phänomen

2750Krüger, P.: „Der Erste Weltkrieg als Epochenschwelle“, a.a.O., S.77 f. In diesem Zusammenhang mag es sich für das ungeheure und unbekannte Ausmaß des Ersten Weltkriegs durchaus negativ ausgewirkt haben, dass Europa in den Jahrzehnten zuvor eine vergleichsweise friedliche Periode durchlebt hatte. Der letzte große Konflikt zwischen den europäischen Großmächten lag 43 Jahre zurück, und auch der Deutsch-Französische Krieg 1870/71 reihte sich eher in die Tradition der historisch bekannten Gebiets- und Machtkonflikte ein. Die großen industriellen und chemischen Errungenschaften, die sich 1914-1918 so verheerend auswirkten und den Ersten Weltkrieg radikal von seinen Vorgängern trennen, konnten in ihrem praktischen Vernichtungspotential den Kriegsparteien nicht bekannt sein.

2751Bracher, K. D.: *Die Auflösung der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1984, S.136 ff.

2752Wehler, H-U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 4, a.a.O., S.408.

2753Maier, H.: „Deutungen totalitärer Herrschaft 1919-1989“, in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.178; Söllner, A.: „Sigmund Neumanns 'Permanent Revolution'“, in: ders. (Hg.): *Totalitarismus*, Berlin 1997, S.59.

2754Burleigh, M.: *Sacred Causes*, New York 2007, S.8. Vgl. oben, Kapitel 2.1.4, S.71, Fn. 451.

2755Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S.484.

2756Müller, P. [i. e. Gurian, W.]: „Zum Problem der Masse“, in: *Schweizerische Rundschau* 34 (1934/35), S.1033-1041, hier: S.1033. Vgl. auch: Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S.502: „Der Ausdruck 'Masse' ist

der Masse grundsätzlich kein modernes Konzept, bereits im klassischen Rom spiegelte es sich im Bonmot „*Senator bonus vir, senatus bestia*“ wider. Der Senat, bestehend aus – an sich und jeder für sich betrachtet – weisen Senatoren werde dann zur Masse, „wenn die Individualität des einzelnen Senators verschwindet und an ihre Stelle ein allen gemeinsamer, bei allen gleicher Rauschzustand tritt und nach einer unmittelbaren Äußerung, nach einer sofortigen Entladung drängt“<sup>2757</sup>. Ein neuer und damit typisch moderner Wesenszug einer Gesellschaft sei es dagegen, dass der Massenmensch nun glaube, das Recht dazu zu haben, seine „Stammtischweisheiten durchzudrücken und mit Gesetzeskraft auszustatten“<sup>2758</sup>. Die totalitären Bewegungen der Moderne entsprechen diesem Selbstverständnis, da sie „*darauf verzichte[n], Gründe anzugeben und Recht zu haben*“<sup>2759</sup>, sondern schlicht ihre Meinung durchsetzen wollen. In diesem Sinne müsse man also von einer hyperdemokratischen oder entschieden postdemokratischen Gesellschaft sprechen, in welcher der Massenmensch seine Meinung absolut setze und die Meinungsfreiheit dementsprechend zu einer Diktatur der Mehrheit über die Minderheit entarte.<sup>2760</sup> Auch an dieser Stelle klingt die Vorstellung vom Recht als Emanation des Volkswillens ohne weitere normative Bindung an, welches Carl Schmitt seinem Konzept des Dezisionismus zu Grunde gelegt hatte.<sup>2761</sup>

Verschiedene Konzepte der Totalitarismustheorie erkannten aber nun in der bewussten Schaffung und Institutionalisierung dieser amorphen Massen die Neuartigkeit der totalitären Bewegungen. Es wurde die Zersetzung aller bestehenden sozialen Bande angestrebt, um jegliche Gruppensolidarität jenseits der herrschenden Ideologie zu zerstören. So sollte eine grundlegende Orientierung des Bürgers am Gesamtinteresse durch eine Ansammlung nicht transformierbarer Einzelinteressen des Massenmenschen ersetzt werden.<sup>2762</sup> An diesem Punkt setzte die totalitäre Propaganda an, die sich neuester Erkenntnisse der Massenpsychologie<sup>2763</sup> bediente und in einem bislang nicht bekannten Ausmaß die Bevölkerung zu manipulieren wusste.<sup>2764</sup> Totalitäre Systeme können damit ihrerseits als Reaktionen auf die gesellschaftliche Entwicklung gelten, durch die diese Massen erst entstanden sind.<sup>2765</sup> Von besonderem Gewicht ist an dieser Stelle die Tatsache der Heterogenität, von welcher Gustave Le Bon spricht. Dabei handelt es sich

überall da zutreffend, und nur da, wo wir es mit Gruppen zu tun haben, die sich, entweder weil sie zu zahlreich oder weil sie zu gleichgültig für öffentliche Angelegenheiten sind, in keiner Organisation strukturieren lassen, die auf gemeinsamen Interessen an einer gemeinsam erfahrenen oder verwalteten Welt beruht, also in keinen Parteien, keinen Interessenverbänden, keinen lokalen Selbstverwaltungen, keinen Gewerkschaften, keinen Berufsvereinen.“ Es ist durchaus bemerkenswert, wie ähnlich diese Diagnose von Hannah Arendt dem von Rousseau entwickelten Idealzustand erscheint, um in einer Bürgerschaft den wahren Gemeinwillen hervorzubringen. Und doch unterscheiden sich die beiden Konzeptionen ganz wesentlich, denn Rousseau konnte die industrialisierte Massengesellschaft des 20. Jahrhunderts nicht kennen, würde diese wohl als eine Republik identifizieren, in welcher den Bürgern jegliche Tugend abhanden gekommen wäre. Vgl. oben, Kapitel 4.2.1.2, S.323, Fn. 2317.

2757Müller, P. [i. e. Gurian, W.]: „Zum Problem der Masse“, a.a.O., S.1033.

2758Ortega y Gasset, J.: *Der Aufstand der Massen*, Stuttgart 2002, S.13 [S.135: “Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de hiperdemocracia.”]. Ortega y Gasset führt dieses Phänomen auf den Zustand der Überfüllung innerhalb der modernen Städte zurück, welcher auch den politischen Sektor beeinflusse, ebd., S.5 f.

2759Ebd., S.74. [S.185: “Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino que, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones.”]

2760Vgl. ebd., S.13; Kohn, H.: „Die kommunistische und die faschistische Diktatur“, in: Seidel, B. / Jenkner, S. (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, a.a.O., S.52.

2761Vgl. oben, Kapitel 2.2.1, S.73-73, Fn. 474-475.

2762Vgl. Neumann, S.: *Permanent Revolution*, New York 1942, S.115; Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S.555.

2763Vgl. Le Bon, G.: *Psychologie der Massen*, Leipzig 1912. Dort findet sich u. a. diese bemerkenswert prophetische Feststellung, S.86: „In den menschlichen Massen ist das wirkliche Oberhaupt oft nur ein Führer, der aber als solcher eine beträchtliche Rolle spielt. Sein Wille ist der Kern, um den sich die Anschauungen bilden und identifizieren. Er bildet das erste Organisationselement heterogener Massen und bereitet ihre sektenmäßige Organisation vor. Einstweilen leitet er sie. Die Masse ist eine folgsame Herde, die nie ohne Herrn zu leben vermag.“

2764Krüger, P.: „Der Erste Weltkrieg als Epochenschwelle“, a.a.O., S.78; Bracher, K. D.: *Zeit der Ideologien*, a.a.O., S.36 f. Grundsätzlich kann man, auch wenn es sich lediglich um ein literarisches Werk handelt, George Orwells Dystopie *Nineteen Eighty-four* als eine archetypische Analyse totalitärer Herrschaft lesen.

schließlich nicht zwangsläufig um *konfessionelle*, *kulturelle* oder gar *ethnische*, sondern im Wesentlichen um eine *normative* Heterogenität, das Fehlen eines wie auch immer gearteten gemeinsamen Bandes zwischen den einzelnen, oder besser: vereinzelt Menschen. Dieses einigende Moment wollten die totalitären Ideologien selbst substituieren; es handelte sich damit nicht mehr um die Einordnung dieser entwurzelten Massen in den Staat, sondern vielmehr um die Herstellung einer unmittelbaren Verbindung von der Staatsführung mit den Massen, welche letztlich die Auflösung des Staates selbst zur Folge haben musste.<sup>2766</sup> Mit dieser Wendung geht die totalitäre Herrschaft noch deutlich über das betont etatistische Konzept eines Carl Schmitt hinaus. Erst durch die Massenbewegungen wurden die revoltierenden Energien der Jahrhundertwende dergestalt gebündelt, dass sich ein Umsturz realisieren ließ.<sup>2767</sup>

### 5.1.2 Konzepte der Totalitarismustheorie

In Anbetracht der sich erst in der praktischen Realität manifestierenden Ausmaße des stalinistischen und insbesondere des nationalsozialistischen Regimes vollzog sich während des Zweiten Weltkrieges und nach Kriegsende eine Weiterentwicklung der Totalitarismustheorie, nicht zuletzt durch diejenigen Beobachter, die Verfolgung und Vertreibung am eigenen Leib erfahren mussten. Als Vertreter sind in erster Linie Sigmund Neumann (1904-1962), Franz Leopold Neumann (1900-1954), Hannah Arendt (1906-1975) zu nennen, die das revolutionär-terroristische Element totalitärer Herrschaft herausarbeiten; ihre systematische und bis heute als klassisch geltende Ausgestaltung erfährt die Totalitarismustheorie schließlich 1956 bei Carl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzeziński. Die verschiedenen Ansätze können an dieser Stelle nicht alle im Einzelnen untersucht werden; es sollen aber wesentliche Merkmale und Topoi totalitärer Herrschaft dargestellt werden, bevor eine Überleitung zum Konzept der politischen Religionen unternommen wird.<sup>2768</sup>

Als ein wesentliches Kennzeichen totalitärer Herrschaft identifizieren alle Ansätze deren anti-etatistischen Charakter. Zunächst wird diese Eigenschaft noch in den Entwurf des *Doppelstaates* gefasst, mit welchem Ernst Fraenkel (1898-1975) – der dank des „Frontkämpferprivilegs“ trotz seiner jüdischen Abstammung bis 1938 in Berlin als Rechtsanwalt praktizieren und sich so auf umfangreiches empirisches Material aus dem Inneren des Dritten Reiches stützen konnte – das nationalsozialistische System charakterisierte. Dabei handle es sich einerseits um einen Normenstaat, der die Rechtsordnung für den nicht verfolgten Teil der Bevölkerung aufrechterhalten sollte, sowie andererseits um einen Maßnahmenstaat, der willkürlich und ohne die Verpflichtung auf rechtliche Garantien gegen die wirklichen und vermeintlichen Feinde des Regimes vorgehen konnte.<sup>2769</sup> Allerdings liege es in der exklusiven Entscheidungsgewalt der herrschenden Elite, darüber zu entscheiden, wann politische Maßnahmen anstelle von gesetzlichen Sanktionen angewandt werden sollten, gemäß dem Grundsatz: „Politisch ist, was die politischen Instanzen für politisch erklären.“<sup>2770</sup> Diese Konzeption, der auch der deutsche Politikwissenschaftler jüdischer Herkunft Sigmund Neumann zustimmen kann, lässt sich noch als eine Radikalisierung des Entwurfes von Carl Schmitt hin zu einem permanenten Ausnahmezustand verstehen, der zu einer schrittweisen Liquidierung des Normenstaates führen müsste.<sup>2771</sup> Insofern legt auch Neumann eine Definition von Staat im weitesten Sinne zugrunde, wenn er 1942 in seinem US-amerikanischen Exil schreibt:

„Wenn überhaupt eine Verallgemeinerung möglich ist, dann die, dass moderne Diktaturen bereitwillig alle unruhestiftenden Elemente benutzen, um das Feuer der permanenten Revolution zu schüren, und auf jene fallen lassen, wenn sie ihre Nützlichkeit verloren haben. Der totale Staat

<sup>2765</sup>Hürten, H.: „Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs“, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. I, a.a.O., S.59-70, hier: S.63.

<sup>2766</sup>Müller, P. [i. e. Gurian, W.]: „Zum Problem der Masse“, a.a.O., S.1038. Vgl. auch ebd., S.1040: „Die Anarchie des sich in verschiedene Interessentenhaufen auflösenden Staates [...] wird durch eine Despotie abgelöst, in der Staats- und Massenwille zusammenfallen.“

<sup>2767</sup>Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.78.

<sup>2768</sup>Die Ansätze finden sich im Wesentlichen in: Neumann, S.: *Permanent Revolution*, New York 1942; Neumann, F. L.: *Behemoth*, New York 1944; Arendt, H.: *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; Brzeziński, Z. / Friedrich, C. J.: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge 1956.

<sup>2769</sup>Fraenkel, E.: *Der Doppelstaat*, Frankfurt 1974, S.21.

<sup>2770</sup>Ebd., S.72.

<sup>2771</sup>Wolbold, M.: *Reden über Deutschland*, Münster 2005, S.32.

von heute bedeutet in erster Linie ununterbrochene Dynamik, die nicht aufgehalten werden kann, es sei denn, sie wird endgültig aufgehalten. Das erste Ziel des Totalitarismus ist es, *die Revolution* aufrechtzuerhalten und *zu institutionalisieren*.<sup>2772</sup>

Im Gegensatz dazu lehnt sein Namensvetter Franz Leopold Neumann jeglichen unterstellten staatlichen Charakter der totalitären Herrschaft ab, welcher zumindest ein Mindestmaß an rationalen Kriterien und Verlässlichkeit verlangen würde. Das nationalsozialistische Rechtssystem hingegen stelle nichts anderes als eine Technik der Manipulation der Massen durch Terror unter vollständiger Umgehung eines staatlichen Konstruktes dar.<sup>2773</sup> Diese explizit anti-staatliche Interpretation lässt sich bereits an dem von Neumann bewusst in Abgrenzung zu Hobbes' *Leviathan* gewählten Titel *Behemoth* erkennen, mit welchem er eben den gesellschaftlichen Naturzustand der Gesetzlosigkeit apostrophieren will, zu dem ein autoritärer und starker Staat trotz vordergründiger Ähnlichkeit genau den Gegenentwurf darstelle.<sup>2774</sup>

Dagegen identifiziert Hannah Arendt das wesentlich Neue am totalitären Herrschaftstypus, der diese *Herrschaft* tatsächlich zu einer totalen *Beherrschung* mache, und dessen eigentliches Wesen mit dem Terror. Indem sie sich auf Montesquieus klassische Unterscheidung zwischen dem Wesen einer Regierung und ihrem Prinzip stützt, kann sie den Totalitarismus als eine gänzlich neue Staatsform anerkennen.<sup>2775</sup> In diesem Sinne „hat die Monarchie ihr Wesen in gesetzlicher Regierung, in der die Macht in den Händen eines einzigen liegt; gehandelt wird in ihr nach dem Prinzip der Ehre, das auf dem Wunsch nach Auszeichnung beruht. Die Republik hat ihr Wesen in verfassungsmäßiger Regierung, in der die Macht in den Händen des Volkes liegt; gehandelt wird in ihr nach dem Prinzip der Tugend, das auf der Liebe zur Gleichheit beruht. Die Tyrannis hat ihr Wesen in gesetzloser Herrschaft, in der Macht von der Willkür eines einzelnen ausgeübt wird; ihr Prinzip des Handelns ist die Furcht.“<sup>2776</sup> Totalitäre Herrschaft grenze sich von diesen Staatsformen durch ihr originäres Wesen, den Terror ab, und stelle somit eine historische Novität dar. Damit unterscheidet sich Hannah Arendt eindeutig von den beiden Herren Neumann, da sie die Kategorie der willkürlichen Herrschaftsausübung für den Totalitarismus gerade nicht annehmen will. Dieser sei zwar insofern gesetzlos, als er gesetztes positives Recht breche, folge aber *seiner eigenen* Gesetzmäßigkeit:

„An die Stelle des positiv gesetzten Rechts tritt nicht der allmächtige willkürliche Wille des Machthabers, sondern das 'Gesetz der Geschichte' [im Stalinismus, Anm. d. Verf.] oder das 'Recht der Natur' [im Nationalsozialismus, Anm. d. Verf.], also eine Art von Instanz, wie sie das positive Recht, das immer nur konkrete Ausgestaltung einer höheren Autorität zu sein behauptet, selbst braucht und auf die es sich als Quelle seiner Legitimität immer irgendwie beruft.“<sup>2777</sup>

Dort, wo positives Recht auf Basis des naturrechtlichen *lumen naturale* oder der göttlichen Offenbarung dem Menschen einen gesetzlichen Zaun errichtete, innerhalb dessen relativer Permanenz er in relativer Stabilität handeln konnte, wohnt dem totalitären Gesetzesbegriff jedoch ein Bewegungscharakter inne – und das ganz unabhängig davon, dass die zugrunde liegenden Normen nach Maßgabe des gesunden Menschenverstandes eben keine akzeptablen Werte darstellen. Jegliche Freiheit und Verlässlichkeit wird durch diese Dynamik zerstört, der Mensch kann sich nicht mehr innerhalb bestimmter Grenzen bewegen, er wird vielmehr bewegt durch eine überdimensionale Kraft, die jeden Einzelnen an sich zieht und mitschleift. Dieses Bewegungsgesetz könne, so Hannah Arendt, in einem totalitären System nur durch Massenmord realisiert werden, da es „in jedem Falle auf ein Gesetz der Ausscheidung von 'Schädlichem' oder

2772Neumann, S.: *Permanent Revolution*, New York 1942, S. VIII, eigene Übersetzung: „If any generalization is possible, it is that modern dictatorship is ready to make use of any elements of unrest that will feed the fire of permanent revolution, and to relinquish them after they have outlived their usefulness. The total state of today above all implies continuous dynamics which cannot be stopped unless stopped permanently. The first aim of totalitarianism is to perpetuate and to *institutionalize revolution*.“

2773Neumann, F. L.: *Behemoth*, New York 1944, S. 458. Vgl. auch: Lepsius, M. R.: „Juristen in der sozialwissenschaftlichen Emigration“, in: Lutter, M. (Hg.): *Der Einfluß deutscher Emigranten auf die Rechtsentwicklung in den USA und in Deutschland*, Tübingen 1993, S. 28.

2774Ebd., S. VII. Vgl. zur Bedeutung der Titel *Leviathan* und *Behemoth* bei Thomas Hobbes oben, Kapitel 4.1.2.1, S. 290.

2775Vgl. Montesquieu: *De l'esprit des lois* III, 1 [1768: 38]: « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement & son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel; & son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, & l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. »

2776Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S. 711.

2777Ebd., S. 706.

Überflüssigem zugunsten des reibungslosen Ablaufs einer Bewegung<sup>2778</sup> hinauslaufe, die in der Schaffung eines neuen Menschen kulminiere. So sei auch das eigentliche Ziel einer totalitären Ideologie „nicht die Umformung der äußeren Bedingungen menschlicher Existenz und nicht die revolutionäre Neuordnung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern die Transformation der menschlichen Natur selbst, die, so wie sie ist, sich dauernd dem totalitären Prozeß entgegenstellt“<sup>2779</sup>.

Das Bewegungsgesetz und damit der zwingende Fortgang der Geschichte könne nun mittels einer solchen Ideologie verstanden, erklärt und exakt berechnet werden. Damit wird ideologisches Denken unabhängig von aller Erfahrung, es emanzipiert sich von der Realität. Die wahre Wirklichkeit hinter der scheinbaren Wirklichkeit lasse sich nur in Kenntnis der allumfassenden Ideologie aufdecken. Ist die grundlegende Prämisse einmal gesetzt worden, lassen sich alle Folgerungen logisch-deduktiv – oder, um ein Diktum Hitlers zu verwenden, mit der „Eiskälte“ der Logik – zwingend ableiten.<sup>2780</sup> Hannah Arendt sieht die Logik als den entscheidenden Schlüssel: Diese, und nicht einmal so sehr der inhaltliche Gehalt der Ideologien, überzeuge Menschen, die, metaphysisch entkernt, „sich auf ihre Erfahrungen nicht mehr verlassen wollen, weil sie sich mit ihnen in der Welt nicht mehr zurechtfinden können“<sup>2781</sup>. Die eigentliche Originalität der totalitären Machthaber bestand nun darin, die ideologischen Aussagen buchstäblich ernstzunehmen und konsequent in der erfahrbaren Realität umzusetzen, was sich in der Zuspitzung von Rassismus und Kommunismus wie folgt äußerte:

„Macht man damit ernst, daß im Kampf der Klassen es immer 'absterbende' Klassen geben muß, so folgt daraus, daß man immer neue Gruppen der Gesellschaft ausrotten muß. Macht man damit ernst, daß es im Leben der Völker ebenso wie im Leben der Natur 'Parasiten' gibt, so folgt daraus, daß man mit ihnen so umspringen darf wie mit Wanzen und Läusen, die man bekanntlich mit Giftgas ausrottet.“<sup>2782</sup>

Der moderne Mensch des 20. Jahrhunderts erschien Hannah Arendt aufgrund des omnipräsenten Gefühls der Verlassenheit als besonders anfällig für totalitäre Ideologien, deren kühle Logik den letzten sicheren Halt anzubieten versprach. Um erneut auf Montesquieu zurückzugreifen: Wäre totalitäre Herrschaft nichts anderes als eine moderne Variante der Tyrannis, so würde sie lediglich die politische Sphäre der Menschen zerstören und über diesen Weg die Handlungsfreiheit eingrenzen und Ohnmacht erzeugen. Totalitäre Herrschaft wird aber im Gegenteil erst dann wirklich total, sobald sie das private wie das gesellschaftliche „Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors spannt“<sup>2783</sup>. Aufgrund einer solchen Vernichtung jeglicher zwischenmenschlicher Bindungen und Beziehungen und der daraus resultierenden Grunderfahrung der Verlassenheit können die nun vollkommen Isolierten wieder zu politischen Aktionen eingesetzt werden. Während die Tyrannis die Freiheit der Menschen lediglich einschränkt, wird diese durch totalitäre Herrschaft vollständig beseitigt.<sup>2784</sup> Verlassenheit freilich könne nicht einseitig nur als Folge dieser Beherrschungsform betrachtet werden, vielmehr stelle diese zunächst die politische Realisierung jener Grunderfahrung dar. In einer modernen Massengesellschaft dominiere diese Erfahrung das Leben des Individuums, das mit dem Gefühl der eigenen Überflüssigkeit konfrontiert werde. Erst unter totalitärer Herrschaft komme dies aber in einem sich wechselseitig verstärkenden Prozess zu voller Geltung; insofern lässt sich die Massengesellschaft in der Tat als notwendige Bedingung für die Entstehung des Totalitarismus bezeichnen.<sup>2785</sup>

Terror ist zwar keine Erfindung der totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, dennoch haben erst diese Herrschaftsformen jenen zu ihrem Wesen gemacht; insofern stellt er gemeinsam mit der totalitären Ideologie das zentrale Element des Totalitarismus dar. Richtet sich der Terror im Anfangsstadium totalitärer Herrschaft ebenso wie in einem „klassischen“ despotischen System gegen die politische Opposition und die wirklichen Gegner des Regimes, so beginnt der spezifisch totalitäre Terror erst dann,

---

2778Ebd., S.708.

2779Ebd., S.701.

2780Ebd., S.717 ff.

2781Ebd., S.720. Vgl. dazu erneut die These von Erich Fromm, oben, Kapitel 2.3.4.3, S.100, Fn. 698.

2782Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S.721.

2783Ebd., S.727.

2784Ebd., S.714. Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, dass dieser idealtypische Zug totalitärer Herrschaft in Orwells *1984* deutlich umfassender umgesetzt wurde als in der historischen Realität.

2785Sowalder, D.: *Hannah Arendts Analyse totalitärer Herrschaft*, Duisburg 2000, S.31 f.; vgl. oben, S.385, Fn. 2755.

wenn eine solche Opposition bereits beseitigt wurde.<sup>2786</sup> Diese Art von Zwangsherrschaft überschreitet die bloße Kontrolle der Bevölkerung, sie richtet sich auf deren Mobilmachung hinsichtlich der ideologisch gesetzten Ziele. Hannah Arendt fasst dies zusammen:

„Terror hört auf, ein bloßes Mittel für die Brechung des Widerstands und die Bewachung der Bevölkerung zu sein, wenn alle wirkliche Opposition liquidiert und die Bevölkerung so organisiert ist, daß sie sich ohnehin nicht mehr rühren kann, einer eigentlichen Bewachung also kaum noch bedarf. Erst in diesem Stadium beginnt die wirklich totale Herrschaft, deren eigentliches Wesen der Terror ist. Der Inhalt dieses spezifisch totalitären Terrors ist niemals einfach negativ – etwa die Niederschlagung der Feinde des Regimes –, sondern dient positiv der Verwirklichung der jeweiligen totalitären Fiktion – Errichtung der klasselosen Gesellschaft oder der Volksgemeinschaft oder der Rassegesellschaft.“<sup>2787</sup>

Ähnlich dem Gesetzesstaat, der auf positives Recht zurückgreifen müsse, um das unveränderliche *ius naturale* oder eben eine andere letztverbindliche Orientierungsnorm zu verwirklichen, so brauche „totalitäre Herrschaft den Terror, um die Prozesse von Geschichte oder Natur loszulassen und ihre Bewegungsgesetze in der menschlichen Gesellschaft durchzusetzen“<sup>2788</sup>. Das „eiserne Band des Terrors“ als wesentliches Unterscheidungsmerkmal totalitärer Herrschaft gegenüber der Tyrannis beraube die Menschen nicht nur ihrer Handlungsfähigkeit, sondern mache sie, „als seien sie alle wirklich nur ein einziger Mensch, mit unerbittlicher Konsequenz zu Komplizen aller von dem totalitären Regime unternommenen Aktionen und begangenen Verbrechen“<sup>2789</sup>. Die Problematik dieser totalitären Beherrschung liege nun allerdings darin, aus jedem Mitglied der Bewegung einerseits einen gläubigen Bolschewisten oder Nationalsozialisten zu formen, ohne jedoch andererseits in diesem Solidaritätsgefühl für seinesgleichen zu verankern. Dies könne nur durch totalitären Terror geschehen, der das politische Klima samt aller Pluralität sowie die Spontaneität des Menschen insgesamt zerstöre und damit jene Grunderfahrung der Verlassenheit erzeuge.<sup>2790</sup> Als verbindendes Element von Ideologie und Terror dient die Figur des „objektiven Gegners“. Die Feinde der Bewegung werden in Übereinstimmung mit der Ideologie, die ja den Anspruch besitzt, das Weltgeschehen vollständig prognostizieren zu können, identifiziert, sie werden anhand der natürlichen oder historischen Ablaufgesetze scheinbar objektiv errechnet. Dieser objektive Gegner unterscheidet sich vom tatsächlichen Feind des Regimes dadurch, dass er nicht durch einen wirklichen, durch ihn selbst gefassten Plan zum Umsturz, sondern vielmehr durch die von ihm nicht zu beeinflussende Anwendung der Ideologie durch die beherrschende Schicht zum Gegner wird. Das Verbrechen ist a priori, nicht der Verbrecher, der für ein derart definiertes Verbrechen aber gefunden und zur Rechenschaft gezogen, besser: belangt werden muss.<sup>2791</sup> Für das Funktionieren der totalitären Herrschaft ist die Existenz eines objektiven Gegners häufig wichtiger als dessen ideologisch festgelegte Bestimmung; an dieser Stelle wird der zuvor bestrittene willkürliche Charakter dieser Herrschaftsform natürlich zumindest teilweise wieder akut.<sup>2792</sup> Je nach Lage der Dinge wechselt der objektive Gegner seine Identität, so dass nicht die Gefahr besteht, nach Ausrottung der einen Kategorie von Feinden zum Alltag zurückkehren zu müssen. Diese Institutionalisierung extremer Gewalt entspricht dem Selbstverständnis totalitärer Machthaber, dass „ihr Regime nicht eine Regierung im althergebrachten Sinne

<sup>2786</sup>Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S.650.

<sup>2787</sup>Ebd., S.651 f.

<sup>2788</sup>Ebd., S.710.

<sup>2789</sup>Ebd., S.727. Die Frage der Komplizenschaft soll im übrigen auch auf der Wannsee-Konferenz vom 20. Januar 1942 ein zentrales Anliegen Reinhard Heydrichs gewesen sein, der damit die Staatssekretäre anderer Abteilungen zu bereitwilligen Mittätern an der „Endlösung der Judenfrage“ machen wollte.

<sup>2790</sup>Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S.632.

<sup>2791</sup>Ebd., S.654. Gerade vor dem Hintergrund des Volksgerichtshofes oder der Moskauer Prozesse kann nicht sinnvoll von „zur Rechenschaft ziehen“ gesprochen werden, jedenfalls dann nicht, wenn mit diesem idiomatischen Ausdruck nicht nur die Zuordnung einer bereits feststehenden Strafe verbunden ist, sondern diese immer auch ein Mindestmaß an der Möglichkeit zur Rechtfertigung beinhaltet. Der totalitäre Terror äußerte sich in der Sowjetunion am deutlichsten in der Большая чистка, der „Großen Säuberung“ von 1936 bis 1938, in welcher nicht zuletzt im inneren Kern der bolschewistischen Kader angeblich objektive Gegner beseitigt wurden. Dabei sollte neben der körperlichen Zerstörung auch die Erinnerung und der Name des politischen Feindes entfernt, oder, um sich an die zeitgenössische Bildersprache zu halten, ausgelöscht, vernichtet, zerschmettert und ausgerottet werden; vgl. Maier, H.: „Religiöse Elemente in den modernen Totalitarismen“, in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.108; Suter, D.: *Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken*, Berlin 1983, S.131-135.

<sup>2792</sup>Vgl. oben, S.388, Fn. 2777.



sei, sondern eine *Bewegung*, deren Fortschreiten naturgemäß immer wieder auf Widerstände stößt, die aufs neue zu beseitigen sind“<sup>2793</sup>. Mit dieser Bewertung scheint sich Frau Arendt deutlich am *Roten Terror* (Красный террор) zu orientieren, welchen die Bolschewiki direkt nach der Revolution 1917 offen und bewusst einsetzten, um die Bourgeoisie als Klasse zu vernichten.<sup>2794</sup>

Friedrich und Brzeziński versuchen schließlich, die Totalitarismuskonzeption als eine besondere, historisch einzigartige Staatsform *sui generis* zu systematisieren. Dabei ähneln die totalitären Diktaturen einander bei allen Unterschieden mehr als anderen Systemen staatlicher Ordnung, beispielsweise älteren Formen der Autokratie.<sup>2795</sup> Dies gilt nicht zuletzt deswegen, weil totalitäre Systeme die Gesellschaft nicht im Status Quo einfrieren, sondern stattdessen die Revolution institutionalisieren wollen.<sup>2796</sup> Der Charakter einer totalitären Diktatur werde dazu durch das kumulative Zusammenwirken von sechs Wesenszügen bestimmt. Dabei handelt es sich um eine offizielle Ideologie, die einen paradiesischen Zustand auf Erden proklamiert; eine von einem Diktator geführte hierarchisch aufgebaute Massenpartei, die im alleinigen Besitz der formellen Herrschaft ist; der neueste psychologische Erkenntnisse einbeziehende Terror einer Geheimpolizei, die eigenmächtig nach ausgewählten Gruppen, den potentiellen Feinden des Regimes fahndet; das Nachrichtenmonopol und das Waffenmonopol der Partei; sowie zuletzt die zentrale Lenkung der Wirtschaft.<sup>2797</sup> In der neueren Diskussion über den Totalitarismus entstand die Auffassung, dass die noch frischen Erfahrungen von Unterdrückung, Entsetzen und Leid gegebenenfalls allzu unmittelbar in generalisierende Typologien gegossen wurden. Ausgehend von dem Gedanken, dass sich politische Systeme als diejenigen institutionalisierten Instanzen bezeichnen lassen, in welchen verbindlich für eine Gesamtheit von Menschen entschieden werde und diese Entscheidungen durchgesetzt werden können, ergeben sich generell inhaltliche Leitfragen für die Ausgestaltung unterschiedlicher Herrschaftsformen, namentlich: Einflussnahme auf die Entscheidungsprozesse, Reichweite der Entscheidungen, Sanktionsinstrumentarium zur Durchsetzung dieser Entscheidungen. Eine spezifisch totalitäre Konfiguration stellt sich nach Peter Graf Kielmansegg dabei folgendermaßen dar: „monopolistische Konzentration der Chancen der Einflußnahme in einem Führungszentrum; prinzipiell unbegrenzte Reichweite der Entscheidungen des politischen Systems und [...] prinzipiell unbeschränkte Freiheit, Sanktionen zu verhängen“<sup>2798</sup>. Insbesondere die Rolle des Terrors als Wesen des Herrschaftstypus wird dabei relativiert und auf eine bestimmte Form der Sanktionspraxis zurückgestuft. Gleichwohl werden im totalitären Staat, auch und gerade unter Missachtung des Grundsatzes *nulla poena, nullum crimen sine lege*, „alle Menschen auf allen Lebensgebieten der Zugriffsgewalt des Staates unterworfen“<sup>2799</sup>, so dass das Individuum letztlich sogar „sozusagen in seiner personellen Existenz aufgehoben wird“<sup>2800</sup>. Zu einem ähnlichen Schluss gelangt Philippe Burrin, für den das Kernelement des Totalitarismus in dem „Streben nach totaler Beherrschung einer Gesellschaft mit dem Ziel ihrer radikalen Umgestaltung“<sup>2801</sup> bestehe.

In den älteren wie neueren Konzeptionen gleichermaßen nimmt die Ideologie eine zentrale Stelle ein. Dabei nähert sich Friedrich dem Begriff zunächst inhaltlich mit einer Definition von Talcott Parsons an, demzufolge sich eine Ideologie bestimme „als ein allgemeines System von Ansichten, die die Mitglieder eines Kollektivs, d. h. einer Gesellschaft für wahr halten [...]“. Eine solche Ideologie wäre dann ein System

<sup>2793</sup>Arendt, H.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S.655.

<sup>2794</sup>Baberowski, J.: *Der Rote Terror*, München 2003, S.37 ff.

<sup>2795</sup>Friedrich, C. J.: *Totalitäre Diktatur*, Stuttgart 1957, S.15. Im Folgenden soll aus der deutschen Erstausgabe, die 1957 von Friedrich alleine herausgegeben wurde, zitiert werden. Dazu schreibt Friedrich selbst im Vorwort, ebd., S.8: „Wenn trotzdem das deutsche Buch mit anderem Titel vorgelegt wird, so deshalb, weil ich den Text zum Teil erheblich abgeändert und außerdem die deutsche Fassung alleine geschrieben habe. Ich habe daher auch an verschiedenen Stellen, insbesondere im letzten Kapitel, Urteile gefällt, von denen ich nicht weiß, ob sie von meinem Freunde Brzezinski gebilligt worden wären. [...] Es erscheint daher ehrlicher, ihn von der vollen Verantwortung zu befreien, zumal er nicht in der Lage ist, den deutschen Text selbst zu überprüfen.“

<sup>2796</sup>Brzeziński, Z.: „Totalitarismus und Rationalität“, in: Seidel, B. / Jenkner, S. (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, a.a.O., S.269.

<sup>2797</sup>Friedrich, C. J.: *Totalitäre Diktatur*, Stuttgart 1957, S.19 f.

<sup>2798</sup>Kielmansegg, P.: „Krise der Totalitarismustheorie?“, in: Jesse, E. (Hg.): *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Bonn <sup>21</sup>1999, S.298.

<sup>2799</sup>Leibholz, G.: „Das Phänomen des totalen Staates“, a.a.O., S.125.

<sup>2800</sup>Ebd., S.123.

<sup>2801</sup>Burrin, P.: „Totalitarismus und Gewalt: die Physiognomie des Nazismus“, in: Henke, K. D.: *Totalitarismus*, Dresden 1999, S.29. Anders Hannah Arendt, vgl. oben, S.389, Fn. 2779.

von Ideen, das ausgerichtet ist auf eine wertende Integration dieses Kollektivs und der Lage, in welche es hineingestellt ist, wie auch der Vorgänge oder Prozesse, mit Hilfe derer die Gesellschaft den gegenwärtigen Zustand erreicht hat, der Zwecke, auf die das Wollen der Mitglieder des Kollektivs gerichtet ist, und deren Beziehung zur Zukunft.“<sup>2802</sup> Diese Definition vernachlässigt aber die Tatsache, dass Ideologien im Zusammenhang mit Parteien und Bewegungen entstanden sind und somit als Produkt des Zeitalters der Massenmitteilung in einem wesentlich engeren begrifflichen Kontext betrachtet werden sollten. In diesem Sinne wäre Ideologie eher zu verstehen als ein System von Ideen darüber, „wie eine Gesellschaft zu verändern und zu verbessern sei, und zwar im Hinblick auf eine mehr oder weniger eingehende Kritik an dem, was in der bestehenden oder vorhergehenden Gesellschaft falsch ist“. Eine totalitäre Ideologie wäre dann ein einigermaßen kohärentes Corpus von Ideen, das „sich auf die totale Zerstörung und den totalen Wiederaufbau einer Gesellschaft richtet und (...) daher, für die Ideologie typisch, die Gewalt akzeptiert, da sie das einzig mögliche Mittel für eine solche totale Veränderung der Gesellschaft“ darstelle.<sup>2803</sup> Ideologien fordern also eine bestimmte Handlungsweise und enthalten Vorstellungen über die Verwirklichung ihres Aktionsprogramms. Dadurch wirken sie organisationsbildend, da sie ja die wesentlichen Aufgaben einer solchen Organisation umreißen.<sup>2804</sup>

### 5.1.3 Politische Religionen als Erklärungsmodell

#### 5.1.3.1 Zur Begriffsbildung

Die zentrale Rolle der Ideologie wurde aus gutem Grund in den Vordergrund der Systematisierung des Totalitarismus gerückt, da sie den Ansatzpunkt zum Konzept der *politischen Religion* als Erklärungsmodell dieser Herrschaftsform bietet. Es konnte bereits gezeigt werden, dass bereits mit Blick auf die Französische Revolution die säkularen Ideologien in die Nähe von klassischen Religionen gerückt wurden; so schrieb Tocqueville in seiner Abhandlung über das *Ancien Régime*, die Revolution habe den Bürger in einer abstrakten Weise betrachtet und sei mit Blick auf diese Welt nach einem analogen Muster verfahren, wie es religiöse Revolutionen mit Blick auf das Jenseits anwenden, habe auch eine, für säkulare Bewegungen eigentlich untypische, quasi-religiöse Leidenschaft bei ihren Anhängern und „Gläubigen“ entfachen können.<sup>2805</sup> Bald nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, als sich die politischen Strömungen zu diesen ideologischen Systemen radikalisierten, experimentierten zeitgenössische Beobachter, ähnlich der allmählichen Annäherung an den Totalitarismusbegriff, mit Formeln und Konzeptionen, die die phänomenologischen Ähnlichkeiten der totalitären Bewegungen mit traditionellen Religionen herausstellen sollten. So kennzeichnete Fritz Gerlich schon 1920 den Kommunismus als „eine Erlösungs-Religion der Diesseitigkeit, der irdischen Glückseligkeit“<sup>2806</sup>, während Carl Christian Bry den Faschismus und den Kommunismus zum gleichen Stamme der „verkappten Religionen“<sup>2807</sup> zählte. Tatsächlich begriffsbildend waren aber schließlich die Untersuchungen von Eric Voegelin und Raymond Aron, die von politischen beziehungsweise säkularen Religionen sprachen; deren Konzeptionen sollen unten ausführlicher betrachtet werden.<sup>2808</sup> Eine literarische Beschreibung der Spätphase der Weimarer Republik durch den Schriftsteller und Essayisten Franz Werfel illustriert die wahrgenommene Analogie zwischen totalitärer Lehre und traditioneller Religion. Er skizziert, unter Berücksichtigung der zerstörten Normativität, das Beispiel eines an Vernunft und Wissenschaft verzweifelten Mannes, dessen beide Söhne nach Anschluss an eine vermeintlich höhere Ordnung suchen:

„Unsere Zeit bietet den jungen Leuten zwei radikale Glaubensarten an. Sie ahnen schon, daß der eine Sohn unseres Straßenmannes Kommunist ist und der andere Nationalsozialist. Der

<sup>2802</sup>Parsons, T.: *The social system*, New York <sup>4</sup>1968, S.349, zit. n. Friedrich, C. J.: *Totalitäre Diktatur*, a.a.O., S.26.

<sup>2803</sup>Friedrich, C. J.: *Totalitäre Diktatur*, a.a.O., S.27.

<sup>2804</sup>Ebd., S.28.

<sup>2805</sup>Vgl. oben, Kapitel 4.2.3.1, S.341, Fn. 2431.

<sup>2806</sup>Gerlich, F.: *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, München 1920, S.22.

<sup>2807</sup>Bry, C. C.: *Verkappte Religionen*, München 1979, S.34 ff. Dieser Begriff wird auch verwendet von Schoeps, Hans-Joachim [anonym veröffentlicht]: „Der Nationalsozialismus als verkappte Religion“, in: *Eltheto* (1939), S.93-98.

<sup>2808</sup>Sh. Kapitel 5.1.3.3, S.396 ff.; Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, Wien 1938; Aron, R.: „L'avenir des religions séculières“, in: *Chroniques de guerre. La France libre. 1940-1945*, Paris 1990, S.925-948.

naturalistische Nihilismus spaltet sich gleichsam in zwei Äste. Die Jugend tut den Schritt vom hilflosen Ich fort. Kommunismus und Nationalsozialismus sind primitive Stufen der Ich-Überwindung. Sie sind Ersatz-Religionen, oder wenn Sie wollen, Religions-Ersatz.<sup>2809</sup>

Ähnlich äußert sich später auch Sigmund Neumann, der sich in seiner Konzeption sonst eher auf eine Darstellung der Herrschaftsstrukturen totalitärer Staaten beschränkte: „Moderne Diktaturen nehmen den Platz einer Religion bei Menschen ein, die ihren Glauben an eine transzendente Macht verloren haben.“<sup>2810</sup> Mit der Thematisierung eines Religionsersatzes wird auf den Gedanken hingewiesen, dass es dem Menschen unter Umständen nie gelingen könne, ein religiöses Verhalten vollständig abzulegen, dass eine religiöse und sinnstiftende Orientierung notwendiges Merkmal der *conditio humana* sei. Eine profane Existenz *par excellence* sei demnach gar nicht möglich. Auch eine säkulare Gesellschaft sei daher keineswegs zwangsläufig areligiös oder könne dies vielleicht nicht einmal sein; zahlreiche religionsähnliche Strukturen und Handlungen können sich auch außerhalb der etablierten Kirchen und „echten“ Religionen manifestieren.<sup>2811</sup>

Zunächst erscheint der Begriff der *politischen Religion* widersprüchlich, da diejenigen Ideologien, die mit diesem Terminus umschrieben werden sollen, sich ja gerade gegen die existierenden transzendenten Religionen, in Europa natürlich insbesondere gegen das Christentum, wenden, ihre eigene Diesseitigkeit und Innerweltlichkeit betonen und zudem aus dem Blickwinkel religiöser Traditionen als zutiefst anti-religiös erscheinen.<sup>2812</sup> Überdies werden in dieser Vorstellung zwei voneinander zu differenzierende Sphären vereint, die sich im europäischen Mittelalter erst als jeweils eigenständig und eigengesetzlich herausgebildet hatten und deren institutionelle Trennung spätestens in den Ideen der Aufklärung auch durchgesetzt werden sollte. Es wird damit eine ideengeschichtliche Entwicklung, die Differenzierung von *sacerdotium* und *imperium* im weitesten Sinne, wieder rückgängig gemacht, die dem Gesicht Europas eigentlich erst seine charakteristische Gestalt gegeben hatte.<sup>2813</sup> Wenn daher von politischen Religionen gesprochen wird, soll dabei eine *strukturelle* und *funktionale* Ähnlichkeit in den Fokus rücken, damit einerseits beide „Glaubensrichtungen“ nicht miteinander vermischt oder gar gleichgesetzt werden. Denn es wäre durchaus unredlich, den etablierten und, beeinflusst durch das griechische Denken, häufig von einem nicht willkürlich, sondern vernünftig handelnden Gott geprägten traditionellen Religionen die Entartungen ihrer säkularen Pendants vorzuwerfen, die sich auf ein vollständig anderes und oft diametral entgegengesetztes Wertesystem stützen. Andererseits müssen aber die echte Gläubigkeit der Anhänger säkularer Ideologien und deren kultische und religiös anmutende Götzendienste ihrer Bedeutung entsprechend untersucht werden können.<sup>2814</sup> Dabei gilt es insbesondere die messianische Komponente zu berücksichtigen, in welcher sich ein eschatologischer Erlösermythos spiegelt. Dieser verkörpert sich in der Verheißung des Heils und in der Gestalt eines Heilsbringers, wodurch eine intensive emotionale Gläubigkeit bei fanatischen Anhängern dieser Ideologien erzeugt wird.<sup>2815</sup> Es scheint folglich so, als müsse,

2809Werfel, F.: „Können wir ohne Gottesglauben leben?“ [1932], in: ders.: *Zwischen oben und unten*, Stockholm 1946, S.85. Augenfällig ist hier die dargestellte Beliebigkeit und Austauschbarkeit zwischen den beiden inhaltlich so entgegengesetzten Ideologien. Man erinnere sich dabei auch an das oben präsentierte Urteil von Hannah Arendt, S.389, Fn. 2781. Vgl. auch Bry, C. C.: *Verkappte Religionen*, a.a.O., S.15, der Kommunismus und Faschismus [sic] als „so sehr vom gleichen Stamme“ einschätzt, dass, man erlebe es jeden Tag, „ihre Anhänger mit erstaunlicher Leichtigkeit die Plätze wechseln“.

2810Neumann, S.: *Permanent Revolution*, a.a.O., S.43, eigene Übersetzung: „Modern dictatorship assumes the place of a religion for people who have lost their faith in transcendental power.“

2811Eliade, M.: *Das Heilige und das Profane*, a.a.O., S.24; Sironneau, J.-P.: *Sécularisation et religions politiques*, Den Haag 1982, S.566.

2812Linz, J. J.: „Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion“, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 1, a.a.O., S.130.

2813Vgl. dazu Kapitel 3.2.2, S.151 ff.

2814Vgl. dazu auch: Maier, H.: „Religiöse Elemente in den modernen Totalitarismen“, in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.110 f., der auf die in religiös-kultischer Form inszenierten Totenfeiern und Reichsparteitage der Nationalsozialisten hinweist, sowie: Angenendt, A.: *Heilige und Reliquien*, München 1994, S.329, der an den Reliquienkult um den einbalsamierten Lenin erinnert. Vgl. überdies: Burrin, P.: „Die politischen Religionen: Das Mythologisch-Symbolische in einer säkularisierten Welt“, in: Ley, M. / Schoeps, H.-J. (Hg.): *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim 1997, S.178.

2815Vgl. Talmon, J. L.: *Political Messianism*, London 1960; Guardini, R.: *Der Heilbringer*, Zürich 1946; Maier, H.: „Deutungen totalitärer Herrschaft 1919-1989“, in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.177-198, hier: S.195.

bevor sich das Konzept der politischen Religionen überhaupt sinnvoll verwenden lasse, der zugrunde gelegte funktionale Religionsbegriff geklärt und operationalisiert werden.

### 5.1.3.2 Operationalisierung des Religionsbegriffs

Der Marxismus beansprucht nicht nur, wahr zu sein, sondern *die* Wahrheit darzustellen. Aus diesem Sachverhalt schließt F. A. Voigt: „Der Marxismus ist folglich eine Religion.“<sup>2816</sup> Mit dem Kommunismus kehrt ein Wahrheitsanspruch in das politische Feld zurück, der vorrangig aus monotheistischen Religionen bekannt ist.<sup>2817</sup> Er bietet eine metaphysisch verankerte Sicherheit und Gewissheit und betrachtet dabei seine theoretischen Lehrsätze als die eine und alles umfassende Wahrheit, neben welcher kein Platz für eine alternative Weltdeutung bestehen könne. Überdies beschränkt sich dies nicht auf eine epistemologische Wahrheitsauffassung, sondern vielmehr auf eine normative: was im Sinne dieser weltlichen Religion wahr ist, ist gleichzeitig auch gut; was hingegen falsch ist, muss sich gleichzeitig auch als ein säkulares Äquivalent von Sünde kategorisieren lassen.<sup>2818</sup> Damit eng verbunden ist ein politischer Messianismus. Denn wenn die Geschichte einen teleologischen Charakter aufweist und im Zuge dessen auf ein paradiesisches Ziel hin ausgerichtet ist, besitzt derjenige, der zu dieser Einsicht fähig ist, nicht nur die Erlaubnis, alle notwendigen Mittel zur Beförderung dieses Idealzustandes anzuwenden, er ist vielmehr sogar im Namen des Gemeinwohls und der Wahrheit dazu *verpflichtet*. Diesen Auftrag, der eine Art kategorischen Imperativ innerhalb der eigenen Logik dieses geschichtsphilosophischen Systems darstellt, empfängt die Partei, die als eine Avantgarde als erste und zunächst auch als einzige zu dieser Erkenntnis imstande sei.<sup>2819</sup>

Die Schlussfolgerung, beim Marxismus – und analog auch beim Nationalsozialismus – handle es sich somit um eine Religion, trifft allerdings in diesem apodiktischen Sinne vermutlich nicht zu. Zum einen wird eine ganz bestimmte Ausprägung von monotheistischen Religionen beschrieben, die so aber nicht stellvertretend für das äußerst weite Feld der Ausübung seines Glaubens stehen kann; weder ist der Umkehrschluss, jede Religion drücke sich wie der Marxismus aus, ohne weiteres gültig, noch kann dieses Urteil ausschließen, dass sich auch andere Phänomene auf die Art und Weise äußern, wie sie Voigt hier der Religion unterstellt.<sup>2820</sup> Zum anderen greift die Diagnose etwas zu kurz, da dem Marxismus wie den anderen totalitären Ideologien ein Wesenszug fehlt, den eine Religion dem Verständnis der klassischen Religionswissenschaft zufolge notwendigerweise beinhalten muss, nämlich die verehrende Bezugnahme auf einen transzendenten Gott respektive zumindest auf etwas Göttliches sowie die Tendenz, alles von diesem her zu interpretieren und zu verstehen.<sup>2821</sup> In diesem Sinne definiert auch Gustav Mensching Religion als die „erlebnishaft Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“<sup>2822</sup>. Wenn diese Definition gelten soll und „jede Erfahrung, die sich auf etwas Begrenztes bezieht, keine religiöse Erfahrung [...] sein kann“<sup>2823</sup>, wird man die nationalsozialistische oder marxistische Weltanschauung aufgrund ihrer expliziten Immanentisierungstendenz jedoch nicht unter dem Begriff Religion zusammenfassen, sondern bestenfalls als Pseudoreligion bezeichnen können. Eine solche könne zwar Züge echter Religion tragen, der Mensch allerdings beziehe sich in ihr aber nicht auf die letzte Wirklichkeit, sondern lediglich auf ein innerweltliches *Realissimum*, einen innerweltlichen Höchstwert.<sup>2824</sup> Paul Tillich schlägt für diesen

<sup>2816</sup>Voigt, F. A.: *Unto Caesar*, London 1938, S.2, eigene Übersetzung: „Marxism is, therefore, a religion.“

<sup>2817</sup>Maier, H.: „Deutungen totalitärer Herrschaft 1919-1989“ [2002], in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.194 f. Zumindest hinsichtlich der damit verbundenen Konsequenzen muss dies eingeschränkt werden auf eine bestimmte Form des Monotheismus, wie sie von Jan Assmann gezeichnet wird. Vgl. oben, Kapitel 3.1.2.2, S.129, Fn. 935; Assmann, J.: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, a.a.O., S.12 f.

<sup>2818</sup>Zur Nachahmung der christlichen Sünde in säkularen Ideologien, vgl. Le Guillou, M. J.: *Das Mysterium des Vaters*, a.a.O., S.180 f.

<sup>2819</sup>Lübke, H.: „Totalitäre Rechtgläubigkeit“, in: ders.: *Heilserwartung und Terror*, Düsseldorf 1995, S.27 f.

<sup>2820</sup>Vgl. zu diesem Problem insbesondere unten, Kapitel 5.1.4, S.403 ff.

<sup>2821</sup>Behrens, M.: „'Politische Religion' – eine Religion?“, a.a.O., S.249. Vgl. dazu auch oben, Kapitel 2.1.4, S.68-69.

<sup>2822</sup>Mensching, G.: *Die Religion*, Stuttgart 1959, S.376.

<sup>2823</sup>Wach, J.: *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962, S.56.

<sup>2824</sup>Ebd., S.61.

Sachverhalt den Terminus Quasi-Religion vor, da sich *pseudo* „auf eine beabsichtigte, vorgetäuschte Ähnlichkeit“ beziehe, während dagegen *quasi* „eine unbeabsichtigte, tatsächlich vorhandene Ähnlichkeit auf Grund bestimmter, gemeinsamer Züge“ bezeichne.<sup>2825</sup> Faschismus und Kommunismus – tatsächlich allerdings doch wohl eher Nationalsozialismus und Bolschewismus – weisen demnach als radikalisierte Formen des Nationalismus respektive des Sozialismus eine solche Ähnlichkeit mit der Religion auf, indem in ihnen das nationale beziehungsweise das soziale Anliegen unbedingte Bedeutung erhalten und sie ihre Anziehungskraft über diesen Mechanismus in bedingungslose Gefolgschaft transformieren können.<sup>2826</sup> Auch wenn Tillich besser die jeweilige Vorstellung von Rasse beziehungsweise klassenloser Gesellschaft zum innerweltlichen Höchstwert erheben sollte, stellt er doch ganz richtig die Tatsache heraus, dass in den politischen Religionen dieses *Realissimum* keine untergeordnete Orientierungsnorm von Gottes Gnaden darstellt, wie dies durch den Begriff des Innerweltlichen impliziert werden könnte. Vielmehr stellt in einer Lehre, die auf die Hypothese der Existenz Gottes verzichtet und mit scheinbarer Gewissheit eine außerweltliche Transzendenz verwirft, jener immanente Höchstwert den Höchstwert schlechthin dar, es wird eine innerweltliche Transzendenz geschaffen. In diesem Zusammenhang erscheint auch eine Klassifikation als Religionsersatz naheliegend, da in einer politischen Religion der Gottesbezug durch einen verabsolutierten Teil der historisch erfahrbaren Wirklichkeit substituiert wird.<sup>2827</sup> Wenn das Konzept der politischen Religionen der ideengeschichtlichen Erkenntnis dienen soll, erscheint aber auch ein normativ aufgeladener Religionsbegriff, der starke metaphysische Annahmen voraussetzt, eher kontraproduktiv. Ohnehin gestaltet sich die genaue begriffliche Abgrenzung von Religion keineswegs trivial. So kann die Wortbedeutung auf den *cultus deorum*, die Verehrung der Götter, eingeschränkt werden, was jedoch sowohl die vormythologischen als auch nachmythologischen Stadien von Religion ausschließen würde. Will man Schamanismus oder Zen-Buddhismus als deren Repräsentanten miteinbeziehen, dann muss selbst der Bezug zu Göttern in der Minimaldefinition entfallen.<sup>2828</sup>

Wie lässt sich nun ein für das Interpretationsmodell der politischen Religionen passender Religionsbegriff operationalisieren, ohne diesen dabei zu trivialisieren und seiner inhaltlichen Bedeutung zu berauben? Die totalitären Regimes lassen sich als säkulare Ausprägungen unter den Überbegriff Religion einordnen, wenn man jeder Absolutsetzung eines orientierenden Wertes oder einer Norm ein religiöses Moment zuspräche, sofern diese für den Menschen sinnstiftend und letztverbindlich sind und somit gleichermaßen dessen Motivation als auch dessen Interpretation von Sachverhalten beeinflussen können. Der wesentliche Glaubensinhalt einer Religion wäre dann gleichzusetzen mit einem *ultimate concern*, wie oben<sup>2829</sup> ausführlicher dargestellt wurde. Diese Religiosität lässt sich nun in einem nächsten Schritt tatsächlich zu einer Religion im nicht transzendenten Sinne erweitern, wenn der Glaube an ein letztbegründendes Moment gemeinschaftsstiftend wirkt und zur Ausbildung von Kult, religiöser Symbolik und sakraler Sprache führt. Religion zeichnet sich schließlich auch dadurch aus, sozial verfasst und in gewissem Maße institutionalisiert zu sein, was sie von Philosophie oder Ideologie unterscheidet.<sup>2830</sup> Mittels eines solchen funktionalen Religionsbegriffes lassen sich nun auch die totalitären Bewegungen unter einer religionsphilosophischen Perspektive klassifizieren, da diese zwar auf den Bezug zu einer jenseitigen Realität verzichten, dafür aber an ein Absolutum innerhalb der historisch erfahrbaren Wirklichkeit glauben. Es ist also durchaus gerechtfertigt, von politischen Religionen zu sprechen, die als säkulare Phänomene „einzig Struktur und Energie des Religiösen“<sup>2831</sup> beibehalten, deren Inhalte und Ziele dagegen rein innerweltlich sind. Dieser Blickwinkel besitzt insofern ein hohes Erklärungspotential, als er die Vehemenz der totalitären Bewegungen zumindest teilweise als „pervertierte religiöse Energie“<sup>2832</sup> entlarven kann.

2825Tillich, P.: „Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“ [1963], in: *GW V* [1964], S.53.

2826Ebd., S.53.

2827Behrens, M.: „'Politische Religion' – eine Religion?“, a.a.O., S.250 f.; Seitschek, H. O.: *Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“*, München 2009, S.15 f.

2828Tillich, P.: „Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“ [1963], in: *GW V* [1964], S.52.

2829Sh. Kapitel 2.1.4, S.69-69, Fn. 440-444.

2830Behrens, M.: „'Politische Religion' – eine Religion?“, a.a.O., S.255.

2831Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.95.

2832Ebd., S.88.

### 5.1.3.3 Unterschiedliche Konzeptionen: Voigt, Voegelin, Aron

Nachdem Mitte der 1930er-Jahre mehrfach mit der Analogie zwischen totalitären Bewegungen und Religionen experimentiert wurde – Luigi Sturzo spricht wenig einheitlich von *religione primordiale*, *religione pagana* oder *neopagana*, schließlich von *religione laicizzata*,<sup>2833</sup> Lucie Varga verwendet sogar bereits die Terminologie der „totalitären politischen Religion des Nationalsozialismus“<sup>2834</sup> –, wurden gegen Ende dieses Jahrzehnts die ersten umfassenden Studien vorgelegt, die den Totalitarismus tatsächlich auf der Grundlage der politischen Religion systematisierten.

Das 1938 erstmals publizierte Buch *Unto Caesar* des britischen Autors Frederick A. Voigt, ehemals Korrespondent des liberalen *Guardian* in Berlin, beschreibt die bereits fortgeschrittene Krise Europas als eine religiös-spirituelle Angelegenheit und deutet bereits durch seine Titelwahl an, dass es den totalitären Bewegungen um die Wiedervereinigung der durch das Christentum getrennten Bereiche Religion und Staat gehe.<sup>2835</sup> Er betrachtet die messianische oder religiöse Komponente nicht mehr als Mittel zur Verwirklichung der Herrschaftsform, sondern kehrt das Verhältnis um: die säkulare Religion stelle kein funktionales Element der Herrschaftsbefestigung dar, vielmehr sei es das zentrale „Antriebsmoment dieser säkularen Eschatologien [...], die Königsherrschaft [ihres, Anm. d. Verf.] Gottes in irdisch-politische Formen zu gießen“<sup>2836</sup>. Es handle sich um die angestrebte innerweltliche Verwirklichung von Heilserwartungen, deren Menschenbild sich allerdings drastisch von der durch die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen gekennzeichnete universalgültige christliche Lehre unterscheide. Das suizidale Wesen dieser neuen Glaubensrichtungen könne dagegen nur die Vernichtung der Menschheit zum Ziel und zur Konsequenz haben.<sup>2837</sup> Das unausweichliche Ende der Geschichte müsse sich zwingend in einem apokalyptischen und vollständigen Bruch mit „jeder Geschichte, mit jeder menschlichen Gesellschaft wie wir sie kennen“<sup>2838</sup> vollziehen. Marxismus und Nationalsozialismus ähnelten einander nicht nur in einem säkularen Sinne, insofern beide Ideologien – so damals noch die durchaus herrschende Meinung – sozialistischer und despotischer Natur wären, sondern auch insbesondere in einem religiösen Sinne, da sie messianische Züge besitzen und das Reich Gottes auf Erden etablieren wollen. Keine dieser beiden weltlichen Religionen würde ein Reich akzeptieren, das nicht von dieser Welt ist.<sup>2839</sup>

In demselben Monat April 1938, in dem Voigt seine Abhandlung veröffentlichte, publizierte Eric Voegelin in Wien seine Schrift *Die politischen Religionen*, welche lange Zeit als diejenige galt, die dieses Deutungsmodell in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt habe. In wesentlichen Erkenntnissen ähneln sich die Analysen der Autoren, die beide die ideologischen Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts als Projektionen messianischer und chiliastischer Hoffnungen, mit denen der moderne Mensch seine essentielle Verzweiflung gleichsam „ersticken“<sup>2840</sup> möchte, und damit als Symptom einer tiefen Krise der westlichen Zivilisation deuten. Diese Interpretation mittels religionsphänomenologischer Kriterien führt bei Voigt und Voegelin zu einer Extension des Religionsbegriffes und schließlich zu dessen dichotomer

<sup>2833</sup>Vgl. Schäfer, M.: „Luigi Sturzo als Totalitarismustheoretiker“, in: Maier, H. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 1, a.a.O., S.46.

<sup>2834</sup>Varga, L.: *Zeitenwende*, a.a.O., S.133.

<sup>2835</sup>Der Titel ist dem Zinsgroschengleichnis in Mt 22, 15-22 (vgl. oben, S.62, Fn. 373) entlehnt, das bekanntlich als Metapher für die Aufteilung der Macht in einen geistlichen und einen weltlichen Bereich gedeutet werden kann. Die Textpassage „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21) lautet in der englischen Bibelübersetzung nach der King James Version von 1611 wörtlich: „Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's.“ Es gelte somit für die – in jenem funktionalen Verständnis – *religiöse* Bewegung, auch die weltliche Macht an sich zu reißen.

<sup>2836</sup>Huttner, M.: *Totalitarismus und säkulare Religionen*, a.a.O., S.111.

<sup>2837</sup>Voigt, F. A.: *Unto Caesar*, London 1938, S.51.

<sup>2838</sup>Ebd., S.23, eigene Übersetzung: „It [the Communist world of the future] is an apocalypse – an *absolute rupture*, not only with the immediate past, but with *all* history, with *all* human society as we know it.“

<sup>2839</sup>Ebd., S.37. Auch an dieser Stelle – im englischen Original: „Both would make man master of his own destiny, establish the Kingdom of Heaven in this world. Neither will hear of any Kingdom that is not of this world.“ – spielt Voigt auf eine Bibelstelle an, namentlich auf Joh 18,36 [Schlachter]: „Jesus antwortete: Mein Reich ist nicht von dieser Welt; wäre mein Reich von dieser Welt, so hätten meine Diener gekämpft, dass ich den Juden nicht ausgeliefert würde; nun aber ist mein Reich nicht von hier.“

<sup>2840</sup>Ebd., S.14, eigene Übersetzung: „The modern myths [...] are [...] projections of those messianic and chiliastic hopes with which modern man endeavours to smother his essential despair.“

Aufspaltung: „die Geistreligionen, die das Realissimum im Weltgrund finden, sollen [...] überweltliche Religionen heißen; alle anderen, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden, sollen innerweltliche Religionen heißen.“<sup>2841</sup> Diese Übereinstimmungen beider Konzeptionen sind um so erstaunlicher, als sich deren methodische Vorgehensweisen grundlegend unterscheiden. Während Voegelin einen weiten ideengeschichtlichen Bogen ausgehend vom ägyptischen Pharao Echnaton des vierzehnten vorchristlichen Jahrhunderts bis in die Moderne spannt, beschränkt sich Voigt auf einen phänomenologischen Vergleich der beiden vorherrschenden totalitären Ideologien der Gegenwart. Insofern kann *Unto Caesar* als eine scharfzüngige politische Polemik bezeichnet werden, bei Voegelin trifft man indes auf eine ideologiekritische Analyse, die die innere Substanz der modernen Massenbewegungen freizulegen versucht.<sup>2842</sup>

Der neuartige Gedanke in Eric Voegelins Schrift besteht darin, dass er erstmals Kommunismus, Nationalsozialismus und auch den italienischen Faschismus in einen universalhistorischen Zusammenhang stellt.<sup>2843</sup> Dabei geht er von seiner bereits oben<sup>2844</sup> dargestellten Überzeugung aus, dass sich Vernunft und Glaube, mithin auch Staat und Religion überhaupt nicht sinnvoll als zwei voneinander geschiedene Konzepte verstehen lassen; insofern betrachtet er „die Bewegungen unserer Zeit nicht nur als politische, sondern auch, und vor allem, als religiöse“<sup>2845</sup>. Demnach lasse sich das menschliche Leben in einem politischen Gemeinwesen nicht zu einem profanen Bereich der Harmonisierung von Rechten und Machtinteressen reduzieren, sondern sei immer in den Zusammenhang der menschlichen Vorstellung von Welt und Gott eingegliedert. Die Gemeinschaft stelle immer auch eine religiöse Ordnung dar, die Erkenntnis eines politischen Zustandes sei dann in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie die in der Gemeinschaft wirksamen religiösen Kräfte und deren Symbolik nicht angemessen in den Blick nehme – oder diese zwar berücksichtige, aber nicht als solche erkenne und in areligiöse Kategorien übersetze.<sup>2846</sup> Diese Auffassung beeinflusst Voegelins Argumentation dahingehend, dass er, da Staat und Religion einander in der allgemeinen Wahrnehmung als stabile Einheiten gegenüberstehen, sein Hauptaugenmerk auf die ideengeschichtliche Entwicklung der Beziehung dieser beiden scheinbar getrennten Blöcke in der europäischen Zivilisation legt. Damit will er nachweisen, dass die ursprünglich religiöse Gemeinschaft sich in eine innerweltliche, staatliche verwandelt habe. Die kategorische Ablehnung seines weiterhin vorhandenen transzendenten Kerns lasse den Staat nun in den Totalitarismus abdriften; die säkulare Moderne wird insofern als Häresie gegen die ursprüngliche Verbindung von Vernunft und Offenbarung konzipiert.<sup>2847</sup> Dieses Unternehmen sei kurz mit den Worten Voegelins umrissen:

„Um die politischen Religionen angemessen zu erfassen, müssen wir daher den Begriff des Religiösen so erweitern, daß nicht nur die Erlösungsreligionen, sondern auch jene anderen Erscheinungen darunter fallen, die wir in der Staatsentwicklung als religiöse zu erkennen glauben; und wir müssen den Begriff des Staates daraufhin prüfen, ob er wirklich nichts anderes betrifft als weltlich-menschliche Organisationsverhältnisse ohne Beziehung zum Bereich des Religiösen.“<sup>2848</sup>

Die Untersuchung Eric Voegelins wählt also grundsätzlich einen ähnlichen Ansatz wie die hier vorliegende Dissertation, identifiziert in seiner kurzen Abhandlung auch vergleichbare Meilensteine der ideengeschichtlichen Entwicklung Europas, argumentiert aber aus einer Perspektive, die jener des politischen Liberalismus weitgehend entgegengesetzt ist.<sup>2849</sup> Dabei kommt er zu dem Schluss, dass der Staat

<sup>2841</sup>Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, Wien 1938, S.17.

<sup>2842</sup>Huttner, M.: *Totalitarismus und säkulare Religionen*, a.a.O., S.148.

<sup>2843</sup>Maier, H.: „Totalitarismus und Politische Religionen: Konzepte des Diktaturvergleichs“, in: ders.: *Politische Religionen*, München 2007, S.120-142, hier: S.132.

<sup>2844</sup>Sh. Kapitel 2.1.1, S.54, Fn. 313.

<sup>2845</sup>Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, a.a.O., S.11.

<sup>2846</sup>Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, a.a.O., S.63.

<sup>2847</sup>Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.90; vgl. auch hier oben, Kapitel 2.1.1, S.54.

<sup>2848</sup>Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, a.a.O., S.12.

<sup>2849</sup>Aus diesem unterschiedlichen Blickwinkel erklären sich die teilweise voneinander abweichenden Interpretationen der historischen Tatsachen. Im Folgenden sollen Voegelins Schlussfolgerungen ohne Wertung dargestellt werden; der Verfasser bleibt gleichwohl bei der Auffassung, den ideengeschichtlichen Sachverhalt im 3. Kapitel korrekt wiedergegeben zu haben. Vgl. oben, Kapitel 2.1.1, S.57: „In dieser Arbeit soll allerdings ein ausgewogener Blickwinkel eingenommen werden, der die Vorannahmen gleichermaßen Voegelins wie Strauss' über die geforderte oder abgelehnte inhaltliche Verbindung zwischen Vernunft und Offenbarung unbeantwortet lassen will.“

keineswegs seit jeher mit ursprünglicher Herrschermacht ausgestattet gewesen sei, sich stattdessen vielmehr aus der theologisch konzipierten *ecclesia* ergeben habe, die um politische Herrschaftsfunktionen ergänzt wurde.<sup>2850</sup> Die Spaltung der *ecclesia* in eine spirituale und eine temporale Linie trieb die Entstehung innerweltlicher Gemeinschaften voran, konnte aber den weltlichen und den geistlichen Bereich zumindest im gesellschaftlichen Subtext nicht voneinander scheiden.<sup>2851</sup> Im *Leviathan* habe Thomas Hobbes die unmittelbare Herrschaft Gottes gegenüber jedem Einzelnen aufgehoben und sie durch diejenige des Herrn einzig gegenüber dem Souverän als Persönlichkeitsträger des *Commonwealth* ersetzt; dem *Immortal God* werden damit mehrere *Mortal Gods* in Form der Nationalstaaten untergeordnet. Dabei könne der Hobbes'sche *Commonwealth* aber nie einen reinen Zusammenschluss politischer Natur darstellen, sondern bezeichne immer auch eine religiöse Organisation, in welcher der Souverän das Recht habe, den Wert einer Glaubenslehre für die Gemeinschaft zu beurteilen. Auf dieser, im Vergleich zur ursprünglichen christlichen *ecclesia*, tieferen Ebene bilden sich also neue Gemeinschaften, die in sich die spirituale und temporale Linie wieder vereinen.<sup>2852</sup> In dem Maße, wie die naturwissenschaftlichen Methoden seit dem Spätmittelalter zum allgemeinen Erkenntnisparadigma aufsteigen konnten, verschwanden Gott und die Welt als Existenzform hinter den empirisch fassbaren Inhalten; „[d]ie Ekklesia löst sich immer mehr aus dem Verband des universalen Reiches mit der hierarchischen Spitze in Gott, bis sie sich in einzelnen Fällen verselbständigt und innerweltlich schließt. Sie ist nicht mehr sakral von der obersten Quelle her durchströmt, sondern ist selbst ursprüngliche sakrale Substanz geworden“<sup>2853</sup>. Die Problematik der eigenen Existenz, mit der jeder Mensch weiterhin konfrontiert ist, wird allerdings nicht aufgehoben, sondern lediglich samt der religiösen Symbolik verdrängt. An deren Stelle tritt eine innerweltliche Zeichensprache, die ihrerseits der politisch-religiösen Bilderwelt und christlichen Geschichtsdeutung strukturell ähnelt. So müssen aus dem apokalyptischen Drei-Reiche-Schema des Joachim von Fiore nur ewiger Sabbat, Jenseits und überweltliches Endreich entfernt und durch eine pseudowissenschaftliche Symbolik ersetzt werden, um eine rein innerweltliche Apokalypse konzipieren zu können.<sup>2854</sup> In dieser sei „[d]as Endreich (...) nicht mehr eine überirdische Gemeinschaft des Geistes, sondern ein irdischer Zustand vollkommener Menschheit“<sup>2855</sup>, wahlweise gestaltbar anhand von völkisch-nationalistischen, Klassen- oder Rassenvorstellungen.

In einem Nebensatz verwendet der französische Philosoph und Soziologe Raymond Aron (1905-1983) anno 1939 einen Begriff, der ihn später neben Voegelin zum geistigen Vater der Totalitarismusdeutung unter dem Blickwinkel der politischen Religionen machen sollte. In einer Rezension über das Buch *L'ère des tyrannies*<sup>2856</sup> von Elie Halévy spricht er von „unserer Epoche der politischen Religionen“<sup>2857</sup>, nach 1941 sollte er überwiegend den Begriff „säkulare Religionen“ (*religions séculières*) verwenden.<sup>2858</sup> Obgleich in diesen zwar innerweltliche Größen wie die Nation oder die Rasse an die Stelle der Gottesvorstellungen traditioneller Religionen treten, man von einer nach innen gewandten Eschatologie sprechen könne, müsse deren Einheitsideologie doch scharf von der Religion geschieden werden. Da es den säkularen Heilsideologien in ihrer Grobschlächtigkeit an geistigem Reichtum mangle, könnten diese kein Äquivalent zum Katholizismus des Mittelalters darstellen,<sup>2859</sup> der Kommunismus erscheint Aron als „die Karikatur einer Heilsreligion“<sup>2860</sup>.

<sup>2850</sup>Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, a.a.O., S.12.

<sup>2851</sup>Ebd., S.32 ff.

<sup>2852</sup>Ebd., S.43 ff.

<sup>2853</sup>Ebd., S.49.

<sup>2854</sup>Später rückt Voegelin Apokalypse und insbesondere die Gnosis ins Zentrum seiner Untersuchungen, den Ansatz über politische Religionen bezeichnet er zwanzig Jahre nach diesem Entwurf als „Verlegenheitslösung“; Voegelin, E.: „Wissenschaft, Politik und Gnosis“ [1959], in: ders.: *Der Gottesmord*, München 1999, S.11. Vgl. überdies oben, Kapitel 2.3.4.2, S.96-99, sowie Voegelin, E.: „Religionersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit“ [1960], in: ders.: *Der Gottesmord*, a.a.O., insb. S.105-109.

<sup>2855</sup>Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, a.a.O., S.51.

<sup>2856</sup>Vgl. Halévy, E.: *L'ère des tyrannies*, Paris 1938.

<sup>2857</sup>Aron, R.: „Das Zeitalter der Tyranneien“, in: ders.: *Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S.207.

<sup>2858</sup>Vgl. dazu auch: Seitschek, H. O.: *Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“*, München 2009, S.17-34.

<sup>2859</sup>Aron, R.: „Das Zeitalter der Tyranneien“, a.a.O., S.207. [Orig.: S.270: « Ni le marxisme, ni le racisme n'offre l'équivalent du catholicisme dans la société médiévale: trop de personnes, trop de richesses spirituelles leur échappent. »]

<sup>2860</sup>Ebd., S.206.



Etwa fünf Jahre nach diesem Beitrag veröffentlicht Aron im Juli und August 1944 in der in London publizierten französischsprachigen Zeitschrift *La France Libre* zwei Artikel mit dem Titel *L'avenir des religions séculières*, die das bereits 1939 beobachtete Phänomen intellektuell, terminologisch und inhaltlich fassen sollten.<sup>2861</sup> Im Gegensatz zu Voegelin geht es ihm dabei nicht um eine geschichtsphilosophische Untersuchung zur Entstehung der modernen totalitären Ideologien, die diese als Entartung eines ursprünglichen religiösen Potentials im Sinne einer Transformation klassifizieren könnten, sondern um die Feststellung struktureller und funktionaler Ähnlichkeiten zwischen eben diesen Ideologien und traditionellen Religionen, insbesondere hinsichtlich ihres selbsterlösenden Charakters.<sup>2862</sup> Gleichwohl hält Aron die Koinzidenz zwischen Verschwinden des traditionellen, transzendenten Glaubens und Aufstieg der neuen, säkularen Weltanschauung nicht für zufällig. Vielmehr sei der Verfall der klassischen Religion als Ursache, zumindest als vorbereitetes Feld für den Erfolg der totalitären Bewegungen zu sehen, da durch jenen das menschliche Bedürfnis nach Sinnstiftung von seinen etablierten religiösen Bindungen gelöst wurde und somit mit weltlichen und ideologischen Inhalten besetzt werden konnte.<sup>2863</sup> Es ist also hier nicht von einer Transformation einer religiösen Struktur die Rede, sondern von einer Neubesetzung, wie auch Arons Definition der *religions séculières* beweist:

„Ich schlage vor, diejenigen Doktrinen 'säkulare Religionen' zu nennen, die in den Seelen unserer Zeitgenossen die Stelle des verschwundenden Glaubens einnehmen und die an dessen Stelle das irdische Heil des Menschengeschlechts setzen, in ferner Zukunft und in Form einer neu zu schaffenden sozialen Ordnung im Diesseits.“<sup>2864</sup>

Unter Verwendung eines funktionalen Religionsbegriffs hält Aron die Titulierung der innerweltlichen Heilsideologien als Religionen für gerechtfertigt, da diese zwar kaum mehr als die Karikatur einer durch göttliche Offenbarung gespeisten Religion mit ernstgemeintem Transzendenzbezug darstellen können, bei ihren Anhängern jedoch dieselbe Hingabe, denselben Eifer und auch dieselbe Unnachgiebigkeit wie eine Religion im Sinne eines *echten* Religionsbegriffs auslösen können.<sup>2865</sup> Die Konflikte, die Aron und seine Zeitgenossen beobachten mussten, lassen sich somit nicht alleine auf ein säkularisiertes und egoistisches Eigeninteresse ohne metaphysischen Hintergrund zurückführen, sie sind vielmehr Ausdruck von rivalisierenden Dogmen, die sich ihrerseits sehr wohl auf eine bestimmte Metaphysik berufen.<sup>2866</sup> Erst über diesen Weg können sie den Menschen seiner Verlassenheit entreißen und ihn durch kollektiv und im Namen eines höheren Wertes zu erledigende Aufgaben begeistern. Dabei werden größtmögliche Opfer und der unbedingte Glaube an die Ideologie eingefordert.<sup>2867</sup>

Darüber hinaus, und dies ist wohl das entscheidende Kriterium, welches sie über eine gewöhnliche Doktrin erhebt und sie zu einer Art von Religion macht, zeichnen sich gewisse Ideologien durch ihren Manichäismus aus. Säkulare Religionen, insbesondere der Nationalsozialismus, legen ein letztes, quasi heiliges Ziel fest und bestimmen die Kategorien „gut“ und „böse“ in einem streng disjunkten Dualismus anhand dieser letztverbindlichen Orientierungsnorm. Gut ist das, was der orthodoxen Glaubensgemeinschaft und der Verwirklichung dieses letzten Zieles dient, schlecht ist, was ihr schadet oder besser: was ihr nach der herrschenden Exegese scheinbar schaden soll.<sup>2868</sup> Aron erkennt darin einen schonungslosen Machiavellismus<sup>2869</sup>, der keine Autorität über der eigenen Bewegung akzeptiere und seinen

<sup>2861</sup>Vgl. Aron, R.: „L'avenir des religions séculières“, in: *Chroniques de guerre. La France libre. 1940-1945*, Paris 1990, S.925-948.

<sup>2862</sup>Huttner, M.: *Totalitarismus und säkulare Religionen*, a.a.O., S.153.

<sup>2863</sup>Seitschek, H. O.: *Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“*, a.a.O., S.23.

<sup>2864</sup>Aron, R.: „L'avenir des religions séculières“, a.a.O., S.926, eigene Übersetzung: « Je propose d'appeler 'religions séculières' les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité. »

<sup>2865</sup>Ebd., S.926.

<sup>2866</sup>Aron, R.: „Das Zeitalter der Tyrannen“, a.a.O., S.207. [Orig.: S.270: « Ces divisions, à notre époque des *religions politiques*, ne concernent pas seulement l'opportunité ou l'intérêt, elles découlent de volontés, en leur profondeur, contradictoires, animées par des métaphysiques, ou mieux de dogmes rivaux. »]

<sup>2867</sup>Sironneau, J.-P.: *Sécularisation et religions politiques*, a.a.O., S.205.

<sup>2868</sup>Vgl. auch: Burrin, P.: „Die politischen Religionen“, a.a.O., S.92.

<sup>2869</sup>Der Begriff Machiavellismus muss dabei von seinem Namenspatron Machiavelli geschieden werden, vgl. oben, Kapitel 3.2.3.4.4, S.249, Fn.1837. Er bezeichnet hier die Konstruktion einer letztverbindlichen – und von der des Christentums zu unterscheidenden – Norm sowie deren unnachgiebige Umsetzung in die Realität.

Mitgliedern damit ein reines Gewissen verschaffe, egal welch grausame Mittel sie zur Erreichung des höchsten Zieles auch einsetzen müssten.<sup>2870</sup> In beeindruckender Deutlichkeit äußert sich diese Einstellung in den Posener Reden des Heinrich Himmler, damals Reichsführer-SS, die dieser im Oktober 1943 unter der Verpflichtung auf Geheimhaltung vor hochrangigen Funktionsträgern der SS hielt – und die Raymond Aron zum Zeitpunkt seiner Essays über säkulare Religionen insofern kaum kennen konnte. Der zentrale Wert der nationalsozialistischen Ideologie sei das *deutsche Blut*, in der Sorge um dieses bestehe die einzige und heilige Pflicht. Es gelte dafür Opfer zu bringen; nicht zuletzt spricht Himmler in diesem Zusammenhang von der Judenfrage, die sich für die Täter keinesfalls immer als angenehm erweise:

„Ich meine jetzt die Judenevakuierung, die Ausrottung des jüdischen Volkes. Es gehört zu den Dingen, die man leicht ausspricht. – 'Das jüdische Volk wird ausgerottet', sagt ein jeder Parteigenosse, 'ganz klar, steht in unserem Programm, Ausschaltung der Juden, Ausrottung, machen wir.' Und dann kommen sie alle an, die braven 80 Millionen Deutschen, und jeder hat seinen anständigen Juden. Es ist ja klar, die anderen sind Schweine, aber dieser eine ist ein prima Jude. Von allen, die so reden, hat keiner zugesehen, keiner hat es durchgestanden. Von Euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn 100 Leichen beisammen liegen, wenn 500 daliegen oder wenn 1000 daliegen. Dies durchgehalten zu haben, und dabei – abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwächen – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte [...] Wir hatten das moralische Recht, wir hatten die Pflicht gegenüber unserem Volk, dieses Volk, das uns umbringen wollte, umzubringen.“<sup>2871</sup>

Am Beispiel des Marxismus illustriert Aron die Analogien zwischen säkularer und transzendenter Religion. So stellt er fest, dass abweichenden Interpretationen des Sozialismus, die zentrale Glaubenssätze in Frage stellten könnten, nicht auf politischer Ebene im Sinne eines freien und ungebundenen Meinungsaustausches begegnet wurde, sondern diese gleichsam in einem Konzil festgelegt wurden. So sollte die orthodoxe Lehrmeinung dogmatisch fixiert werden, während widersprechende Auffassungen als Häresien verdammt wurden – mit allen Konsequenzen, die dieser Begriff impliziert.<sup>2872</sup> Durch seine dezidiert rationalistische Orientierung stelle der Marxismus gewissermaßen eine *fides quaerens intellectum* dar. Seine Überzeugungskraft verdanke das *Kapital* nicht seinen abstrakten Theorien, sondern der Tatsache, dass es Werturteile wissenschaftlich zu beweisen vorgebe, die der gefühlsmäßigen Überzeugung der Arbeiterklasse entsprächen.<sup>2873</sup> Eine zentrale Rolle innerhalb der, wenn man sie als solche bezeichnen möchte, säkularen sozialistischen Eschatologie (*eschatologie socialiste*) nehme schließlich die Revolution ein. Diese stelle nicht nur eine Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse dar, sondern transzendiere die Politik überhaupt, sie markiere den Sprung der Menschheit von Zwang zu Freiheit. Der Mensch zerbreche in dieser seine Ketten und bemächtige sich in einem prometheisch-faustischen Akt seiner selbst. Jenseits dieser apokalyptischen Katastrophe erwarte den Menschen ein Heilszustand im Diesseits, allerdings in einer so fernen Zukunft, dass diese jenseits der Lebensspanne der Zeitgenossen liege und insofern als Quasi-Ewigkeit bezeichnet werden kann.<sup>2874</sup> Strukturell ähnlich, zeichne sich der Nationalsozialismus dagegen inhaltlich durch Irrationalität und eine bestenfalls pseudowissenschaftliche Rechtfertigung aus.<sup>2875</sup> Beiden säkularen Religionen gemeinsam sei aber, so formuliert Aron bereits 1936 einen ähnlichen Gedanken wie kurz darauf F. A. Voigt, ein chiliastisch-millennaristischer Wesenszug, nach welchem ein Prophet oder charismatischer Führer von einer besseren Zukunft künde.<sup>2876</sup> Sie streben nach einem „Endkampf“ respektive nach einer „letzten Entscheidungsschlacht“<sup>2877</sup>, dieses zwangsläufige Ergebnis des Geschichtsprozesses oder der Gesetze von Natur und Biologie bezeichne „ein Ereignis von wahrhaft

2870Aron, R.: „L'avenir des religions séculières“, a.a.O., S.926 f. Vgl. zum guten Gewissen als Bedingung der Möglichkeit von Terror oben, Kapitel 4.2.3.2, S.344, Fn. 2454.

2871„Rede des Reichsführers SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943“ (Dokument 1919-PS), in: Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof, Bd. 29, Nürnberg 1948, S.145.

2872Aron, R.: „L'avenir des religions séculières“, a.a.O., S.927 f.

2873Ebd., S.928.

2874Ebd., S.927; Seitschek, H. O.: *Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“*, a.a.O., S.23.

2875Aron, R.: „L'avenir des religions séculières“, a.a.O., S.931-933. Vgl. auch Maier, H.: „Deutungen totalitärer Herrschaft 1919-1989“, a.a.O., S.194 f.

2876Vgl. Aron, R.: „Une révolution anti-prolétarienne. Idéologie et réalité du national-socialisme“, in: Bouglé, C. (Hg.): *La crise sociale et les idéologies nationales*, Paris 1936

2877Voigt, F. A.: *Unto Caesar*, a.a.O., S.22: „final struggle“, „final and decisive battle“.

eschatologischer Bedeutung, durch das nicht irgendein konkreter historischer Konflikt entschieden, sondern vielmehr die gesamte Geschichte an ihr vorbestimmtes Ziel geführt werde<sup>2878</sup>. Zu diesem Zwecke übernehme ein Todfeind die Funktion des Antichristen, welchen es um der Verwirklichung der eigenen Ziele und des eigenen Guten willen in jener apokalyptisch-eschatologischer Schlacht zu vernichten gelte.<sup>2879</sup> In dieser Auffassung bestehe die eigentliche Ursache für das Entstehen einer politischen Religion.<sup>2880</sup>

Während sich die Konzepte von Voegelin und Aron in ihren Schlussfolgerungen hinsichtlich Struktur und Wirkungsweise der Totalitarismen ähneln, entscheiden sie sich insbesondere in der Beurteilung der Aufklärung für die Entstehung der politischen Religionen. Die ambivalente Bewertung dieser Epoche äußerte sich später auch bei Jacob Leib Talmon, der eine kurzschlüssige Linie von der Philosophie des 18. Jahrhunderts und insbesondere Rousseau bis zu den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts zog und dabei die messianische Komponente der modernen Ideologien herausstellte.<sup>2881</sup> Voegelin geht dabei von seiner Überzeugung aus, dass Religion und Politik tatsächlich nicht voneinander zu trennen seien und sich die Moderne mit einer Entsakralisierung des Staates grundsätzlich auf einem Irrweg befinde. Insofern, so Hans Maier, ist für Voegelin „die Entstehung der modernen Totalitarismen die Folge eines Vakuums, einer Zerstörung und Selbstzerstörung“<sup>2882</sup>. Der liberale Agnostiker Raymond Aron hingegen beurteilt die Differenzierung von weltlichem und geistlichem Bereich notwendigerweise weniger kritisch, dementsprechend präsentiert sich für ihn der Sachverhalt gerade „umgekehrt, da ist politische Religion die nichtvollendete Aufklärung, also ein Rest, ein Residuum, das aus der Vergangenheit hervortaucht“<sup>2883</sup>.

### 5.1.3.4 Resakralisierung der politischen Sphäre

Will man die totalitären Bewegungen als säkulare Religionen und nicht nur als Ideologien betrachten, so spielt die Ausbildung eines Kultus eine entscheidende Rolle.<sup>2884</sup> Dabei dürfen die modernen politischen Religionen aufgrund des unterschiedlichen zugrunde liegenden Weltbildes jedoch nicht als Wiedergänger der antiken politischen Religionen betrachtet werden; eine Vereinigung der beiden Köpfe des Adlers in diesem Sinne war nicht möglich.<sup>2885</sup> Die Antike zeichnete sich dadurch aus, dass der staatlichen Gemeinschaft eine ursprüngliche sakrale Komponente zugeordnet wurde.<sup>2886</sup> Hegel irrt daher in seiner Diagnose, die Religiosität sei „auf *endliche* Weise in die endlichen Zwecke und deren Beschlüsse und Entschließungen hineingezogen“<sup>2887</sup> worden; der römische Kult war eben keine „Religion der Zweckmäßigkeit“<sup>2888</sup>, die der Festigung und Legitimierung einer Instanz *einer anderen Sphäre* dienen sollte. Vielmehr fand in den antiken Denkmustern eine Distinktion zwischen weltlicher und geistlicher

<sup>2878</sup>Huttner, M.: *Totalitarismus und säkulare Religionen*, a.a.O., S.117.

<sup>2879</sup>Vgl. zu dieser wahrgenommenen Notwendigkeit, jeden, der die herrschende Auffassung nicht teilt, als Feind zu vernichten: Lübke, H.: „Totalitäre Rechtgläubigkeit“, a.a.O., S.15-34, insb. S.20, 26, 29 f.; ebenso in ders.: „Aufklärung und Terror“, in: Maier, H. (Hg.): „*Totalitarismus*“ und „*Politische Religionen*“, Bd. 1, a.a.O., S.401-411, insb. S.402, 406, 408 f.

Mit dieser dichotomen Unterscheidung sind auch sozialpsychologische Mechanismen verbunden. Demnach sollte die soziale Kategorisierung zwischen Gruppen zu einer *Ingroup*-Favorisierung mit gleichzeitiger *Outgroup*-Diskriminierung führen, insbesondere dann, wenn eine antagonistische Beziehung hinsichtlich der Erreichung eines bestimmten Zieles wahrgenommen wird. Eine antagonistischere Beziehung als die zwischen auserwähltem Volk und Antichrist lässt sich nun kaum vorstellen. Vgl. zu dieser Thematik: Mummendey, A.: „Verhalten zwischen sozialen Gruppen: Die Theorie der sozialen Identität“, in: Frey, D. / Irle, M. (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie*, Bd. II, Bern 1993, S.185-216, sowie dies. / Otten, S.: „Theorien intergruppalen Verhaltens“, in: Frey, D. / Irle, M. (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie*, Bd. II, Bern <sup>2</sup>2002, S.95-119.

<sup>2880</sup>Aron, R.: „Bureaucratie et fanatisme“, in: ders.: *L'homme contre les tyrans*, Paris 1944, S.59: « Ainsi naît une religion politique. »

<sup>2881</sup>Vgl. oben, Kapitel 4.2.2, S.337, Fn. 2404.

<sup>2882</sup>Maier, H.: „Einleitung“, in: ders. / Schäfer, M. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 2, a.a.O., S.14.

<sup>2883</sup>Ebd., S.14.

<sup>2884</sup>Vgl. oben, S.395, Fn. 2830.

<sup>2885</sup>Vgl. oben, Kapitel 3.1.1.2, S.114, Fn. 799.

<sup>2886</sup>Vgl. oben, Kapitel 3.1.1.2, S.112 ff. sowie Kapitel 3.1.2.1, S.121 ff.

<sup>2887</sup>Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: *Werke* 17 [1986], S.175.

<sup>2888</sup>Ebd., S.183.

Sphäre, zwischen Religion und Politik im neuzeitlichen Sinne überhaupt nicht statt, das Gemeinwesen galt als ursprüngliche sakrale Substanz. Aufgrund dieser Ungeschiedenheit kann folglich kaum davon gesprochen werden, dass eine transzendente in eine immanente Ebene transportiert wurde. Vielmehr stellten die antiken Götter eine Verlängerung des Irdischen dar, sie waren vergrößerte Abbilder des Menschen und eben nicht transzendent.<sup>2889</sup> Die modernen politischen Religionen setzen ihren innerweltlichen Höchstwert nun nicht an die Stelle der antiken Götter, sondern an die Stelle des christlichen, transzendenten Gottes. Es kann somit tatsächlich von der Konstruktion einer immanenten Transzendenz gesprochen werden, mit den entsprechenden Konsequenzen für die Reichweite der totalitären Ideologien, die, funktional durchaus ähnlich dem päpstlichen Urteil *ratione peccati*, auf jeden Lebensbereich wirken können mussten. Dafür galt es aber zunächst den entscheidenden Schritt der „Dekapitierung Gottes“ zu vollziehen, was ideengeschichtlich erst in Aufklärung und Neuzeit geschehen sollte.<sup>2890</sup> Aus diesem Grund stellen die modernen „politischen Religionen mit ihrem heiligen Buch, mit ihrem Teufel und ihren Heiligen, ihren Geschichtsdeutungen und ihren Prophezeiungen“<sup>2891</sup> keine Wiederbelebung ihrer antiken Vorläufer, sondern ein genuin neuzeitliches Phänomen dar.

In totalitären Systemen im Sinne von politischen Religionen findet eine Sakralisierung der profanen, insbesondere der politischen Lebenswelt statt. Dieser Prozess ist als eine Wiederverzauberung der Welt zu verstehen und der in der Säkularisierung vollzogenen Entzauberung nachgeordnet.<sup>2892</sup> Es entwickeln sich ein Mythos und ein kultisches Leben mit Ritualen und Liturgien, die „bei der Verwirklichung der ideologischen aktionistischen Moral helfen und eine Intensität der Erfahrung bewirken“<sup>2893</sup> sollen, um den eigenen totalitären Anspruch durchsetzen zu können. Sakralisierung charakterisiert den Blick des Menschen auf sich selbst als irdischen Gott, der die Natur kontrollieren und die Gesellschaft vervollkommen könne.<sup>2894</sup> In ihrer politischen Ausprägung bezeichnet sie dabei „die Entstehung einer *religiösen Dimension der Politik* (...), die *klar abgegrenzt und autonom hinsichtlich der historisch gewachsenen und institutionalisierten Religionen* ist“<sup>2895</sup>. Eine politische Bewegung löse eine solche Sakralisierung der Politik aus, wenn sie einen innerweltlichen Gegenstand zum letzten Zweck der gesamten Existenz verabsolutiere und damit auf die Ebene des Göttlichen hebe. Durch diese Heiligsprechung einer weltlichen und kollektiv erfahrbaren Einheit werde diese in das Zentrum eines Systems von Mythen und Überzeugungen gestellt, „die Sinn und Zweck der sozialen Existenz definieren und die Unterscheidungskriterien zwischen Gut und Böse festlegen“<sup>2896</sup>. Diese Überzeugungen werden in einem Kodex von ethischen und sozialen Geboten formalisiert, durch die das Individuum über Treuepflicht und Ergebenheit an die sakralisierte Gemeinschaft gebunden werden soll. Dabei werden die Mitglieder dieses Verbundes als eine Gruppe von Auserwählten betrachtet, deren politisches Ziel in einem messianischen Sinn interpretiert wird. Zudem wird eine politische Liturgie entwickelt, die der Anbetung der sakralen Substanz mittels kultischen Handlungen und Symbolen sowie einer mythischen Darstellung der heiligen, sinntragenden Geschichte dienen soll.<sup>2897</sup> Gerade diese künstliche Schöpfung neuer Mythen, insbesondere nationaler Gründungsmythen, die eine identitätsstiftende Aufgabe für die Gemeinschaft übernehmen, ist ein wesentliches Merkmal weltlicher Religionen.<sup>2898</sup> In diesem Sinne versteht man unter der Sakralisierung der Politik ein modernes Phänomen, das sich besonders in einer Situation verwirklichen kann, in welcher die

2889Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“, a.a.O., S.19.

2890Voegelin, E.: *Die politischen Religionen*, Wien 1938, S.54 f.

2891Aron, R.: „Bureaucratie et fanatisme“, in: ders.: *L'homme contre les tyrans*, Paris 1945, S.59 f.: « les religions politiques avec leur livre sacré, avec leur diable et leurs saints, leurs interprétations historiques et leur prophéties ». Übersetzung wie in: Seitschek, H. O.: *Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“*, a.a.O., S.22.

2892Vgl. oben, Kapitel 2.3.4.1, S.94, Fn. 644, sowie Kapitel 2.3.4.3, S.101, Fn. 703.

2893Behrens, M.: „'Politische Religion' – eine Religion?“, a.a.O., S.260.

2894McKnight, S.: *Sacralizing the Secular*, Baton Rouge 1989, S.109. Auch der marxistische polnische Philosoph Leszek Kołakowski (1927-2009), der den Marxismus zunächst als einen prometheisch-faustischen Akt der Emanzipation des Menschen betrachtete, sieht eben darin dessen Fallstrick: „Die Selbstvergötterung des Menschen, welcher der Marxismus philosophischen Ausdruck verlieh, endet wie alle individuellen und kollektiven Versuche der Selbstvergötterung. Sie erweist sich als der farcenhafte Aspekt der menschlichen Unzulänglichkeit.“ (Kołakowski, L.: *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Bd. 3, München 1979, S.575.)

2895Gentile, E.: „Die Sakralisierung der Politik“, in: Maier, H. et al. (Hg.): *Wege in die Gewalt*, a.a.O., S.168.

2896Ebd., S.169.

2897Ebd.

2898Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.172.

Autorität der traditionellen Religionen in einem Säkularisierungsprozess zugunsten des Staates abgeschafft wurde und infolgedessen der politische Bereich selbst religiöse Dimension erlangt.<sup>2899</sup> Es muss dabei allerdings unterschieden werden, ob die Sakralisierung dem Wesen der politischen Religion entspringt, oder ob sie rein funktional eine Strategie der Machtdurchsetzung und der Manipulation darstellt. In diesem Fall würden die sakralen Elemente dem Zweck dienen, eine politische Gemeinschaft zu einer Einheit zu integrieren. Eine Heiligsprechung entwickelt sich dann nicht aus dem unbedingten Wahrheitsanspruch der Ideologie, sondern soll die religiösen Grundbedürfnisse der Untergebenen befriedigen, um diese für praktische Zwecke verfügbar zu machen. Behrens schlägt für diesen Sachverhalt den Begriff einer „sakralen Verschleierungstaktik“ anstelle dem der politischen Religion vor.<sup>2900</sup> Von diesen beiden Ausprägungen der Sakralisierung des politischen Bereichs sind wiederum die Politisierung traditioneller Religionen als auch die Sakralisierung der Macht, die den politischen Machthaber entweder mit einer Gottheit gleichsetzt oder zumindest dessen Legitimität direkt aus einer institutionalisierten Religion ableitet, abzugrenzen.<sup>2901</sup>

Die Sakralisierung der politischen Sphäre schließt jedoch eine Bindung an oder die Interaktion mit traditionellen Religionen keineswegs aus. Es muss überdies weder die Gründung einer neuen Religion beabsichtigt sein, noch muss die sakral aufgeladene politische Lehre zwingend in Konkurrenz mit der bestehenden Religion treten, um diesen Sachverhalt der Sakralisierung konstatieren zu können. Gentile unterscheidet dabei zwischen einem die traditionelle Religion nachahmenden Zug, falls eine Ideologie die Modalitäten ihres Systems von Glaubenssätzen sowie die Struktur ihrer Liturgie aus einer geschichtlichen Religion bewusst oder unbewusst ableitet, sowie einem synkretistischen Zug, falls Elemente traditioneller Glaubenslehren durch Umformung und Anpassung in die neue politische Lehre inkorporiert werden.<sup>2902</sup> Unter diesen Gesichtspunkten müssten diejenigen in Kapitel 2.3.4 dargestellten Deutungsversuche des Säkularisierungsprozesses, die eine Transformation einer ursprünglich theologischen Struktur auf innerweltliche Phänomene annehmen, für jede sakralisierte politische Lehre einzeln überprüft werden.

## 5.1.4 Reichweite und Remodellierung des Modells

### 5.1.4.1 Beurteilung der Konzeption

Im Folgenden soll nun die Tragfähigkeit und Reichweite der Konzeption politischer Religionen zum Verständnis totalitärer Bewegungen untersucht und bewertet werden; dies erscheint nicht zuletzt deswegen als angemessen, da mit Eric Voegelin einer der Gründungsväter dieses Deutungsmodells im Verlauf seines akademischen Schaffens deutliche Kritik an diesem Entwurf geübt hatte.<sup>2903</sup> Grundsätzlich sei gesagt, dass das Konzept des *Totalitarismus* als Theorie einer Herrschaftsform und jenes der *politischen Religionen* nicht miteinander gleichgesetzt werden dürfen; es handelt sich vielmehr um zwei unterschiedliche Deutungsmuster, um totalitäre Bewegungen und Regime angemessen verstehen zu können. Dabei bezieht sich die Totalitarismustheorie idealtypisch auf die Organisation und Ausübung totalitärer Macht sowie die damit verbundenen Organisationsstrukturen, während der Ansatz der politischen Religionen eher die psychologische Komponente dieser Bewegungen in den Blick nimmt; Überschneidungen bleiben dabei gleichwohl immer möglich. Beide Modelle ergänzen einander in ihrer jeweiligen Perspektive auf ein totalitäres Regime und können zu dessen Analyse daher sinnvoll kombiniert werden.<sup>2904</sup>

Zunächst soll dabei die Frage beantwortet werden, welchen Mehrwert ein religionsphilosophischer oder religionsphänomenologischer Ansatz bietet und ob dieser überhaupt ein adäquates Modell zur

2899Gentile, E.: „Die Sakralisierung der Politik“, a.a.O., S.169.

2900Behrens, M.: „'Politische Religion' – eine Religion?“, a.a.O., S.260.

2901Gentile, E.: „Die Sakralisierung der Politik“, a.a.O., S.170.

2902Ebd., S.170 f.

2903Vgl. Opitz, P. J.: „Nachwort“, in: Voegelin, E.: *Die politischen Religionen* [1938], München<sup>2</sup>1996, S.69-71. Es muss allerdings angemerkt werden, dass Voegelin letztlich der Moderne generell einen gnostischen Charakterzug unterstellte, also keine nennenswerte Differenzierung zwischen „politischen Religionen“ und anderen säkularen Ideologien vornahm; vgl. dazu oben, Kapitel 2.1.1, S.54, Fn. 313, sowie Kapitel 2.3.4.2, S.96-99.

2904Seitschek, H. O.: *Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“*, a.a.O., S.41 f.

Interpretation totalitärer Herrschaft darstellen kann. Schließlich wendet sich Hannah Arendt eindeutig gegen die Deutung totalitärer Bewegungen unter Verwendung religiöser Kriterien, behandle doch die Theologie „den Menschen als ein vernünftiges Wesen, das Fragen stellt und dessen Vernunft Versöhnung braucht, selbst wenn von ihm erwartet wird, das zu glauben, was jenseits der Vernunft liegt“<sup>2905</sup>. Eine totalitäre Ideologie dagegen „behandelt den Menschen, als ob er ein fallender Stein wäre, der die Gabe des Bewußtseins besitzt und deshalb fähig ist, im Fall Newtons Schwerkraftgesetz zu beobachten“<sup>2906</sup>. Diese Auffassung muss sicherlich ernstgenommen werden und ist innerhalb Hannah Arendts Totalitarismuskonzeption auch schlüssig und konsistent. Jedoch kann man dieses Argument auf zweierlei Weise entkräften. Zum einen kann man die Behauptung kaum aufrechterhalten, das Individuum sei unter totalitärer Herrschaft *ausschließlich* einer überdimensionalen Kraft ausgeliefert, deren Wirkung es nur kontemplativ wahrnehmen könne. Vielmehr wird dieses scheinbar notwendige Gesetz durch die Anhänger einer totalitären Bewegung selbst in die Realität transformiert, die sich dazu berufen und legitimiert fühlen, im Sinne eines messianischen Aktivismus die Umgestaltung der Welt zu beschleunigen. Die spürbaren Auswirkungen für den gegebenenfalls unwilligen Einzelnen werden schließlich durch dieses unerbittliche Bewegungsgesetz *gerechtfertigt*, nicht aber *verursacht*. Zum anderen ist es, wie gezeigt werden konnte, durchaus der Fall, dass die totalitären Ideologien nicht nur auf eine irrationale kollektive Wunschvorstellung zurückgreifen, sondern diese auch im Rahmen einer virtuos oder vulgär ausformulierten Theorie, eines modernen politischen Mythos, zu begründen versuchen.<sup>2907</sup>

Es kann ebenso wenig geleugnet werden, dass erst ein ideologiekritischer Ansatz wie derjenige der politischen Religionen den neuartigen Charakter totalitärer Herrschaft einigermaßen adäquat abbilden kann. Schließlich unterscheidet sich diese Herrschaftsform deutlich von den traditionellen Konzeptionen autoritärer Herrschaft, es handelt sich dabei weder um eine – zumindest nach der menschlichen Lebenserwartung – zeitlich befristete Diktatur noch um ein System, das lediglich strikten Gehorsam einfordere. Vielmehr werde eine innere Identifikation mit dem innerweltlichen Höchstwert verlangt; die totalitäre Bewegung zielt „auf Gestaltung des *ganzen* menschlichen Lebens“<sup>2908</sup>, oder, um es mit den Worten des Präsidenten des Volksgerichtshofes Roland Freisler, auszudrücken: „eines haben das Christentum und wir Nationalsozialisten gemeinsam, und nur dies eine: wir verlangen den ganzen Menschen“<sup>2909</sup>. Bestimmte wesentliche Merkmale der totalitären Herrschaft wie insbesondere die exzessive Gewalt lassen sich ohne Bezugnahme auf eine verpflichtende, sinnstiftende und scheinbar wahre Ideologie kaum nachvollziehbar erklären. Sofern das Konzept der politischen Religionen nicht als monokausales Prinzip herangezogen wird, um totalitäre Herrschaft zu interpretieren, sondern lediglich Tendenzen innerhalb dieser Bewegungen verstehen helfen will, kann es einen deutlichen Mehrwert bieten. Hans Maier fasst dies zusammen:

„Kein Zweifel, viele der Aktivisten, der Helfer und Mitläufer totalitärer Parteien verstanden ihren Dienst nicht als Anti-Religion, sondern durchaus als Religion. Sie fühlten sich als Täuflinge einer neuen Kirche, als Adepten einer neuen Rechtgläubigkeit. Daraus erklärt sich ihr Eifer, ihre Dienstwilligkeit, ihre Leidenschaft, die über politische Erwägungen und Rationalitäten weit hinausging. Ohne diesen religiösen oder jedenfalls religionsähnlichen Eifer ist vieles nicht zu erklären, was der Geschichte der modernen Despoten ihr Gepräge gibt: Die hohe Loyalität und Gehorsamsbereitschaft vieler, die nicht allein aus Terror und Angst erklärt werden kann, die Unempfindlichkeit gegenüber Kritik und Zweifeln, das Gefühl, eine Mission zu erfüllen, die Gefolgschaftstreue und Leidensbereitschaft.“<sup>2910</sup>

Eine derartige Kenntnis über die strukturelle Beschaffenheit von Ideologien in totalitären Bewegungen kann in seiner Bedeutung überhaupt nicht überschätzt werden. Rückblickend lässt sich feststellen, dass die liberalen westlichen Mächte Kernaussagen aus Hitlers *Mein Kampf* als politische Rhetorik fehlinterpretierten und eben nicht als säkulare Heilslehre – und war sie auch noch so vulgär – mit unbedingtem Anspruch ernstnehmen konnten.<sup>2911</sup> Diese Fehleinschätzung zeigte sich in dem Versuch, den in der nationalsozialistischen Ideologie als ebenso unvermeidlich wie erstrebenswert erachteten „Endkampf

2905Arendt, H.: „Religion und Politik“, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München 1994, S.308.

2906Ebd., S.308.

2907Cassirer, E.: *Vom Mythos des Staates*, a.a.O., S.360-388.

2908Maier, H.: „Deutungen totalitärer Herrschaft 1919-1989“, a.a.O., S.181.

2909Moltke, H. J. v.: *Briefe an Freya 1939-1945*, München 1988, S.608.

2910Maier, H.: „Deutungen totalitärer Herrschaft 1919-1989“, a.a.O., S.196 f.

der Rassen“ durch eine Appeasement-Politik und das Münchener Abkommen vom 30. September 1938 zu verhindern. Die dort erreichte Hegemonie über Mitteleuropa ohne kriegerische Handlungen hätte einen der politischen Vernunft und Rationalität verpflichteten Staatsmann vermutlich von weiteren Eskalationen abhalten können, nicht jedoch einen „Gläubigen“ seiner eigenen Ideologie, einen durch die „Vorsehung“ auserwählten Führer. Ein solcher musste sich bei der Realisierung der zentralen Inhalte seiner Glaubenslehre unnachgiebig zeigen, konnte diese nicht dem politischen Kompromiss opfern. Hitler war davon überzeugt, dass eine Auseinandersetzung zwischen Germanen und Slawen um „Lebensraum“ als zwangsläufige Konsequenz der verschiedenen Rassen zu betrachten sei, der Jude überdies als „minderwertige Rasse“ um der Reinheit des „arischen Blutes“ und der Lebenskraft des deutschen Volkes willen vernichtet werden müsse. Seine Sorge war dementsprechend noch im August 1939, wenige Tage vor dem deutschen Überfall auf Polen, dass „im letzten Moment irgendein Schweinehund einen Vermittlungsplan vorlegt“<sup>2912</sup>.

Dennoch muss die Frage gestellt werden, inwiefern die Verwendung eines Religionsbegriffs mit einer höheren Extension und einem niedrigeren inhaltlichen Gehalt für die Konzeptionalisierung des totalitären Phänomens zulässig ist und insbesondere, welche Konsequenzen damit einhergehen könnten. Nachdem die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts als die große ideengeschichtliche Herausforderung an die liberale Idee eingeordnet werden dürfen, müsste eine undifferenzierte Vermischung zwischen totalitären Bewegungen und Religionen mit dem Auftrag an eine liberale Ordnung einhergehen, religiöse Äußerungen und die Religion generell aus dem politischen Feld zu vertreiben. Diese würden sich dann ganz grundsätzlich nicht mit der liberalen Idee vereinbaren lassen.<sup>2913</sup> Gerade das kann allerdings nicht das Prinzip einer liberalen Gesellschaft sein, in welcher Religionsfreiheit nicht nur die Freiheit von einem Glauben, sondern eben auch die Freiheit zu seinem Glauben bedeuten muss. Es muss dabei erneut betont werden, dass auch die gemäßigte Aufklärung nicht grundsätzlich anti-religiös orientiert war, sie wandte sich vielmehr gegen eine Form der Religion, die ihre transzendente Legitimation entgegen der eigentlichen theologischen Überzeugungen dazu missbrauchte, weltliche Macht auszuüben.<sup>2914</sup> In diesem Zusammenhang muss auch der Einwand des US-amerikanischen katholischen Theologen William T. Cavanaugh berücksichtigt werden. Dieser kritisiert die säkulare westliche Auffassung, Religionen aufgrund deren normativem Wahrheitsanspruch eine besondere Tendenz zur Überspitzung und Gewaltanwendung zu unterstellen. Dabei sei doch bereits die Einordnung als Religion weitgehend willkürlich, wenn diese auch in ihrem engeren Begriff so unterschiedliche Phänomene wie Christentum, Islam, Hinduismus oder Buddhismus umfassen müsste. Vielmehr würden Menschen für alle möglichen Ziele und aus allen möglichen Gründen Gewalt ausüben und töten, sei es nun *ad maiorem gloriam Dei*, sei es aus der Gewissheit, sich in einem „Heiligen Krieg“ oder auch nur in einem gerechten Krieg für die Demokratie zu

<sup>2911</sup>Vgl. u.a. Hitler, A.: *Mein Kampf*, München <sup>11</sup>1942, S.372: „Die Nationalisierung unserer Masse wird nur gelingen, wenn bei allem positiven Kampf um die Seele unseres Volkes ihre internationalen Vergifter ausgerottet werden.“ Winston Churchill kommentiert *Mein Kampf* rückblickend wie folgt: „Here was the new Koran of faith and war: turgid, verbose, shapeless, but pregnant with its message.“ (Churchill, W.: *The Second World War, Vol. 1: The gathering storm*, Boston 1948, S.50.) Dass es sich in *Mein Kampf* tatsächlich um die Entwicklung einer geschlossenen Weltanschauung handelte, versucht Barbara Zehnfpennig nachzuweisen in: Zehnfpennig, B.: *Hitlers Mein Kampf. Eine Interpretation*, München 2000; dies.: *Adolf Hitler: Mein Kampf. Studienkommentar*, Paderborn 2011.

<sup>2912</sup>„Ansprache des Führers vor den Oberbefehlshabern am 22. August 1939“ (Dokument 798-PS), in: *Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof*, Bd. 25, Nürnberg 1947, S.338-344.

<sup>2913</sup>Vgl. Lübke, H.: „Totalitarismus, politische Religion, Anti-Religion“, in: ders. (Hg.): *Heilserwartung und Terror*, a.a.O., S.13: „Beschriebe man nämlich generell Totalitarismus als politische Religion, so ergäbe sich aus unseren Erfahrungen mit den Terrorkonsequenzen dieses Totalitarismus als religionspolitische Konsequenz eine Politik strikter laizistischer Entmächtigung der Religion.“ Lübkes strikte Folgerung wird durch seinen Ansatz allerdings nicht gedeckt. Denn die Aussage, dass jede totalitäre Bewegung eine Religion darstellt, ist nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass auch jede Religion eine totalitäre Bewegung sei. Vielmehr wäre in diesem Fall Religion der Oberbegriff zu totalitären Bewegungen. Die radikale religionspolitische Konsequenz ließe sich erst dann rechtfertigen, wenn man tatsächlich die Begriffe Totalitarismus und Religion miteinander vermischen würde.

<sup>2914</sup>Wenn Voltaire hier generell von der *religion théologique* spricht, wird seine polemische Stoßrichtung deutlich, die sich recht undifferenziert gegen eine in diesem Sinne institutionalisierte Religion richtet. Sein Urteil ist unerbittlich, OC 20 [1764, 1879: 357]: « [la religion théologique] est la source de toutes les sottises et de tous les troubles imaginables ; c'est la mère du fanatisme et de la discorde civile ; c'est l'ennemie du genre humain ». Vgl. dazu auch oben, Kapitel 1.3.3, S.48, Fn. 294.

befinden, sei es aus ganz materiellen Interessen.<sup>2915</sup> Man denke in diesem Zusammenhang an die Epoche des Imperialismus und Kolonialismus, die sich kaum in erster Linie als religiös-missionarisches Projekt verstehen lassen kann – ganz im Gegenteil zu den Kreuzzügen, in denen der Glaube an den zu erfüllenden Willen Gottes bei den Kreuzrittern eine ganz wesentliche Komponente ausmachte.<sup>2916</sup> Zudem kann für Religionen, selbst wenn diese hinsichtlich der Wahrheit ihrer offenbarten Glaubenssätze nicht kompromissbereit sein sollten, nicht zwangsläufig angenommen werden, dass sie ihre Vorstellung vom *Reich Gottes* auch kurzschlüssig in die diesseitige Welt transformieren wollen.<sup>2917</sup>

Somit lässt sich zweierlei festhalten: Einerseits schickt es sich für eine liberale politische Theorie nicht, die Religion als solche in Sippenhaft zu nehmen. Auch wenn die totalitären Bewegungen durchaus als pseudoreligiöse Ideologien „mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit“<sup>2918</sup> bezeichnet werden können, auch wenn sie ihre eigenen Äquivalente zu Kirche und Liturgie im Sinne eines funktionalen Religionsbegriffs entwickelten, und auch wenn sie sich der Symbolkraft der christlichen Heilsgeschichte bereitwillig bedienten, so darf doch nicht vergessen werden, dass sie sich eindeutig *gegen* die traditionelle Religion wandten und keinesfalls als modernes *spin-off* des christlichen Glaubens bezeichnet werden dürfen. Andererseits sollte diese erstaunliche Permanenz des Theologisch-Politischen im frühen 20. Jahrhundert dafür sensibilisieren, dass eine „Weltanschauung, die die Kraft hat, den ganzen Menschen zu erfassen und zu unbedingter Hingabe zu treiben“<sup>2919</sup>, nicht ohne weiteres problemlos in eine liberale, sich auf die individuelle Autonomie und Freiheit stützende Gesellschaft integriert werden kann – unabhängig davon, ob diese sich als Religion, als säkulare Heilsideologie oder in einer anderen Form äußert.

Das Modell der politischen Religionen ist überdies in seiner Reichweite grundsätzlich beschränkt auf Ideologien, die sich tatsächlich in einer kultischen und liturgischen Gemeinschaft organisieren.<sup>2920</sup> Wenn in Kapitel 7.3 der vorliegenden Arbeit die These untersucht werden soll, dass eine fundamentalistische Ausprägung der freien Marktwirtschaft eine endogene Herausforderung für den liberalen Staat darstellt, so kann dieses Interpretationsmodell nicht ohne weiteres angewandt werden. Zwar wurde der freie marktwirtschaftliche Wettbewerb bisweilen, wie durch den bedeutenden britischen Ökonomen John Maynard Keynes (1883-1946), in einem fast chiliastischen Sinne als das Werkzeug gepriesen, das den Menschen aus der Not der Güterknappheit hin zum Licht einer Überflussgesellschaft führen werde; die ungerechten Ausprägungen des tatsächlichen, manchmal defizitären Systems würden sich dadurch selbst abschaffen, das Marktprinzip würde nach diesem Verständnis also Moral erst erzeugen.<sup>2921</sup> Auch Robert H.

2915Vgl. Cavanaugh, W. T.: *The Myth of religious violence*, New York 2009, S.3 ff., sh. u.a. ebd., S.4 f.: „In the West, revulsion toward killing and dying in the name of one's religion is one of principal means by which we become convinced that killing and dying in the name of the nation-state is laudable and proper.“

2916Vgl. dazu die Formel *Deus lo vult!* (Gott will es!), mit welcher Papst Urban II. (1088-1099) auf der Synode von Clermont 1095 zur Befreiung Jerusalems und der Heiligen Stätten von den ungläubigen Besatzern aufgerufen hatte. Mit deutlichen Abstrichen lässt sich das religiöse Sendungsbewusstsein auch noch bei der spanischen Eroberung Südamerikas feststellen, vgl. oben, Kapitel 3.2.3.5.2, S.253, Fn. 1864. Dass sich allerdings weder Kreuzzüge noch andere *Heilige Kriege* streng monokausal begründen lassen, steht außer Frage.

2917Vgl. oben, Kap.5.1.3.3, S.396, Fn. 2839.

2918Bracher, K. D.: *Zeit der Ideologien*, a.a.O., S.52 f.

2919Tillich, P.: „Der totale Staat und der Anspruch der Kirchen“, in: *GWX* [1968], S.130.

2920Vgl. oben, S.395, Fn. 2830.

2921Vgl. u.a. Keynes, J. M.: „Economic Possibilities for Our Grandchildren“ [1930], in: ders.: *Essays in Persuasion*, New York 1963, S.369 ff. Man betrachte die Keynes'sche Argumentation, die der marktwirtschaftlichen Entwicklung teleologischen Charakter unterstellt und nicht einmal davor zurückschreckt, die Grundsätze der Gewinnmaximierung und Kapitalakkumulation als – wenn auch nur vorläufige – Gottheiten darzustellen:

“I draw the conclusion that, assuming no important wars and no important increase in population, the *economic problem* may be solved, or be at least within sight of solution, within a hundred years. This means that the economic problem is not – if we look into the future – *the permanent problem of the human race*. [...] It is startling because [...] the economic problem, the struggle for subsistence, always has been hitherto the primary, most pressing problem of the human race [...].”

“When the accumulation of wealth is no longer of high social importance, there will be great changes in the code of morals. We shall be able to rid ourselves of many of the pseudo-moral principles which have hag-ridden us for two hundred years, by which we have exalted some of the most distasteful of human qualities into the position of the highest virtues. We shall be able to afford to dare to assess the money-motive at its true value. The love of money as a possession – as distinguished from the love of money as a means to the enjoyments and realities of life – will be recognised for what it is, a



Nelson behauptet, die Vorstellung des ökonomischen Fortschritts stelle sich zwar in ihrer Form als neue Lehre dar, habe aber weitgehend die Substanz der in den Hintergrund gerückten christlichen Theologie geerbt.<sup>2922</sup> Dennoch lässt sich kaum tragfähig für die Annahme argumentieren, selbst ein ungehemmter Kapitalismus habe eine kirchenähnliche Struktur oder einen Kultus analog zu dem einer Religion hervorgebracht. Überdies müsste der Begriff der Religion in seinem inhaltlichen Gehalt noch weiter reduziert werden, um die *Religion der Marktwirtschaft* umfassen zu können; ob sich dann aber überhaupt noch sinnvoll von Religion sprechen lasse, ist zumindest fraglich. Daher erscheint auch die Unterstellung eines Fundamentalismus zunächst einem Themengebiet entlehnt, welches sich für die Ökonomie nicht anwenden lasse. Aus diesem Grund soll auf dem Fundament der politischen Religionen eine Neumodellierung dieser Konzeption unternommen werden, welche es erlaubt, auch die *Pathologien des Liberalismus* in den Blick zu nehmen.

#### 5.1.4.2 Anpassung des Modells

Zunächst soll dabei die Modellbildung der politischen Religionen betrachtet werden. F. A. Voigt, Raymond Aron und andere, aber auch Alexis de Tocqueville arbeiteten in religionsphänomenologischen Untersuchungen die Ähnlichkeiten zwischen den zeitgenössischen revolutionären oder totalitären Bewegungen und einer traditionellen Religion heraus. Sie konstruierten die säkularen als Analogie zu den tatsächlichen Religionen, treffen dabei aber keine Aussage darüber, ob ein ideengeschichtlicher Zusammenhang zwischen diesen Religionsformen besteht. Auf diesem Fundament wird ein reduzierter Religionsbegriff entwickelt, der als Schnittmenge dieser beiden Ausprägungen von Religion dienen kann. Dieser funktionale Religionsbegriff wird orientiert an der transzendenten Religion konstruiert, dabei aber inhaltlich so lange verringert, bis er auch die säkularen Heilsideologien umfassen kann; dabei darf er die wesentlichen Kernelemente, auf die sich eine Religion reduzieren können lassen muss, ohne ihre Eigenschaft als Religion einzubüßen, aber nicht aufgeben. Unter strukturellen Gesichtspunkten stelle eine politische Religion damit eine Religion dar und ähneln *in ihrer Eigenschaft als Religion* einer traditionellen Religion insofern, als beide gleichermaßen Religionen in diesem reduzierten Sinn sind. In seiner reduzierten Ausgestaltung trifft dieser Religionsbegriff also auf beide Ausprägungen zu, ohne jedoch deren voneinander abweichende Komponenten – die akzidentellen einer echten Religion, die nicht-religiösen einer säkularen Heilsideologie – erklären zu können.

In der Konzeption von Eric Voegelin ist der Zusammenhang ein anderer: Da eine Gemeinschaft ohne religiösen Bezug nicht existieren könne, beruhen sowohl innerweltliche als auch außerweltliche Religionen auf einer sakralen Substanz. Strukturell besteht zwischen dieser Beziehung kein Unterschied, allerdings hat eine säkulare Religion in einem ideengeschichtlichen Prozess die ursprüngliche Verbindung zur vernünftigen und wahren göttlichen Offenbarung verloren, durch die eine Religion mit echtem Transzendenzbezug durchströmt wird. Dies erklärt die pathologische Entwicklung der politischen Religionen und der Moderne generell: während die wahre sakrale Substanz der Offenbarung als vernünftiges Korrektiv für ihre, *cum grano salis*, weltliche Umsetzung dienen kann, fehlt dieser Bezug zu einer nicht nur scheinbaren Wahrheit den säkularen Bastarden. Für die Modellbildung soll aber weiter die

---

somewhat disgusting morbidity, one of those semicriminal, semi-pathological propensities which one hands over with a shudder to the specialists in mental disease. All kinds of social customs and economic practices, affecting the distribution of wealth and of economic rewards and penalties, which we now maintain at all costs, however distasteful and unjust they may be in themselves, because they are tremendously useful in promoting the accumulation of capital, we shall then be free, at last, to discard.”

“But beware! The time for all this is not yet. For at least another hundred years we must pretend to ourselves and to every one that fair is foul and foul is fair; for foul is useful and fair is not. Avarice and usury and precaution must be our gods for a little longer still. For only they can lead us out of the tunnel of economic necessity into daylight.”

Dieser Ausschnitt ist besonders interessant, weil man gerade von Keynes eine solch chiliastische Perspektive nicht erwarten müsste. In seinem 1936 unter dem Eindruck der Weltwirtschaftskrise veröffentlichten Hauptwerk *The General Theory of Employment, Interest and Money* verwirft er schließlich wesentliche Grundannahmen der bis dato unumschränkt dominierenden neoklassischen Theorie und geht davon aus, dass von staatlicher Seite in die freien Marktprozesse steuernd eingegriffen werden müsste, um deren dem Gemeinwohl nützliche Funktion zu sichern.

<sup>2922</sup>Vgl. Nelson, R. H.: *Reaching for Heaven on Earth*, Lanham 1991.

in der Konzeption von Raymond Aron vorzufindende Struktur betrachtet werden, da diese deutlich geringere metaphysische Annahmen voraussetzt als diejenige von Eric Voegelin.

Die Relation der Form „*Eine politische Religion ist insofern ähnlich zu einer transzendenten Religion, als sich beide unter dem Oberbegriff Religion subsumieren lassen*“ stößt, wie eingangs erwähnt wurde, dann an ihre Grenzen, wenn sich säkulare Phänomene nicht mehr sinnvoll als Religion konzipieren lassen. Eine weitere Reduzierung des Religionsbegriffs würde zwar dessen Extension erweitern, dabei aber inhaltlich seinen Gehalt verlieren, so dass sich nur noch triviale Aussagen der Form „*Ein säkulares Phänomen ist insofern ähnlich zu einer transzendenten Religion, als beide erkennbare Phänomene sind*“ formulieren ließen, die offensichtlich keinerlei Erklärungspotential beinhalten.

Daher soll versucht werden, Analogien zwischen säkularen Heilsideologien und traditionellen Religionen nicht aufgrund deren geteilter Eigenschaft als Religion in einem reduzierten und formalen Sinn herzustellen, sondern beide als Ausprägungen einer anderen zugrunde liegenden Struktur zu betrachten. Als eine solche Basisstruktur bietet sich das theologisch-politische Problem an, das nun allerdings seinerseits, wie bereits oben<sup>2923</sup> teilweise geschehen, zunächst in seinem inhaltlichen Gehalt auf seinen Kern reduziert werden muss. Die *theologische* Dimension wurde dort insofern angepasst, dass sie sich auch auf einen sich nicht figürlich präsentierenden göttlichen Bereich beziehen kann, der sich überdies nicht zwangsläufig durch das Prisma der menschlichen Vernunft gebrochen äußern muss; in diesem Sinne sollte korrekt von einem *theo-politischen* Problemfeld gesprochen werden. Diese Vorstellung des Theologischen beziehungsweise des  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$  müsste schließlich noch derselben Prozedur unterzogen werden wie der Religionsbegriff in Kapitel 5.1.3.2, um auch einen innerweltlichen oder zumindest nicht an ein Göttliches gebundenen Höchstwert einbeziehen zu können. Die dergestalt modifizierte „theologische“ Dimension bezieht sich somit auf ein – für jedes Individuum prinzipiell unterschiedlich ausgestaltetes und unterschiedlich stark festgelegtes – normatives Wertesystem, das sich aus verschiedenen Quellen speisen kann: Gehorsam gegenüber dem Befehl Gottes, vernünftige Einsicht in den göttlichen Willen, das Wissen um den notwendigen Verlauf der Geschichte, innere Akzeptanz gegenüber Menschenrechten auf säkularer Basis, et cetera.<sup>2924</sup> Ein Leben, das an dieser höchsten Norm orientiert oder nach diesen Vorgaben gestaltet wird, kann aus der Perspektive des jeweils Einzelnen als ein Leben bezeichnet werden, das selbstbestimmt geführt wird. Relevant für die Frage der Selbstbestimmung ist dabei also keine Autonomie im Sinne des ethischen Liberalismus, die jeder externen Vorgabe oder Regel kritisch gegenüber steht, die man nicht selbständig hervorgebracht hat, sondern lediglich eine Autonomie in dem Sinne, dass man selbst über die Gesetze bestimmen kann, denen man sich zu unterwerfen bereit ist, unabhängig davon, ob diese Gesetze selbständig erzeugt oder bloß anerkannt wurden.<sup>2925</sup> Dies stimmt inhaltlich im Wesentlichen mit dem oben<sup>2926</sup> formulierten Prinzip überein, dass jeder Einzelne angeben kann, welcher Zwang, welche Bevormundung oder welche inhaltliche Anleitung durch die Gemeinschaft, durch ein Gesetz oder durch eine Norm über diesen selbst ausgeübt werden dürfen.

Die Transformation eines solchen Lebens in die tatsächliche Realität kann nur im praktischen Bereich erfolgen, respektive hinsichtlich der hier untersuchten Fragestellung: im *politischen* Bereich. Die oben gegebene Definition muss daher nicht weiter angepasst werden: *Politisch wird eine Handlung genau dann,*

<sup>2923</sup>Sh. Kapitel 2.1.4, S.68-69.

<sup>2924</sup>Diese These unterscheidet sich deutlich von Claus-Ekkehard Bärtsch, der dem Nationalsozialismus gerade deswegen „religiösen Gehalt“ unterstellte, „weil der Glaube im Gegensatz zu Wissenschaft und Philosophie für die Deutung von politischer Wirklichkeit maßgebend ist“ (Bärtsch, C.-E.: *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München 2002, S.143 f.). In der vorliegenden Arbeit soll dagegen überhaupt nicht geleugnet werden, dass Wissenschaft und Philosophie gleichermaßen die normative Konzeption eines Individuums oder einer Gruppe beeinflussen können, um schließlich über diesen Weg politisch wirksam zu werden. Dies liegt nicht zuletzt dadurch nahe, dass sich der Marxismus deutlich eher als Philosophie oder gar als Wissenschaft denn als Religion oder irrationaler Glaube begriffen hatte.

<sup>2925</sup>Ähnlich Ricœur, P.: „Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare“, in: Forst, R. (Hg.): *Toleranz*, Frankfurt 2000, S.36: „Es ist die Annahme, daß das Festhalten des Anderen an *seinen* Überzeugungen selbst ein *freier* Akt ist. Allein diese Freiheit stellt die Überzeugung unter die Kategorie der Person und nicht der Dinge und macht sie damit des *Respekts* würdig. [...] Man braucht hier nicht einzuwenden, daß die Zugehörigkeit zu einer Konfession, zu einer kulturellen Tradition ein Schicksal ist, das fast schon einem Determinismus gleichkommt. Denn der Respekt besteht gerade darin, in der Zustimmung ein Element von Freiheit zu unterstellen, das ausreicht, um aus dem Schicksal selbst eine Kategorie der Freiheit und nicht des Determinismus zu machen.“

<sup>2926</sup>Sh. Kapitel 4.4.1, S.373-373.

wenn sie mögliche Auswirkungen auf die Handlungsfreiheit eines anderen haben kann. Damit wird nicht geleugnet, dass die normativen Konzeptionen auf „theologischer“ Ebene grundsätzlich und vermutlich sogar in erster Linie *praktische* Auswirkungen auf das Individuum haben, die sich auf dessen individuellen und privaten Bereich beziehen und der Gestaltung des öffentlichen Gemeinwesens gegenüber indifferent sind. Diese unpolitischen Wirkungen sollen in dieser Arbeit aber nicht weiter untersucht werden. Es muss allerdings berücksichtigt werden, dass diese bereits dann im Sinne dieser Untersuchung *politisch* sind, wenn das Bestreben besteht, den eigenen Anspruch auf Privatheit und das Ausmaß dieses individuellen Freiheitsbereichs mit allgemeiner oder partikularer, zumindest aber für einen weiteren Bürger oder eine weitere Gruppe verbindlicher Gültigkeit auszustatten. Erst innerhalb des politischen Bereichs werden Beschlüsse getroffen, die für alle durch ein Gemeinwesen umschlossenen Individuen verbindlich sind. Konflikte können genau dann entstehen, wenn die einzelnen Normvorstellungen in der „theologischen“<sup>2927</sup> Dimension nicht übereinstimmen oder einander sogar widersprechen, insbesondere dann, wenn diese sich nicht nur auf den jeweils individuellen Lebensentwurf beziehen, sondern die Freiheit auf Selbstbestimmung eines anderen – sprich: den Lebensentwurf eines anderen, der ebenfalls mit einem Kollektivbezug gedacht werden kann – in irgendeiner Weise tangieren oder einschränken. Das derart modifizierte „theologisch“-politische Problem entspricht als Basisstruktur dem Verhältnis zwischen der kantischen *respublica noumenon* und der *respublica phaenomenon*, sofern diese ihrer *notwendig* an die Vernunft gebundenen Implikationen entkleidet werden. Es kann in dieser Form auf die Organisation beliebiger Gemeinwesen angewandt werden, die im *politischen* Bereich verbindliche Gesetze für ihre Mitglieder entwickeln.

Entscheidend bei dieser Konstruktion ist nun die Frage, *wie* sich die normativen Vorstellungen der „theologischen“ Dimension auf den politischen Bereich auswirken, in welcher Form also die Normen in die Realität umgesetzt werden sollen und damit für die Mitglieder des Gemeinwesens verbindlich werden. Das Konzept der politischen Religionen kennt an dieser Stelle keine Freiheitsgrade: bereits durch die Modellbildung wird impliziert, wie transzendente oder weltimmanente Religionen auf ihre Mitglieder wirken und welche Mobilisierungspotentiale sie in diesen erzeugen. Die Strukturanalogie zwischen politischen und tatsächlichen Religionen bezieht sich insofern immer nur auf diejenigen Religionen mit Transzendenzbezug, die ihre Reich-Gottes-Vorstellung auch kurzschlüssig und auch gegen Widerstände in der diesseitigen und politischen Realität durchsetzen wollen. Die Frage nach dieser Transformation der Normen und Glaubenssätze in den politischen Bereich ist bei dem modifizierten „theologisch“-politischen Problem vorerst offen. Wenn man an dieser Stelle lediglich zwischen zwei dichotomen Ausprägungen unterscheiden will, bietet es sich an, zwischen einer *liberalen* und einer *fundamentalistischen* Form der Transformation zu differenzieren. Angelehnt an die in Kapitel 2.2.2<sup>2928</sup> gegebene Definition soll eine Verwirklichung der normativen Vorgaben beziehungsweise der eigenen Vorstellung von legitim gegen einen selbst und gegen die anderen Mitglieder einer Gemeinschaft durchaus auch in nicht symmetrischer Weise ausübender Zwangsgewalt genau dann als fundamentalistisch bezeichnet werden, wenn die eigenen Auffassungen kompromisslos durchgesetzt werden sollen und die Ansprüche der anderen Bürger als irrelevant behandelt werden, diesen also die Legitimität der Formulierung und öffentlichen Geltendmachung ihrer Vorstellung von einem guten Leben abgesprochen wird. Umgekehrt soll die politische Umsetzung der eigenen Normvorstellungen genau dann als liberal bezeichnet werden, wenn diese öffentlich zur Diskussion gestellt werden und damit jedem anderen Mitglied des Gemeinwesens grundsätzlich dasselbe Recht zugestanden wird, seine individuell oder kollektiv verbindlichen normativen Grundsätze ebenfalls öffentlich anzumelden. Eine Realisierung der Ansprüche, also die Entwicklung von allgemein verbindlichen Gesetzen, impliziert dann immer die Rechtfertigung gegenüber demjenigen, dessen Freiheit eingeschränkt wird. *Nota bene*: In dieser Vorstellung ist das Attribut „fundamentalistisch“ nicht zwangsläufig mit einer Religion verbunden; ebenso kann aus dem Attribut „liberal“ nicht geschlossen werden, dass es sich notwendigerweise um eine säkulare umfassende Lehre handle.

Religionen mit Transzendenzbezug gleichermaßen wie politische Religionen lassen sich nun als Ausprägung dieser grundlegenden Struktur verstehen. Beide weisen in ihrer „theologischen“ Dimension

<sup>2927</sup>Wenn das Attribut „theologisch“ im Folgenden verwendet wird, dann ist damit immer der reduzierte Begriff gemeint.

<sup>2928</sup>Sh. oben, S.79: Die beschriebene Struktur kann genau dann als fundamentalistisch bezeichnet werden, wenn die Verwirklichung dieser mit Bezugnahme auf eine göttliche Ordnung formulierten Ansprüche kompromisslos erfolgen soll, Widersprüche nicht akzeptiert werden, berechnete Forderungen anderer Individuen demzufolge als unberechtigt angesehen werden, pointiert gesagt: wenn die politische Öffentlichkeit umgangen und damit außer Kraft gesetzt werden soll.

Normvorstellungen auf, die sich in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung – sowohl zwischen den einzelnen traditionellen Religionen als auch zwischen den einzelnen politischen Religionen als auch, selbstverständlich, zwischen den Gattungen – unterscheiden können, einander sogar diametral widersprechen können. Ebenso sind beide notwendigerweise bestrebt, den politischen Bereich mit denjenigen Gesetzen auszugestalten, die ein Leben nach Maßgabe der eigenen Normvorstellungen möglichst ungehindert ermöglichen, sprich: sie sind bestrebt, das Gemeinwesen mit gerade derjenigen Zwangsbefugnis auszustatten, die diesem gemäß den eigenen normativen Prinzipien zugestanden werden sollte. Eine Religion, die sich auf eine göttliche Offenbarung gründet, kann nun entweder eine fundamentalistische oder eine liberale Ausprägung annehmen, je nachdem, wie sie ihre Normvorstellungen in der politischen Realität zur Geltung bringen will. Dasselbe gilt – zumindest theoretisch, denn ob eine säkulare Heilsideologie nach oben<sup>2929</sup> eingeführter Lesart sich praktisch überhaupt anders als fundamentalistisch äußern kann, ist fraglich – für politische Religionen. Damit ähneln eine politische Religion im Sinne der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhundert und eine transzendente Religion, die ihre Reich-Gottes-Vorstellung unmittelbar und unter gewaltsamer Durchsetzung gegen die Häretiker auf Erden etablieren will, einander nicht in erster Linie deswegen, weil sie beide als Religionen im Sinne des reduzierten Begriffs zu klassifizieren sind, sondern vielmehr darum, weil beide ihre normativen Konzeptionen auf eine fundamentalistische Art und Weise im politischen Bereich durchsetzen und für alle Bürger verbindlich machen wollen.

Über diesen Umweg können Erkenntnisse aus der Religionsphilosophie weiterhin auch für die Interpretation säkularer Religionen nutzbar gemacht werden, mehr noch: ihre Anwendung lässt sich, ohne ihrer wesentlichen Eigenschaften entkleidet zu werden, sogar auf säkulare Ideensysteme erweitern, die auf die Ausbildung eines Kultus oder einer Kirche im weiteren Sinne verzichten. So können auch marktwirtschaftliche Überzeugungen auf ihren fundamentalistischen oder liberalen Gehalt untersucht werden, ohne sich dieser Struktur zu entziehen. Darüber hinaus werden Religionen außerdem nicht grundsätzlich in Misskredit gezogen und unter Generalverdacht gestellt; nur ihre fundamentalistischen Ausprägungen stehen in Widerspruch zu einem liberalen Gemeinwesen. Vor diesem Hintergrund ergibt sich für Religionen, die sich konfliktfrei innerhalb einer freiheitlichen Ordnung zur Geltung bringen wollen, die Forderung, nicht jede Form von Säkularisierung als gottlos zu verdammen. Im Gegenteil, es gilt für sie, den unbedingten Respekt vor der Freiheit und Autonomie – auch im oben ausgeführten Verständnis der freiwilligen Unterordnung unter heteronome Gesetze – des Einzelnen in ihrem theologischen Kern abzubilden.

## 5.2 Rekonstruktion der Normativität und Indienstnahme der Religion

### 5.2.1 Zur Problemstellung

Die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhundert können insofern als Urkatastrophe der modernen politischen Philosophie gelten, als sie auf dem Fundament einer zumindest metaphysischen Freiheit entstanden sind. Zwar war der Mensch nun frei, sich seine eigenen Gesetze zu geben und eine vernünftige und selbstbestimmte politische Ordnung gegen den Despotismus jeder Façon zu setzen, dennoch unterwarf er sich ideologischen Konzeptionen, die einen historisch unvergleichlichen Sturm der Vernichtung entfachten und den freien Menschen im höchsten denkbaren Maße knechteten und verpflichteten. Die verzweifelte Bereitschaft, die verloren gegangene Gewissheit im neuen Dogma einer diesseitigen Erlösungsreligion zu suchen, sowie die damit verbundene absurde Überforderung des politischen Bereichs legen die Vermutung nahe, der Mensch sei mit der Rekonstruktion eines normativen Gerüsts auf einer freiheitlichen Basis überfordert.<sup>2930</sup> Man lese unter diesem Gesichtspunkt einen Abschnitt aus dem Kapitel Dostojewskijs über den Großinquisitor:

„Bei uns jedoch werden alle glücklich sein und weder rebellieren noch einander ausrotten, wie es unter Deiner Freiheit allerorten geschieht. Oh, wir werden sie davon überzeugen, daß sie erst dann

<sup>2929</sup>Vgl. Kapitel 5.1.3.3, S.396 ff.

<sup>2930</sup>Vgl. Löwenthal, R.: „Die Intellektuellen zwischen Gesellschaftswandel und Kulturkrise“, a.a.O., S.32; Buchheim, H.: *Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale*, München <sup>2</sup>1962, S.87.

frei sein werden, wenn sie zu unseren Gunsten auf ihre Freiheit verzichtet und sich uns unterworfen haben. Nun, werden wir damit recht haben, oder wird das eine Lüge sein? Sie werden sich selbst davon überzeugen, daß wir recht haben, denn sie werden sich erinnern, zu welchen Schrecknissen der Sklaverei und der Verwirrung Deine Freiheit sie geführt hat. Die Freiheit, der freie Geist und die Wissenschaft werden sie in solche Wirrnisse führen und vor solche Wunder und unlösbare Geheimnisse stellen, daß die einen von ihnen, die Unbotmäßigen und Wilden, sich selbst vernichten und die anderen, die Unbotmäßigen, aber Schwachen, sich gegenseitig ausrotten werden, während die übriggebliebenen dritten, die Schwachen und Unglücklichen, zu unseren Füßen gekrochen kommen und laut zu uns rufen werden: 'Ja, ihr hattet recht, ihr allein besaßt Sein Geheimnis, und wir kehren zu euch zurück; rettet uns vor uns selbst!'«<sup>2931</sup>

Denn das Geschenk der Freiheit – unabhängig davon, ob es sich als Gabe Gottes interpretieren lässt oder als emanzipatorische Errungenschaft des Menschen – führt nicht ohne weiteres zu einem glücklicheren Leben, wie der Großinquisitor ausführt:

„Wenn sie von uns Brot erhalten, werden sie natürlich erkennen, daß wir ihnen ihr eigenes, mit ihren eigenen Händen erworbenes Brot nehmen, um es ohne jedes Wunder wieder an sie zu verteilen; sie werden sehen, daß wir nicht Steine in Brot verwandelt haben, doch fürwahr, mehr noch als über das Brot werden sie sich darüber freuen, daß sie es aus unseren Händen erhalten! Denn nur zu gut werden sie sich erinnern, daß früher, ohne uns, das Brot, das sie erarbeitet hatten, sich in ihren Händen in Steine verwandelte, daß aber, seit sie zu uns zurückkehrten, die Steine in ihren Händen zu Brot wurden. Nur zu gut werden sie zu schätzen wissen, was es heißt, sich ein für allemal zu unterwerfen! Und solange die Menschen das nicht begreifen, werden sie unglücklich sein.“<sup>2932</sup>

Der Großinquisitor hält ein auf die individuelle Freiheit gegründetes Gemeinwesen also für unmöglich und vertritt damit exakt die entgegengesetzte Position zu derjenigen, die der Liberalismus per definitionem einnehmen muss. Freiheit, die sich aus sich selbst heraus normative Grenzen zu setzen imstande ist, sei dem menschlichen Wesen nicht zugänglich. Diese Grenzen könnten nur durch eine externe Instanz gezogen werden, was die Freiheitsgrade der Individuen letztlich zwar auf ein Minimum reduziere, dabei aber deren Glück, Frieden und Sicherheit unter der einschränkenden Bedingung der Existenz ihrer Mitmenschen maximiere. Die Gefahr des Säkularismus oder der Anarchie könne nur dadurch gebannt werden, wenn von einem archimedischen Punkt aus über das Gemeinwohl entschieden und dieses durch die Knechtung und Steuerung der Menschen mittels der Maßgabe scheinbar göttlicher Gebote verwirklicht werde.

Wie eingangs erwähnt wurde, klingt der revolutionäre Gedanke der individuellen Selbstbestimmung erstmals in der Renaissance, genauer gesagt bei Pico della Mirandola an.<sup>2933</sup> Der Mensch kann sich nun nicht mehr lediglich frei für das Gute und gegen das Böse entscheiden, worin noch das charakteristische

---

2931 Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.348 f.: «У нас же все будут счастливы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей, повсеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся. И что же, правы мы будем или солжем? Они сами убедятся, что правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила их свобода твоя. Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: 'Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих'.»

Das russische Verb *владеть* bedeutet dabei nicht nur „besitzen“, sondern auch „beherrschen“. Damit wird im russischen Original deutlich die Zweideutigkeit herausgestellt: Einerseits scheint die katholische Kirche des Großinquisitors selbst als einzige das Geheimnis der Freiheit besessen zu haben, das ursprüngliche Wort Gottes also exklusiv korrekt interpretiert zu haben. Andererseits wird aber auch angesprochen, dass es eine anspruchsvolle Aufgabe darstellt, das Geheimnis der Freiheit so beherrschen und zügeln zu können, dass es seinen Träger nicht vernichtet.

2932 Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, V. Buch, 5. Kap., a.a.O., S.349: «Получая от нас хлеба, конечно, они ясно будут видеть, что мы их же хлеба, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлеба, но воистину более, чем самому хлебу, рады они будут тому, что получают его из рук наших! Ибо слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлеба, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлеба. Слишком, слишком оценят они, что значит раз навсегда подчиниться! И пока люди не поймут сего, они будут несчастны.»

2933 Vgl. oben, Kapitel 1.2.2, S.15, Fn. 81.

Freiheitsverständnis eines Thomas von Aquin besteht, sondern besitzt darüber hinaus innerhalb eines vorgegebenen Rahmens sogar die Freiheit, die normativen Maßstäbe für die Unterscheidung zwischen Gut und Böse selbständig zu entwickeln. Insofern kann sich der Mensch im Rahmen seiner Vervollkommenung nicht nur an dem Ebenbild Gottes orientieren, sondern quasi *ex nihilo* eine eigene Ordnung schaffen. Das wäre bei Thomas nicht denkbar gewesen, denn im Verständnis einer kaskadisch abgestuften Legeshierarchie findet sich das Göttliche und dessen die Welt durchdringende Ordnung in jeder Pore, in jedem Detail, ohne normativ unbestimmte Ausschnitte zu hinterlassen. Für Pico della Mirandola geht diese Befreiung allerdings, ganz im Gegensatz zu Dostojewskij, nicht mit einer Bedrohung einher. Dies wird sich im Wesentlichen darauf zurückführen lassen, dass in der Renaissance tatsächlich nicht die Rede von einer normativ unbegrenzten Freiheit ist; vielmehr wird weiterhin durch Gott eine Grenze vorgegeben, die universell gültig ist und welche zu überschreiten daher in einem absoluten Sinne als Böse gelte.<sup>2934</sup> Diese Autonomie im griechischen Sinne einer von außen beschränkten Freiheit läuft parallel zu einem Menschenbild, das keineswegs von seinem Gottesbezug abweicht. Vor diesem Hintergrund kann Pico della Mirandola großes Vertrauen in die Tendenz des Menschen setzen, den durch Gott vorgegebenen Rahmen nicht zu übersteigen, sich insofern für das Gute und gegen das Böse zu entscheiden.

Dass aber das Projekt, ein stabiles normatives Gerüst *alleine* aus der individuellen Freiheit und ohne einen sinngebenden und orientierenden Bezug zu Gott heraus zu rekonstruieren, eine titanische und unter Umständen sogar die menschlichen Fähigkeiten übersteigende Aufgabe darstelle, ist auch grundsätzlich liberalen Theoretikern wohl bewusst. Es wurde somit über verschiedene Wege versucht, Religion und liberale Gesellschaft miteinander in Verbindung zu bringen, die Religion zur normativen Bejahung eines freiheitlichen Gemeinwesens in den Dienst zu nehmen. Im Folgenden sollen nun drei wesentliche moderne Versuche analysiert werden, die – zuvorderst christliche – Religion zur Stabilisierung und zur normativen Unterstützung einer liberalen säkularen Ordnung heranzuziehen, ohne sie dabei, wie einst Machiavelli, zu einem rein funktionalen Manipulationsinstrument der Machtsicherung zu degradieren. Die unterschiedlichen Ansätze sollen dabei jeweils vor dem Hintergrund einer zeitgenössischen politischen Konfiguration betrachtet werden, die zwar nicht zwangsläufig zur unmittelbaren persönlichen Erfahrung der Autoren gehören musste, diese aber mit jeweils unterschiedlichen konkreten Herausforderungen konfrontierte. Alexis de Tocqueville (1805-1859) durfte grundsätzlich die in der Französischen Revolution präsentierten Pathologien der Vernunft nicht vernachlässigen und nahm sich daher die deutlich gemäßigte Entwicklung in den Vereinigten Staaten zum Untersuchungsgegenstand; der spätere Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde (\*1930) musste sich angesichts der Erfahrungen in der Weimarer Republik die Frage stellen, ob ein freiheitlicher Staat ohne eine religiöse Fundierung überhaupt seine eigenen Voraussetzungen garantieren könne; Jürgen Habermas (\*1929) sah sich spätestens nach dem 11. September 2001 mit der Herausforderung konfrontiert, wie die in Religionen gebundenen Wertvorstellungen positiv in ein säkulares Gemeinwesen eingebracht werden könnten.

## 5.2.2 Die Indienstnahme der Religion

### 5.2.2.1 Alexis de Tocqueville und die Irrwege der Revolution

Alexis de Tocqueville war kein Zeitgenosse der Französischen Revolution, er war aber dennoch in seinem 19. Jahrhundert den Errungenschaften und Gefährdungen ausgesetzt, welche die große Revolution mit sich gebracht hatte. Die zentrale politische Frage, die sich ihm durch die veränderten politischen Koordinaten nach Abschaffung des *Ancien Régime* stellte, war diejenige nach den verbindlichen normativen Orientierungen und den festen Banden, die eine Gemeinschaft freier und gleicher Individuen zusammenzuhalten und zu stabilisieren in der Lage sind. Um einerseits die Exzesse der jakobinischen Herrschaft, andererseits einen Zerfall der Gesellschaft in atomisierte und ausschließlich egoistisch an ihrem eigenen Wohl interessierte Individuen zu vermeiden, will Tocqueville, seines Zeichens wohl eher als *religiös unmusikalisch* zu charakterisieren, die christliche Religion zur Befestigung einer demokratischen Ordnung freier und gleicher Bürger in den Dienst nehmen. Er ist davon überzeugt, dass eine liberale

---

<sup>2934</sup>Tiedemann, P.: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, a.a.O., S.155 f.

Demokratie nur dann möglich sei, wenn die traditionellen Legitimationsgrundlagen auch unter den Bedingungen der revolutionären Ergebnisse erhalten werden können.<sup>2935</sup>

An dieser Stelle unterscheidet er sich deutlich von vielen seiner konservativen Zeitgenossen der Gegenauflärung: die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, die durch die Aufklärung zu ihrer Geltung gebracht wurden, empfindet er als irreversibel. Die politische Gleichheit sei sogar direkt auf die christliche Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott zurückzuführen, die Demokratie als deren gesellschaftlicher Ausdruck sei insofern religiös legitimiert und sogar das notwendige Ziel eines planvollen geschichtlichen Prozesses.<sup>2936</sup> Es sei also geboten, gegenüber den gleichen Staatsbürgern jedweden illegitimen Zwang aufzuheben.<sup>2937</sup> Gleichwohl überfordern diese Errungenschaften den Menschen maßlos, so Tocqueville in inhaltlicher Übereinstimmung mit Dostojewskij, wenn sie ihm alle überlieferten Grenzen nehmen und ihn in seiner prinzipiellen Unabhängigkeit zur selbständigen Gestaltung neuer Normen auf der Basis einer formal-abstrakten Vernunft aufrufen.<sup>2938</sup> Aus dem Prinzip der Volkssouveränität alleine, das sich aus der fundamentalen Gleichheit des *homme démocratique* ergebe und dem Staat somit vorgegeben sei, könne noch keine Aussage darüber getroffen werden, ob die Demokratie einen despotischen oder einen liberalen Charakter annehme; vielmehr lege aber die Unzulänglichkeit des Menschen nahe, dass dieser sich aus einem moralischen Vakuum heraus keine gerechten Gesetze geben, geschweige denn diese einhalten könne.<sup>2939</sup> Durch diesen Mangel an allgemeingültigen, guten und gerechten Gesetzen sei eine freiheitliche politische Ordnung, die durch die Französische Revolution etabliert werden sollte und in ihrer Form als freiheitliche Demokratie gleichsam ein göttliches Gebot darstelle,<sup>2940</sup> nachhaltig gefährdet. Es ist insofern das Ziel Tocquevilles, Religion und Politik miteinander zu versöhnen, wobei sich die christliche Lehre den neuen Begebenheiten anpassen, oder besser: sich diesen Voraussetzungen gemäß aktualisieren müsse: „Mon plus beau rêve en entrant dans la vie politique, était de contribuer à la réconciliation de l'esprit de liberté et de l'esprit de religion, de la société nouvelle et du clergé.“<sup>2941</sup>

Wenn Tocqueville über den Nutzen der Religion für das Gemeinwesen spricht, so ist damit aber weder die bürgerliche Religion eines Jean-Jacques Rousseau gemeint noch das instrumentelle Mittel zur Herrschaftsbefestigung eines Machiavelli. Ebenso wenig interpretiert er alle Herrschaft im konservativen Sinne als von Gott abgeleitet, wodurch sich die Etablierung einer hierarchischen Ordnung rechtfertigen ließe. Vielmehr soll die Religion bei Tocqueville durch die von ihr gestiftete moralische und sittliche Orientierung das emanzipierte Individuum dazu ermächtigen, seine Freiheit tatsächlich wahrnehmen zu können, konkret: eine Ordnung der Gleichheit zu errichten, ohne diese zu einer Tyrannei der Mehrheit entarten zu lassen.<sup>2942</sup> Andernfalls dürfte der Mensch als ein Wesen, das nicht auf religiöse Sinnstiftung verzichten kann, danach, die verlorene Gewissheit in pseudoreligiösen Ideologien, die die unbedingte

<sup>2935</sup>Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, Frankfurt 2006, S.274.

<sup>2936</sup>Herb, K. / Hidalgo, O.: *Alexis de Tocqueville*. Frankfurt 2005, S.34 f.; Uhde, U.: *Politik und Religion*, Berlin 1978, S.33 ff.; vgl. Tocqueville, DA, intr. [OC 1961: I-1, S.9]: « Le christianisme, qui a rendu tous les hommes égaux devant Dieu, ne répugnera pas à voir tous les citoyens égaux devant la loi. »

<sup>2937</sup>Uhde, U.: *Politik und Religion*, a.a.O., S.46.

<sup>2938</sup>Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.286 f.

<sup>2939</sup>Ebd., S.320 f. Vgl. dazu Tocqueville, DA, avertissement de la douzième édition [OC 1961: I-1, S. XLIII f.]: « S'il ne s'agit plus de savoir si nous aurons en France la royauté ou la République, il nous reste à apprendre si nous aurons une République agitée ou une République tranquille, une République régulière ou une République irrégulière, une République pacifique ou une République guerroyante, une République libérale ou une République oppressive, une République qui menace les droits sacrés de la propriété et de la famille ou une République qui les reconnaisse et les consacre. Terrible problème, dont la solution n'importe pas seulement à la France, mais à tout l'univers civilisé. [...] Suivant que nous aurons la liberté démocratique ou la tyrannie démocratique, la destinée du monde sera différente, et l'on peut dire qu'il dépend aujourd'hui de nous que la République finisse par être établie partout ou abolie partout. »

<sup>2940</sup>Tocqueville, DA, intr. [OC 1961: I-1, S.5]: « Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même, et il ne resterait aux nations qu'à s'accomoder à l'état social que leur impose la Providence. »

<sup>2941</sup>OCL VII [1866: 212], Brief von Tocqueville an seinen Bruder, 6. Dezember 1843; vgl. auch Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.325 f.]: « L'organisation et l'établissement de la démocratie parmi les chrétiens est le grand problème de notre temps. »

<sup>2942</sup>Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.306]: « Ainsi donc, en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser. La religion, qui, chez les Américains, ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société, doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques ; car si elle ne leur donne pas le goût de la liberté, elle leur en facilite singulièrement l'usage. »

Wahrheit zu kennen vorgeben und von einem innerweltlichen Heil künden, wiederzufinden.<sup>2943</sup> Das liberale politische Ideal der freien und unabhängigen Existenz und Selbstbestimmung sei in diesem Sinne ohne eine transzendente Verankerung nicht zu denken; Tocqueville wendet sich also im Namen der Religion wie der Vernunft gleichermaßen gegen die atheistischen Strömungen der Aufklärung, da die Destruktion religiöser Gewissheit und Orientierung mitnichten den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zur Folge habe.<sup>2944</sup> Vor diesem Hintergrund erscheinen die Vereinigten Staaten Tocqueville als das Musterbeispiel eines Gemeinwesens, das die durch Freiheit und Gleichheit aufgeworfenen Probleme gelöst habe, das eine freie und demokratische Republik etablieren konnte, ohne der Tyrannei der Mehrheit oder einer Entpolitisierung der Bürgerschaft anheimzufallen.<sup>2945</sup>

Den entscheidenden Unterschied zwischen Neuer und Alter Welt erkennt Tocqueville darin, dass in Amerika die Entzauberung der Welt unvollendet geblieben sei, dass die Vorstellung einer in Gott gegründeten natürlichen Ordnung und einer gütigen Vorsehung dort nicht problematisiert wurde.<sup>2946</sup> Die Aufklärung im Geiste eines John Locke statt eines Rousseau, in dem eines Descartes statt eines Voltaire, habe in den Vereinigten Staaten nicht zu jener Entfremdung von Religion und Politik geführt, die sich in Europa beobachten lässt. Denn um die Kritik an der Auflösung dieser ursprünglichen Verbindung geht es Tocqueville vorrangig, nicht um die Versöhnung von Philosophie und Religion und die Rekonstruktion eines gemeinsamen naturrechtlichen Fundaments.<sup>2947</sup> Da das politische Gemeinwesen nicht direkt der Einflussnahme einer potentiellen jenseitigen Macht unterworfen sei, müsse die Wahrheit der Religion nicht im Vordergrund stehen, sie sei bestenfalls ein Thema für den festen Glauben des Individuums.<sup>2948</sup> Es sei für die politische Organisation aber sehr wohl relevant, dass sich die Bürger überhaupt zu einer Religion bekennen, denn Tocqueville erachtet die Möglichkeit, Normen aus sich selbst hervorzubringen und sich ohne transzendente Sanktion deren Maßgaben zu befolgen, schlicht als unrealistisch. Insofern sei die Nützlichkeit von Religion für eine freiheitliche Ordnung auch für den Atheisten einsehbar. Indem sich die Politik in der Moderne aber der Religion entledigt hatte, habe sie genau die Quelle der sittlichen Substanz zerstört, auf welche sie am dringendsten angewiesen ist; denn allein die christliche Religion könne Freiheit normativ begrenzen und damit erst ermöglichen.<sup>2949</sup> Diese Trennung sei wiederum, an dieser Stelle sei auf die oben<sup>2950</sup> zusammengefassten ideengeschichtlichen Ausführungen verwiesen, auf einen anmaßenden Übergriff der Religion auf den politischen Bereich zurückzuführen. Damit habe sie eine Macht beansprucht, die ihr nicht legitimerweise zukomme, und dadurch auch ihre rechtmäßige Gewalt nachhaltig gefährdet, da sie fortan undifferenziert in ihrer Gänze als bevormundend, despotisch und illegitim wahrgenommen wurde. Indem sie sich mit einer bestimmten kontingenten und nur einen engen Ausschnitt der Realität repräsentierenden weltlichen Macht verbinde, stärke die Religion kurzfristig zwar ihre Macht über einige wenige, verliere dabei aber ihren *universellen* Zugriff auf die Herzen aller Menschen. Thron und Altar, die sich miteinander alliiert hatten, mussten so auch gemeinsam stürzen.<sup>2951</sup> Die Religion könne

2943Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.273.

2944Ebd., S.19, 292.

2945Tocqueville, DA I, intr. [OC 1961: I-1, S.11 ff.]

2946Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.272. Vgl. dazu auch oben, Kapitel 4.2.3.2, S.346-349.

2947Vgl. oben, Kapitel 4.4.2, S.377, Fn. 2701.

2948Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.185. Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.304]: « S'il sert beaucoup à l'homme comme individu que sa religion soit vraie, il n'en est point ainsi pour la société. La société n'a rien à craindre ni à espérer de l'autre vie ; et ce qui lui importe le plus, ce n'est pas tant que tous les citoyens professent la vraie religion, mais qu'ils professent une religion ».

2949Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.273, 279. Vgl. Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.304 ff.].

2950Sh. Kapitel 4.4.2, S.378-379, insb. Fn. 2704-2708.

2951Vgl. Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.308 ff., insb. 311 f.]: « Aussi longtemps qu'une religion trouve sa force dans des sentiments, des instincts, des passions qu'on voit se reproduire de la même manière à toutes les époques de l'histoire, elle brave l'effort du temps, ou du moins elle ne saurait être détruite que par une autre religion. Mais quand la religion veut s'appuyer sur les intérêts de ce monde, elle devient presque aussi fragile que toutes les puissances de la terre. Seule, elle peut espérer l'immortalité ; liée à des pouvoirs éphémères, elle suit leur fortune, et tombe souvent avec les passions d'un jour qui les soutiennent. En s'unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc contracter qu'une alliance onéreuse. Elle n'a pas besoin de leur secours pour vivre, et en les servant elle peut mourir. [...] En Amérique, la religion est peut-être moins puissante qu'elle ne l'a été dans certains temps et chez certains peuples, mais son influence est plus durable. Elle s'est réduite à ses propres forces, que nul ne saurait lui enlever ; elle n'agit que dans un cercle unique, mais elle le parcourt tout entier et y domine sans efforts. »



sich im politischen Bereich nur dann angemessen zur Geltung bringen, wenn sie auf eine direkte politische Einflussnahme verzichte, insofern auch die Religionsfreiheit als wichtigste aller Freiheiten respektiere.<sup>2952</sup> Eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche begünstigt für Tocqueville in diesem Sinne die konstitutionelle Sicherung der menschlichen Freiheit.<sup>2953</sup>

Damit wird auch eine zentrale These der politischen Philosophie des Alexis de Tocqueville offengelegt: der *état social* präjudiziert den *état politique*.<sup>2954</sup> Die Religion übe demnach als Teil des *état social* nachhaltigen Einfluss auf die normativen Überzeugungen und Dispositionen der Menschen aus und könne über diesen Mechanismus eine politische Dimension annehmen. Die von Tocqueville befürwortete Trennung zwischen Kirche und Staat bezieht sich genau auf diese Funktionsweise: er will die religiös begründeten Äußerungen nicht etwa in einen privaten Bereich verbannen, er will lediglich deren direkte Anwendung und die unmittelbare Umgestaltung des politischen Bereichs nach diesen Vorgaben ausschließen. Nur dann könne eine Religion die Sittlichkeit der Menschen dauerhaft positiv beeinflussen; verbindet sie ihr Schicksal dagegen zu sehr mit den politischen und vorübergehenden Interessen dieser Welt, stehe sie auf ähnlich tönernen Füßen wie alle weltlichen Gewalten.<sup>2955</sup> Durch diese scheinbare Verdrängung der Religion aus der Politik, die in Amerika beherzigt wurde, werde die Religion zwar unter Umständen weniger mächtig, ihr Einfluss jedoch werde nachhaltiger.<sup>2956</sup> Grundsätzlich werde überdies jede Religion „von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet“<sup>2957</sup>. Dies entspricht aber nicht der später durch Carl Schmitt eingeführten These, alle prägnanten Begriffe der Staatslehre seien theologische Begriffe, da eine Kongruenz von politisch-sozialer Struktur und metaphysischem Weltbild einer Epoche bestehe.<sup>2958</sup> Während Schmitt den politischen Bereich eher als ein strukturgleiches Abbild der metaphysischen oder theologischen Konzeption begreift, muss diese Analogie bei Tocqueville nicht vorausgesetzt werden. Dies kann unter Rückgriff auf den zuvor modifizierten Entwurf der theologisch-politischen Struktur verdeutlicht werden: Dabei wird die „theologische“ Dimension als normative Konzeption verstanden, die aus mannigfaltigen Quellen gespeist werden kann. Kosmologische Aussagen werden dabei nicht zwangsläufig getroffen; es ist zwar durchaus denkbar, dass die höchste Orientierungsnorm eine unmittelbare Verbindung zwischen irdischem und göttlichen Königtum herstellt, notwendig ist dies aber keineswegs. Die politische Dimension beinhaltet dagegen die innerhalb eines Gemeinwesens und damit auf Erden für eine Bürgerschaft verbindlichen positiven Gesetze. Wenn bei Tocqueville die politische und die theologische Dimension übereinstimmend geordnet sein sollen, dann bedeutet dies lediglich, dass ein politisches Gemeinwesen in seinem positiven Recht so ausgestaltet werden soll, dass es der theologischen Dimension im Sinne von *normativen Grundsätzen* entspreche, nicht unbedingt aber der theologischen Dimension im Sinne einer *kosmologischen Struktur*.<sup>2959</sup> Bei politischer Herrschaft muss es sich demnach nicht zwangsläufig um ein genaues Ebenbild der Gottesvorstellungen, einen schlichten Kohledurchschlag der theologisch-kosmologischen Dimension in die politische Sphäre handeln.

Für Tocqueville kann eine Gesellschaft ohne in der Bürgerschaft vorhandene homogene Glaubensüberzeugungen nicht gedeihen – eine Homogenität, dies sei an dieser Stelle herausgestellt, die ausschließlich als Übereinstimmung in den normativen Wertvorstellungen, nicht aber zwangsläufig als konfessionelle oder gar ethnische Homogenität zu verstehen ist. Bezogen auf die Stabilität eines Gemeinwesens bedeutet dies im Wesentlichen dasselbe wie die bereits angesprochene Harmonisierung der

2952Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.328; Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.186 f. Vgl. Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.311]: « en s'alliant à un pouvoir politique, la religion augmente sa puissance sur quelques-uns, et perd l'espérance de régner sur tous. »

2953Uhde, U.: *Politik und Religion*, a.a.O., S.54 ff.

2954Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.305.

2955Sh. Fn. 2951. Tatsächlich galt es bereits für Augustinus von Hippo, exakt diese Situation zu lösen, vgl. oben, Kapitel 3.1.3, S.137 ff.

2956Barbier, M.: *Religion et politique dans la pensée moderne*, a.a.O., S.187. Vgl. Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.312]: « Les prêtres américains [...] ont vu qu'il fallait renoncer à l'influence religieuse, s'ils voulaient acquérir une puissance politique, et ils ont préféré perdre l'appui du pouvoir que partager ses vicissitudes. »

2957Tocqueville, DA II, 9 [1976], S.332; [OC 1961: I-1, S.301]: « A côté de chaque religion se trouve une opinion politique qui, par affinité, lui est jointe. »

2958Vgl. oben, Kapitel 2.2.1, S.72-72, Fn. 460-461.

2959Letzteres nur dann, wenn die Forderung nach einem Abbild der kosmologischen Struktur in der politischen Herrschaft Bestandteil der jeweiligen normativen Konzeption ist. Vgl. dazu auch oben, Kapitel 2.2.1, S.77-78.

individuellen Vorstellungen über legitim durch die Gemeinschaft über den Einzelnen oder das Kollektiv auszuübenden Zwang. Wenn diese normativen Konzeptionen untereinander zu widersprüchlich sind und sich keine tragfähige gemeinsame Schnittmenge finden lässt, kann ein freiheitliches Gemeinwesen, das auf die Zustimmung zumindest des größten Teils der Bürgerschaft angewiesen ist, nicht fortbestehen. Die Gewohnheiten eines Volkes und davon abgeleitet seine Gesetze und Institutionen beruhen nun auch für Tocqueville gleichermaßen auf den *mœurs*, den eigentlichen normativen Konzeptionen. Diese *mœurs* werden nun durch die jeweiligen sittlichen Überzeugungen gespeist, insofern ist es weder möglich noch sinnvoll, die politische Sphäre von diesen Prinzipien zu abstrahieren. Ein dauerhaft stabiles freiheitliches Gemeinwesen lasse sich nun nur durch Individuen konzipieren, die in wesentlichen Punkten Übereinstimmung erzielen können, sprich: homogenen normativen Vorstellungen anhängen, durch welche die gegenseitige Freiheit metaphysisch verankert wird.<sup>2960</sup> Diese Aufgabe können nach Tocqueville nur Religionen leisten, die Lehre eines wohlverstandenen Eigeninteresses sei für die notwendige Berücksichtigung des Gemeinwohls nicht ausreichend.<sup>2961</sup> Denn nur die geregelte Freiheit des Gläubigen verweise auf jene apriorische Norm, nur das zu tun, was sittlich geboten ist; dagegen müsse Unglauben zwangsläufig zu Willkür und Despotismus führen.<sup>2962</sup> Tocqueville formuliert dies wie folgt:

„Es gibt in der Tat eine entartete Freiheit, die dem Tiere wie dem Menschen geläufig ist; sie besteht darin, alles zu tun, was einem gefällt. Diese Freiheit ist die Feindin aller Autorität; sie erträgt die Vorschriften mit Ungeduld; durch sie sinken wir unter uns selbst hinab; sie ist die Feindin der Wahrheit und des Friedens; Gott mußte sich gegen sie erheben! Es gibt aber eine bürgerliche und sittliche Freiheit, die ihre Kraft aus der Gemeinschaft schöpft und die zu schützen die Aufgabe der Staatsgewalt ist: es ist die Freiheit, furchtlos alles zu tun, was gerecht ist. Diese heilige Freiheit müssen wir in allem Lebendigen verteidigen und, wenn nötig, für sie unser Leben aufs Spiel setzen.“<sup>2963</sup>

Die Freiheit sei also durch die Gerechtigkeit begrenzt, in dieser metaphysisch oder theologisch fundierten Norm finde das Recht eines jeden Volkes seine Schranke.<sup>2964</sup> Mit diesem Urteil schränkt Tocqueville die Freiheitsgrade der Individuen bewusst ein, den Menschen von allen vorgeordneten Abhängigkeiten zu befreien sieht er explizit nicht als erstrebenswertes Ziel an. Damit geht er über die bekannte Differenzierung von Freiheit und Willkür deutlich hinaus. Von einer tatsächlich liberalen Ordnung unterscheidet sich die Konzeption Tocquevilles dadurch, dass der Einzelne über die Grenzen seiner Freiheit weder selbst entscheiden darf noch kann; diese Einschränkungen sind ihm durch die Religion in Form einer unverfügbaren und höheren Norm vorgegeben. Damit könne die christliche Religion über die sittliche Kräftigung der Staatsbürger eben doch eine Funktion übernehmen, die ihr Rousseau nicht zugetraut hatte, der stattdessen ein bürgerliches Glaubensbekenntnis entwerfen musste.<sup>2965</sup>

In seinem Urteil, dass ein säkularisierter Staat und eine lebendige Religion ohne weiteres gemeinsam bestehen können, trifft sich Tocqueville im übrigen mit Karl Marx (1818-1883). In seinem 1844 veröffentlichten Aufsatz *Zur Judenfrage* konstatiert dieser: „Der Staat kann sich also von der Religion emanzipiert haben, sogar wenn die *überwiegende Mehrzahl* noch religiös ist. Und die überwiegende Mehrzahl hört dadurch nicht auf, religiös zu sein, daß sie *privatim religiös* ist.“<sup>2966</sup> Für Marx dient

2960Vgl. zu diesem Verhältnis und damit auch zu der Annahme, dass die Sitten besser als die Gesetze die Freiheit bewahren helfen, Vgl. Tocqueville, DA I, intr. [OC 1961: I-1, S.9 f.]: « [...] on ne peut établir le règne de la liberté sans celui des mœurs, ni fonder les mœurs sans les croyances »; DA I, 2 [OC 1961: I-1, S.43: « La liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits. Elle considère la religion comme la sauvegarde des mœurs ; les mœurs comme la garantie des lois et le gage de sa propre durée. »

2961Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.312 f.

2962Ebd., S.317; vgl. Tocqueville, DA II, 9 [OC 1961: I-1, S.308].

2963Vgl. Tocqueville, DA I, 2 [1976], S.49; [OC 1961: I-1, S.41]: « Il y a, en effet, une sorte de liberté corrompue, dont l'usage est commun aux animaux comme à l'homme, et qui consiste à faire tout ce qui plaît. Cette liberté est l'ennemie de toute autorité ; elle souffre impatiemment toutes règles ; avec elle, nous devenons inférieurs à nous-mêmes ; elle est l'ennemie de la vérité et de la paix ; et Dieu a cru devoir s'élever contre elle! Mais il est une liberté civile et morale qui trouve sa force dans l'union, et que la mission du pouvoir lui-même est de protéger : c'est la liberté de faire sans crainte tout ce qui est juste et bon. Cette sainte liberté, nous devons la défendre dans tous les hasards, et exposer, s'il le faut, pour elle notre vie. »

2964Vgl. dazu oben, Kapitel 1.1, S.3, Fn. 7.

2965Vgl. insb. oben, Kapitel 4.2.1.4, S.333, Fn. 2380.

2966Marx, K.: „Zur Judenfrage“, in: *MEW I* [1976], S.353.

Tocqueville mit seiner Schrift über die *Demokratie in Amerika* als Gewährsmann,<sup>2967</sup> dennoch argumentieren beide mit einer völlig entgegengesetzten Stoßrichtung. Während die Religion für Tocqueville einen Ausdruck der Fülle darstellt, ist sie für Marx Zeichen des Mangels, während sie bei Tocqueville den Menschen erst zur Gemeinschaftsbildung ermächtigt, urteilt Marx gegenteilig: „Sie ist nicht mehr das Wesen der *Gemeinschaft*, sondern das Wesen des *Unterschieds*. Sie ist zum Ausdruck der *Trennung* des Menschen von seinem *Gemeinwesen*, von sich und den andern Menschen geworden“<sup>2968</sup>. Damit wird die unterschiedliche inhaltliche Ausgestaltung der jeweiligen teleologischen Orientierung deutlich: während Tocqueville die Demokratie als Resultat eines geschichtlichen Heilsplanes betrachtet, sieht Marx das Ziel aller Geschichte in einer klassenlosen Gesellschaft. Gerade die politische Emanzipation des nunmehr *atheistischen* Staates von der Religion, die Verdrängung der Religion in die gesellschaftliche Sphäre, stelle insofern eine unvollendete Emanzipation dar. Sie institutionalisiere den Widerspruch des Menschen zu sich selbst in seiner doppelten Rolle als Staatsbürger und Christ oder Jude, die gleichbedeutend sei mit der Differenz zwischen dem Menschen als Staatsbürger und Grundbesitzer, als Staatsbürger und Tagelöhner, als Staatsbürger und lebendigem Individuum.<sup>2969</sup> Diese Selbstentfremdung könne der Mensch erst überwinden, wenn er sich von bürgerlicher Gesellschaft und Religion gleichermaßen emanzipiere, dabei schließt Marx bewusst an Rousseau und dessen Transformation des *homme de nature* in den *citoyen* an: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine 'forces propres' [...] als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“<sup>2970</sup> Diese Gegenposition eines Zeitgenossen zu Tocqueville sollte an dieser Stelle aber lediglich in Form eines kurzen Exkurses angesprochen werden.

#### 5.2.2.2 Das Böckenförde-Diktum und die Auflösung der Weimarer Republik

Über ein Jahrhundert und zwei Weltkriege nach Tocquevilles Blick gen Amerika war Ernst-Wolfgang Böckenförde mit einem prinzipiell unveränderten Problem konfrontiert. Ein freiheitlicher Staat ist darauf angewiesen, dass er durch seine Bürger getragen wird. Bestenfalls sollen seine Bürger im Sinne eines moralischen Liberalismus eine freiheitliche Ordnung positiv bejahen und in ihre normativen Konzeptionen implementieren können, zumindest aber müssen sie im Sinne eines *modus-vivendi*-Liberalismus davon überzeugt sein, dass eine solche Gesellschaftsform unter der Voraussetzung eines relativen Pluralismus ein wünschenswerteres Leben ermöglicht als die verfügbaren Alternativen. Denn wie oben<sup>2971</sup> dargestellt wurde, interpretiert Böckenförde den konfessionell ungebundenen, säkularisierten Staat ideengeschichtlich als Lösung für die Schrecken der konfessionellen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts, auf dessen Grundlage sich schließlich das moderne und freiheitliche Gemeinwesen entwickeln sollte. Dieser säkularisierte Staat hatte sich aus der theologisch begründeten Ordnung des Mittelalters gelöst, kann sich insofern nicht mehr auf die Religion als Grundlage des Gemeinwesens berufen.

Diese Staatsform habe sich aber – was Tocqueville nur erahnen konnte, war für Böckenförde und seine Zeitgenossen konkrete Realität geworden und somit zumindest immer als politisches Hintergrundrauschen zu vernehmen – als fragil erwiesen. Die Weimarer Republik hatte sich ab 1929 auf demokratischem Wege gleichsam selbst abgeschafft, ein Prozess, der durch die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler und die damit verbundene Machtergreifung der Nationalsozialisten am 30. Januar 1933 sowie endgültig durch das parlamentarisch beschlossene Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933 vollendet wurde.<sup>2972</sup> Aus der Vielzahl von Gründen für das Scheitern der ersten deutschen parlamentarischen Demokratie war einer besonders augenscheinlich: die Republik besaß zu viele erbitterte Gegner und zu wenige entschlossene

<sup>2967</sup>Ebd., S.352: „Dennoch ist Nordamerika vorzugsweise das Land der Religiösität [sic], wie Beaumont, Tocqueville und der Engländer Hamilton aus einem Munde versichern.“

<sup>2968</sup>Ebd., S.356.

<sup>2969</sup>Ebd., S.353 ff.

<sup>2970</sup>Ebd., S.370.

<sup>2971</sup>Sh. Kapitel 3.3.1-3.3.2, S.261-269.

<sup>2972</sup>Vgl. Bracher, K. D.: *Die Auflösung der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1984.

Verteidiger, es handelte sich nach den Buchstaben der Verfassung zwar um eine Demokratie, aber um eine *Demokratie ohne Demokraten*.<sup>2973</sup> Die Freiheit, auf welcher der Staat gegründet war, ließ sich, und das ist für Böckenförde wohl der zentrale Punkt, institutionell nicht sichern. Denn auch wenn sich Freiheit exakt definieren ließe, würde der Staat diese mit Rechtszwang und Befehl einfordern und Zuwiderhandlungen sanktionieren, dann würde er gleichzeitig seine Freiheitlichkeit aufgeben. Dieses Dilemma fasst er in jenes berühmte Böckenförde-Diktum:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“<sup>2974</sup>

Neben der Frage nach der *institutionellen* Garantie des freiheitlichen Charakters eines Gemeinwesens, auf die Tocqueville so konkret wohl nicht abzielte, berücksichtigt Böckenförde in seinem Argument an prominenter Stelle aber auch die *moralischen* Voraussetzungen, die ein freiheitlicher Staat nicht aus sich selbst heraus gewährleisten könne. An dieser Stelle stimmt die Problemstellung bei Böckenförde und Tocqueville überein.<sup>2975</sup> Der Katholik Böckenförde entwickelt seinen Beitrag über *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils, in welchem das ewig gültige Dogma an die Ausdrucksweise der modernen Zeiten angepasst werden sollte (*aggiornamento*).<sup>2976</sup> Erst mit dem zweiten Vatikanum hatte die katholische Kirche offiziell die freiheitlichen Grundrechte inklusive der Glaubensfreiheit anerkannt und sogar als Verkörperung der Botschaft des Evangeliums unter demokratischen Bedingungen in den orthodoxen Glauben aufgenommen.<sup>2977</sup> Das Recht auf religiöse Freiheit, gegen das der Heilige Stuhl noch im 19. Jahrhundert heftig polemisiert hatte, war nunmehr durch die Würde der menschlichen Person selbst begründet.<sup>2978</sup> Damit gibt die katholische Kirche den Absolutheitsanspruch ihrer Religion zwar keineswegs auf und betrachtet den wahren Glauben auch weiterhin als heilsnotwendig. Sie beansprucht, wie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* eindeutig ausgeführt wird, den Glauben öffentlich ungehindert zu verkünden und dabei insbesondere innerhalb des kirchlichen Rahmens autoritär über Glaubensangelegenheiten jeder Art verfügen zu können,<sup>2979</sup> verzichtet aber eben auf den traditionellen Weg

2973Vgl. Sontheimer, K.: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1962; Thoß, H.: *Demokratie ohne Demokraten?*, Berlin 2008; Bracher, K. D.: *Die Auflösung der Weimarer Republik*, a.a.O., S.138 ff.; Winkler, H. A.: *Weimar 1918-1933*, München 1993, S.609 f.; Schulze, H.: *Weimar*, Berlin 1994, S.425; Kolb, E.: *Die Weimarer Republik*, München 2002, S.250 f.; Peukert, D.: *Die Weimarer Republik*, Frankfurt 1987, S.269 ff.

2974Böckenförde, E.-W.: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, a.a.O., S.112.

2975Dieses Urteil wird geteilt durch Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.315, Fn. 20.

2976Vgl. zum Zweiten Vatikanischen Konzil (11. Oktober 1962 – 8. Dezember 1965) oben, Kapitel 2.3.4.3, S.99. Böckenförde veröffentlichte seinen angesprochenen Aufsatz erstmalig 1967, hatte seine zentrale These aber bereits 1964, also noch vor Abschluss des Vaticanum II, entwickelt; vgl. zu diesem autobiographischen Kommentar: Böckenförde, E.-W.: „Freiheit ist ansteckend“, Interview mit Christian Rath, in: *die tageszeitung (taz)*, 23.09.2009.

2977Isensee, J.: „Die katholische Kritik an den Menschenrechten“, in: Böckenförde, E.-W. / Spaemann, R. (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, S.141, spricht hier von „der kopernikanischen Wende“ der katholischen Kirche bezüglich ihrer Position zur Religionsfreiheit.

2978Declaratio de libertate religiosa, Nr. 2: „Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur.“ Vgl. dazu den Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Alfredo Ottaviani, der noch 1960 urteilte: „Du sagst vielleicht, die katholische Kirche braucht also zweierlei Maß und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt sie gleiche Rechte wie die anderen. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.“ (Ottaviani, A.: *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. 2: *Ecclesia et Status*, Rom 1960, S.72 f.)

2979So die *Differenzierungsthese* aus GS 76, in welcher zum Verhältnis von politischer Gemeinschaft und Kirche Stellung bezogen wird: „Sehr wichtig ist besonders in einer pluralistischen Gesellschaft, daß man das Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft und der Kirche richtig sieht, so daß zwischen dem, was die Christen als Einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun, klar unterschieden wird.“

der politischen Implementierung und schließt damit Frieden mit dem säkularisierten Staat. Im Rahmen dieser Diskussion wendet sich Böckenförde als Katholik an die Katholiken, indem er sie ermutigt, diesen Staat als den ihren anzuerkennen und sich in diesem politisch einzubringen – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Zustimmung aller anwesenden Abgeordneten der Deutschen Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz 1933.<sup>2980</sup> In diesem Zusammenhang entkleidet Böckenförde den Säkularisierungsbegriff auch jeder Illegitimität, mit welcher dieser aus einer katholischen Perspektive immer behaftet war.<sup>2981</sup> Doch nicht nur für den gläubigen Katholiken stelle der freiheitliche Staat ein akzeptables Gemeinwesen dar, da er dessen normative Überzeugungen doch durchaus angemessen in einer politischen Organisationsform abbilde, auch umgekehrt sei der freiheitliche, säkularisierte Staat selbst auf die moralische Substanz nicht zuletzt seiner katholischen Bürger angewiesen. Zwar sei nur auf dem Fundament der Säkularisierung und damit der institutionellen Trennung von Kirche und Staat *politische* Autonomie überhaupt möglich, doch gleichzeitig gehe damit einher, dass das Gemeinwesen seine *vorpolitische* Legitimation nicht mehr gewährleisten könne.<sup>2982</sup> Gerade in dieser potentiellen Destabilisierung der weltlichen Organisation bestehe also das große Wagnis, das der Staat um der Freiheit willen eingegangen ist.

Böckenförde bezweifelt also, vermutlich mit Recht, dass der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat seine eigenen normativen Bestandsvoraussetzungen nicht aus eigenen Ressourcen erneuern kann, sondern zu diesem Zweck auf andere normative Lehren religiöser, weltanschaulicher oder anderer verbindlicher Natur angewiesen ist, die die betroffenen Bürger zu einem das Gemeinwohl fördernden oder zu einem die individuelle Freiheit des jeweils anderen garantierenden Verhalten motivieren können.<sup>2983</sup> Dies ist jedoch, bei näherer Betrachtung, prinzipiell trivial. Zweifelsohne lässt sich ein freiheitlicher Staat insbesondere dann dauerhaft stabil und unproblematisch aufrechterhalten, wenn die durch ihn verbundenen Individuen in möglichst großer Zahl nicht nur die oben<sup>2984</sup> angeführten Tugenden besitzen, sondern diese überdies noch als Ausdruck ihrer eigenen ethischen normativen Konzeption betrachten können, sich also nicht nur in Erwägung möglicher negativer Folgen moralisch verhalten, sondern sich aus sich selbst heraus tatsächlich moralisch verhalten *wollen*.<sup>2985</sup> Mit einer Anleihe an Kant ausgedrückt: der optimale liberale Bürger sollte sich nicht bloß *pflichtgemäß*, sondern vielmehr *aus Pflicht* freiheitlich verhalten. Wenn Böckenförde in diesem Kontext gesellschaftliche Homogenität als wünschenswert bezeichnet, dann spricht er damit implizit von einer Homogenität hinsichtlich einer möglichst hohen Schnittmenge der jeweils individuellen normativen Konzeptionen in für die Stabilität des freiheitlichen Staates wesentlichen Punkten.<sup>2986</sup> Diese Ausführungen gelten aber natürlich in ähnlicher Weise ebenfalls für andere Staatsformen. Ein theokratischer Gottesstaat *par excellence* kann gerade dann ohne nennenswerte soziale Konflikte und ohne Revolten bestehen, wenn die göttlichen Gebote nicht nur in die politische Gesetzgebung eingehen, sondern die Bürger auch von der Legitimität der im Namen Gottes durch das Gemeinwesen ausgeübten Gewalt überzeugt sind. Eine Theokratie der Ungläubigen wird sich als ähnlich defizitär erweisen wie eine

<sup>2980</sup>Vgl. dazu das Reichstagsprotokoll zur Namentlichen Abstimmung in der 2. Sitzung am 23. März 1933, [Reichstagsprotokolle, S.44].

<sup>2981</sup>Vgl. dazu oben, Kapitel 2.3.3, S.92.

<sup>2982</sup>Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, a.a.O., S.22.

<sup>2983</sup>Vgl. Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.106.

<sup>2984</sup>Sh. Kapitel 1.2.4, S.32, Fn. 193. Eine typische Definition dieser Tugenden sei hier noch einmal angeführt: Strauss, D.: „The Liberal Virtues“, a.a.O., S.198: “These are the liberal virtues: the capacity to be tolerant and respectful toward those with whom one disagrees; and the capacity to welcome, rather than fear or find unsettling, the availability of a wide range of choices about central issues in one's life. Liberalism cannot be justified unless one accepts these traits as virtues.”

<sup>2985</sup>Dies erkennt inzwischen übrigens auch die ökonomische Theorie der Politik (*public choice theory*) an, die das grundlegende Konzept des *homo oeconomicus* mit weiteren normativen Qualitäten, die über die der Maximierung des rationalen Eigennutzens hinausgehen, anreichern muss, um überhaupt ein funktionsfähiges Gemeinwesen auf dieser Basis erhalten zu können. Insbesondere müssten dabei eine hinreichend große Zahl von Staatsbürgern eine lexikographische Präferenz für die Freiheit, sowohl für die eigene als auch für die aller anderen, besitzen. Andernfalls drohe der Verfall der Verfassung der Freiheit beziehungsweise stelle sich zumindest innerhalb der Theorie zwangsläufig ein. Vgl. Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, Freiburg 2000, S.225 ff.

<sup>2986</sup>Böckenförde selbst nennt verschiedene Quellen, durch welche das einigende Band der relativen Homogenität gespeist werden kann: sozioökonomische, biologisch-naturale und insbesondere kulturell-mentale Faktoren, zu welchen auch die Religion gehört. Vgl. Böckenförde, E.-W.: „Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert“, München 2007, S.25.

Demokratie ohne Demokraten. Selbst der Termitenhügel ist ganz grundsätzlich darauf angewiesen, dass seine Mitglieder sich durch ihre natürliche Disposition so verhalten, wie sich Termiten eben instinktiv verhalten; eine institutionelle Verfassung einer solchen hierarchischen Gesellschaft hätte bestenfalls affirmativen Charakter.<sup>2987</sup>

Das Problem, seine eigenen moralischen Bestandsgrundlagen nicht garantieren zu können, ist demzufolge keines, das sich alleine dem freiheitlichen Staat stellen würde. Das exklusive Wagnis, das der liberale Staat um der Freiheit willen eingegangen ist, besteht vielmehr darin, dass er „von Voraussetzungen lebt, die er gar nicht garantieren darf“<sup>2988</sup>. Denn würde der freiheitliche Staat seine Grundlagen in Form von Lehrsätzen oder Tugenden fassen, würde er seine Freiheitlichkeit einbüßen, sobald er seine Bürger im Konfliktfall mit Zwang auf diese verpflichten und Abweichungen sanktionieren würde. Eine liberale Ordnung kann aus ihrer eigenen Logik heraus ihre Prinzipien nicht absolut setzen, muss – auch und gerade um die mit der Idee der Freiheit implizierte potentielle Vorläufigkeit organisatorisch fassen zu können – ihre eigenen Institutionen und ihre eigene Verfassung somit immer zur Disposition stellen. Inwiefern allerdings gerade dadurch ein freiheitliches Gemeinwesen nicht nur gefährdet, sondern auch gefestigt werden kann, soll in Kapitel 6.4 ausgeführt werden.

### 5.2.2.3 Jürgen Habermas und der elfte September

Auch wenn geistliche und religiöse Zwecke einerseits der Einflussnahme des säkularisierten Staates entzogen sind, dieser seine Legitimität andererseits nicht mehr aus diesen schöpft, löst eine derartige Trennung von Religion und politischem Gemeinwesen nicht alle Verbindungen zwischen diesen Bereichen auf. Im Gegenteil, die Religion kann und soll durch den weltlichen Staat nicht verdrängt oder gar gelehnt werden, dieser findet jene vielmehr vor und muss sich in ein Verhältnis zu ihr setzen.<sup>2989</sup> Da der säkularisierte Staat seine Bestandsvoraussetzungen nicht selbständig und aus eigenen Ressourcen garantieren könne, müsse er danach streben, diejenigen umfassenden Lehren zu fördern, die diese benötigte moralische Substanz zu erzeugen in der Lage sind. Dazu gehören idealerweise auch traditionelle Religionen, so dass die Frage nach der freien Ausübung von Religion für den Staat nicht nur ein Zugeständnis, sondern in einer bestimmten Form ein zu seiner eigenen Bestandssicherung komplementäres Ziel darstelle.<sup>2990</sup>

Diese grundsätzliche Problemstellung erkennt zwar auch Jürgen Habermas zumindest in seinen Schriften seit der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), spätestens seit *Faktizität und Geltung* (1992) an,<sup>2991</sup> zieht aber andere Schlussfolgerungen als Böckenförde. Nach der Aufklärung können eine bestimmte Rechtsordnung oder sogar das Recht generell ihre Legitimation nicht mehr aus der selbstverständlichen

<sup>2987</sup>Vgl. oben, Kapitel 4.1.2.2.2, S.295, leicht modifiziert: Würde man einer bestimmten Anzahl an Wölfen eine perfekt freiheitliche und vernünftige Verfassung geben und, falls dies theoretisch möglich wäre, diese Freiheit institutionell sichern, würden diese sich dennoch in einem Rudel organisieren und dem Alpha-Tier unterordnen. Vgl. außerdem oben, Kapitel 1.2.1, S.9, Fn. 43.

<sup>2988</sup>Schlaich, K.: „Konfessionalität – Sakralität – Offenheit“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1997, S.440, eigene Hervorhebung.

<sup>2989</sup>Böckenförde, E.-W.: „Der säkularisierte Staat“, a.a.O., S.12 f. Diesen Bezug unterschätzen liberale Staatsrechtler des 19. Jahrhunderts wie Robert von Mohl üblicherweise, vgl. Mohl, R. v.: *Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg. Erster Theil, das Verfassungsrecht*, Tübingen Laupp 1829, S.8 f.: „Die Rechtsstaats-Gattung beruht auf der unter dem Volke allgemein herrschenden Ueberzeugung, daß das Leben allerdings einen bestimmten Selbstzweck habe, der künftige Zustand ungewiß und unbekannt sey, und also die Einrichtungen für das irdische Zusammenleben der Menschen nur auf dieses Leben und seine Zwecke berechnet seyn müssen. Da nun, vom Verstandespunkte aus betrachtet, der einzige denkbare irdische Gemeinzwirk der Menschen die möglichst allseitige Ausbildung seiner Naturkräfte, und folglich der Erwerb und Genuß der dazu dienlichen Mittel ist, so müssen auch die Einrichtungen des Rechtsstaats die Erreichung dieses Zweckes zu erstreben suchen. [...] Die übersinnlichen Tendenzen des Menschen, Sittlichkeit und Religion, liegen außerhalb des Befugnißkreises des Rechtsstaats; er kann auch, bloß im Besitze mechanischer und materieller Mittel, gar nicht auf sie einwirken.“

<sup>2990</sup>Böckenförde, E.-W.: „Der säkularisierte Staat“, a.a.O., S.25 f.; vgl. auch Böckenförde, E.-W.: „Freiheit ist ansteckend“, in: *taz*, 23.09.2009.

<sup>2991</sup>Vgl. auch oben, Kapitel 1.3.2, S.44, Fn. 270. Bereits 1980 erachtete es Habermas als notwendig, „die kognitiven Potentiale [...] aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d. h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse“ nutzbar zu machen.

Autorität religiöser oder sittlicher Traditionen ziehen, da deren „Geltung und Faktizität, also die bindende Kraft von rational motivierten Überzeugungen und der auferlegte Zwang äußerer Sanktionen“<sup>2992</sup>, endgültig auseinandergetreten seien. Insofern sind moderne Gesellschaften, wenn sie normative Orientierungen glaubwürdig vermitteln wollen, dazu gezwungen, diese Normativität aus sich selbst zu schöpfen.<sup>2993</sup> Habermas nimmt aber nicht an, dass eine säkularisierte Verfassungsordnung zu diesem Zweck zwangsläufig auf die Religion oder eine andere haltende Macht als deren Äquivalent angewiesen wäre. Vielmehr könne der moderne Verfassungsstaat seine normativen Grundlagen ohne eine direkte Bezugnahme auf religiöse oder metaphysische Systeme rechtfertigen, indem er diese offene Leerstelle vollständig durch den demokratischen Prozess selbst ausfülle.<sup>2994</sup> Dabei unterscheidet er sich jedoch eindeutig von einem reinen Rechtspositivismus im Sinne von Hans Kelsen (1881-1973), der eine Grundnorm anfangs als Hypothese, später als Fiktion annehmen musste, um einem infiniten Regress auf den jeweils höheren Geltungsgrund zu entgehen. Eine solche Grundnorm müsse prinzipiell unbegründet sein, damit die ausschließlich auf dieser basierende reine Rechtslehre nicht zu einer moralischen oder empirischen Theorie mutiere.<sup>2995</sup> Eine rechtliche Norm besitze genau dann Geltung, wenn sie gemäß dem durch die Verfassung festgelegten Verfahren zur Herstellung einer Rechtsnorm produziert wurde; in einem derartigen Entwurf fallen die Faktizität und die Geltung des Rechts zusammen.<sup>2996</sup> Habermas dagegen unterscheidet sehr wohl zwischen diesen beiden Qualitäten. Er kann einer Gleichsetzung von Legalität und Legitimität nicht zustimmen, auch wenn für ihn die demokratische Verfassung „die Legitimationslücke ausfüllen [muss], die die weltanschauliche Neutralisierung der Staatsgewalt aufreißt“<sup>2997</sup>. In diesem Sinne sei es der demokratische Gesetzgebungsprozess selbst, der das einigende Band der sozialen Integration als funktionales Äquivalent der Religion als Fundament und Legitimitätsgrund jeder politischen Ordnung darstellen müsse.<sup>2998</sup> Im Gegensatz zu Kelsen müsse dieser aber bestimmten Bedingungen genügen, um tatsächlich Legitimität aus Legalität *erzeugen* zu können. Einerseits müssten sich die Bürger nicht nur als Adressaten, sondern gleichermaßen als Autoren des Rechts verstehen. Als solche sollen sie ihren Gesetzgebungsauftrag gemeinwohlorientiert wahrnehmen, da sie nicht etwa eine bestehende Staatsgewalt mit Blick auf ihre subjektiven Freiheitsrechte domestizieren, sondern diese Rechtsordnung überhaupt erst konstituieren und damit reziprok verbindliche Grenzen für die jeweils individuelle Freiheit setzen müssen. Andererseits muss die Existenz einer gemeinsamen Menschenvernunft angenommen werden, denn die entstandenen Gesetze müssten die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können, indem sie vor diesen nach vernünftigen Kriterien gerechtfertigt werden können.<sup>2999</sup> Erst wenn diese Maßgabe des Diskursprinzips eingehalten wird, kann das Recht tatsächlich seine sozial integrative Funktion erfüllen und eine freiheitliche politische Ordnung auf einem säkularisierten Fundament als normative Konzeption, also über einen bloßen *modus vivendi* hinausgehend, begründen. Gültig sind folglich „genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“<sup>3000</sup>.

2992Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S.43.

2993Habermas, J.: „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“, a.a.O., S.16; Pinzani, A.: *Diskurs und Menschenrechte*, Hamburg 2000, S.14.

2994Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.108 f.

2995Jestaedt, M.: „Hans Kelsens Reine Rechtslehre“, in: Kelsen, H.: *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 1. Auflage 1934*, Tübingen 2008, S. XLIII ff. Zur Bedeutung der Grundnorm vgl. Kelsen, H.: *Reine Rechtslehre*, a.a.O., Kapitel 29, S.77 f.

2996Pinzani, A.: *Diskurs und Menschenrechte*, a.a.O., S.46 f.

2997Habermas, J.: „Religion in der Öffentlichkeit“, a.a.O., S.125. Vgl. auch: Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., Kap. 3, S.105-165.

2998Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., S.158 f.; Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.110; Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S.50.

2999Habermas, J.: „Religion in der Öffentlichkeit“, a.a.O., S.125 f.; Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S.141.

3000Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S.138. Vgl. zum Prinzip der Diskursethik oben, S.379, Fn. 2715.

Dies ist aber gleichbedeutend damit, dass die von Habermas entworfene prozeduralistische<sup>3001</sup> Demokratiekonzeption ihrerseits auf Bürger angewiesen ist, die zumindest zum Eintritt in eine derartige Diskurssituation bereit sind. Zwar unterscheidet sich dieses Modell von dem eines John Rawls insbesondere dadurch, dass sich die Gerechtigkeitskonzeptionen der einzelnen Teilnehmer durch den Diskurs selbst verändern können und nicht bar jeder Empirie in einer *original position* hinter einem Schleier des Nichtwissens abstrahiert betrachtet werden. Die Einübung der für den Bestand einer freiheitlichen Demokratie notwendigen politischen Tugenden sei eine Sache der Sozialisation.<sup>3002</sup> Durch diesen vermittelnden Lernprozess innerhalb der diskursiven Praxis mag sich eine größere Schnittmenge zwischen den Beteiligten ergeben als in einem kontraktualistischen Gedankenexperiment, dennoch bleibt als *conditio sine qua non* die Bereitschaft bestehen, dass sich die Bürger wechselseitig als Freie und Gleiche anerkennen und die Ansprüche des jeweils anderen über den Mechanismus der öffentlichen Rechtfertigung in ihre eigene Argumentation einbeziehen.<sup>3003</sup> Die Legitimität des Rechts stützt sich nicht nur auf das kommunikative Arrangement, dass die Teilnehmer eines rationalen Diskurses prüfen können müssen, „ob eine strittige Norm die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen findet oder finden könnte“<sup>3004</sup>, sondern insbesondere darauf, dass die Mitglieder einer Gesellschaft den Anspruch des jeweils anderen überhaupt als legitim anzuerkennen bereit und in der Lage sind, sprich: dass sie im anderen die Menschenrechte westlicher Prägung verwirklicht sehen und zu einem Diskurs nach vernünftigen Maßstäben, ebenfalls wieder im westlichen Sinne, willens und fähig sind.<sup>3005</sup> Die Bürger müssen sich diese grundlegenden Rechte gegenseitig einräumen, beziehungsweise, wenn man von deren Unveräußerlichkeit ausgehen will, die Bürger müssen diese Rechte wechselseitig anerkennen und respektieren, „wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen“<sup>3006</sup>. Damit mag der von Habermas konzipierte demokratische Prozess unter freiheitlichen Bedingungen durchaus dazu dienen, dahingehend bereits bestehende Motivationen der Bürger zu festigen, er kann aber die Erzeugung dieser notwendigen Voraussetzungen *nicht institutionell sichern*. Tatsächlich kann die Überzeugung, im diskursiven Verfahren verbindliche Gesetze aushandeln und vor den freiheitlichen Ansprüchen des anderen rechtfertigen zu *wollen* oder dies nach den eigenen normativen Vorstellungen unter moralischen oder sittlichen Gesichtspunkten sogar zu *müssen*, ihrerseits auf vorpolitischen Grundlagen beruhen. Ähnlich wie bei Kant fallen an dieser Stelle – der Forderung nämlich, einen *pactum unionis civilis* einzugehen<sup>3007</sup> – auch bei Habermas Recht und Moral zusammen.<sup>3008</sup>

Die Annahme, zu einer normativen Befestigung des säkularisierten Staates könne auf vorpolitische moralische Grundlagen ohne weiteres verzichtet werden, kann Habermas folglich nicht aufrechterhalten. Es sei eben gerade nicht ausreichend, „die *Tugend*zumutung durch eine *Rationalitäts*vermutung“ zu ersetzen.<sup>3009</sup> Diese Tugenden müssten sich vielmehr im Rahmen jenes prozeduralistischen Diskurses entwickeln. Um die staatsbürgerliche Rolle als Autor der Rechtsordnung angemessen ausüben zu können, sei der Bürger in eine Zivilgesellschaft eingebettet, in welchen der moralische Gehalt von Grundrechten und ein Gefühl der Solidarität über die kulturellen Wertorientierungen vermittelt werden. Ohne diese vorpolitische Verankerung könne der demokratische Prozess eben nicht zwangsläufig Legitimität erzeugen.<sup>3010</sup> Man erkennt hier eine gewisse kommunitaristische oder, wie noch auszuführen sein wird,

3001Habermas unterscheidet diese explizit von einem republikanischen ebenso wie von einem liberalen Modell. Weder handle es sich bei seiner prozeduralistischen Konzeption um die kollektive ethische Selbstverständigung tugendhafter Bürger, noch werde diese als reiner strategischer Interessenabgleich von egoistischen Nutzenmaximierern verstanden (Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., Kap. 9, S.277-292). Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass die letztgenannte Vorstellung von Liberalismus in einem sehr engen Sinn nicht dem in der vorliegenden Arbeit verwendeten Begriff entspricht.

3002Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.110.

3003Vgl. Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S.117.

3004Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S.134.

3005Ohne die Frage nach verschiedenen Rationalitätstypen, die sich von der abendländischen Vernunftkonzeption unterscheiden können, an dieser Stelle vertiefen zu können (vgl. auch oben, Kapitel 3.2.3.2.1, S.212, Fn. 1578), sei verwiesen auf Gloy, K.: *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg 2001.

3006Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S.151.

3007Vgl. oben, Kapitel 4.3.3, S.361, Fn. 2594; Kant, I.: *TP*, AA VIII: 289.09-28.

3008Vgl. auch: Pinzani, A.: *Diskurs und Menschenrechte*, a.a.O., S.69; Fischer, K.: *Die Zukunft einer Provokation*, a.a.O., S.196 f.

3009So noch in Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., S.312.

3010Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.110.



republikanische Komponente bei Habermas, mit welcher in ganz ähnlicher Form auch John Rawls seine politische Theorie abzusichern versuchte.<sup>3011</sup> Tatsächlich könnte eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft das einigende demokratische Band zwischen den *citoyens* mürbe machen und die zumindest elementar vorhandene Orientierung am Gemeinwohl aufzehren, auf welche der demokratische Staat angewiesen ist, ohne sie rechtlich erzwingen zu können. Dann würde, dessen ist sich Habermas vollständig bewusst, jene von Böckenförde befürchtete Konstellation von vereinzelt und ausschließlich egoistisch handelnden Monaden eintreten, einer bloßen Ansammlung von pluralisierten und in ihren Überzeugungen heterogenen Individuen, die einen gemeinschaftlich getragenen und normativ belastbaren Konsens nicht mehr zulassen würde.<sup>3012</sup>

Wenn sich in der politischen Philosophie des Jürgen Habermas in den späten 1990er-Jahren mehr und mehr die Überzeugung verfestigte, dass der demokratische Verfassungsstaat eben doch in irgendeiner Weise religiöser oder allgemein weltanschaulicher, jedenfalls normativ vorgeordneter Lehren bedürfe, so vollzog sich dieser *religious turn* zunächst angesichts der neueren Entwicklungen in den Biowissenschaften. Zu einem tragfähigen Urteil auf freiheitlicher Basis über die Möglichkeit von gezielten Manipulationen des Genpools müssten sich auch die traditionellen Religionen in den Diskurs einbringen können, da in diesen über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabierte Vorstellungen vom guten und verfehlten Leben, von Sünde und Erlösung, und, in erster Linie, von sittlichen Tugenden gebunden waren – unbedingte Orientierungen, die eine säkularisierte und freiheitliche Philosophie in dieser Vehemenz beinahe *per definitionem* nicht liefern könne.<sup>3013</sup> Der liberale Staat müsse in diesem Sinne ein eigenes vitales Interesse an der politischen Teilnahme religiöser Bürger oder religiöser Organisationen haben, die sich *auch in ihrer Eigenschaft als Religionen* öffentlich äußern sollen. Andernfalls könnte sich die säkularisierte Gesellschaft von wichtigen Ressourcen der für sie unentbehrlichen Sinnstiftung abschließen.<sup>3014</sup> Dabei sei allerdings sowohl von religiösen als auch von säkularen Bürgern das Bemühen zu erwarten, relevante, in religiöser Sprache formulierte Beiträge in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.<sup>3015</sup> Dieser Aufruf von Habermas lässt sich beinahe exakt als das gegenteilige Programm verstehen, von dem Leo Strauss gesprochen hatte: während dieser einen diametralen und in letzter Konsequenz unversöhnlichen Gegensatz der beiden epistemologischen Wege zur Wahrheit konstruierte, will jener zu einem Diskurs ermutigen, in welchem beide Seiten voneinander lernen und profitieren können.<sup>3016</sup> Allerdings müssen für ein solches Unternehmen zwei Voraussetzungen erfüllt sein, die, wie man an der Diagnose von Leo Strauss erahnen kann, keineswegs trivial sind: Während die religiöse Seite trotz der eigenen Letztbegründung in der göttlichen Offenbarung die Autorität der natürlichen Vernunft anerkennen muss, ist auch die säkulare Vernunft selbst dazu aufgerufen, der religiösen Begründung ein Wahrheitspotential zu unterstellen und sich im Urteil über binnentheologische Glaubensfragen zurückzuhalten. Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen, so Habermas, sei endgültig und lasse sich nicht wieder rückgängig machen; ebenso wenig könne es das Ziel eines säkularisierten Staates sein, sich das Kirchenrecht unter dem Deckmantel des Naturrechts erneut aufzwingen zu lassen.<sup>3017</sup> Es sei allerdings die Aufgabe, den undurchsichtigen, *opaken* Kern des Glaubens so in eine für die allgemeine Vernunft verständliche Sprache zu transformieren, nicht jedoch aus dem öffentlichen Diskurs zu filtern, dass dieser auch innerweltlich anschlussfähig werden könne.<sup>3018</sup> Von beiden Seiten müsse Offenheit und die Bereitschaft zur Übersetzung ihrer Inhalte verlangt werden, um religiösen Fundamentalismus oder ideologischen Säkularismus zu vermeiden.<sup>3019</sup> Diese grundsätzliche Problemstellung wurde in Habermas' Philosophie somit bereits längere Zeit berücksichtigt,

3011Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.33, Fn. 197.

3012Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.111 f.; Pinzani, A.: *Diskurs und Menschenrechte*, a.a.O., S.24 f.

3013Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.115.

3014Habermas, J.: „Religion in der Öffentlichkeit“, a.a.O., S.137; Habermas, J.: „Die öffentliche Stimme der Religion“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 52 (2007), S.1444.

3015Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.118. Damit verlässt Habermas also auch nach seinem *religious turn* nicht den grundlegenden diskursethischen Boden, den er gelegt hatte in: ders.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt 1981.

3016Vgl. zu Strauss oben, Kapitel 2.1.1, insb. S.55, Fn. 316, sowie S.56, Fn. 326.

3017Vgl. auch: Böckenförde, E.-W.: „So ist Autonomie nicht gemeint“, in: *FAZ*, 25. April 2005.

3018Habermas, J.: „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, a.a.O., S.411.

3019Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, a.a.O., S.96 f.

doch angesichts der Ereignisse des 11. September 2001 gewann sie ein ganz neues Gewicht.<sup>3020</sup> Denn unabhängig davon, ob die terroristischen Attacken sich durch die orthodoxe islamische Theologie rechtfertigen lassen oder nicht, sie waren doch ein Ausdruck davon, wie wirkungsmächtig sich entfesseltes religiöses Potential auch in einer säkularisierten Gesellschaft manifestieren kann.

Für Habermas wird gerade durch den elften September deutlich, dass die Säkularisierung sogar in Europa, mehr aber natürlich noch in anderen Kulturkreisen, in welchen die Entzauberung der Welt bisweilen als ein europäischer Sonderweg eingeschätzt wird, mit höchst ambivalenten Gefühlen besetzt ist. Damit betrachtet er den religiösen Fundamentalismus, wie es auch oben<sup>3021</sup> ausführlich dargestellt wurde, als modernes Phänomen, als Resultat einer entgleisenden Säkularisierung. Wenn es also den von Huntington prophezeiten Krieg der Kulturen zu verhindern gelte, so müsse gerade diese in der abendländischen Ideengeschichte so prominente Ambivalenz des Säkularisierungsprozesses berücksichtigt werden, um auch gegenüber denjenigen Kulturen in einen offenen Dialog eintreten zu können, deren Glaubensvorstellungen nicht durch die Vernunft der Aufklärung bereits *säkular gereinigt* wurden.<sup>3022</sup> Dazu müsse auch die moderne Vernunft gegen den ihr selbst immer innewohnenden Defätismus mobilisiert werden. Dies sei insbesondere dahingehend wichtig, dass ihr angesichts einer entgleisenden Modernisierung – die *grosso modo* im abendländischen Kulturkreis zu jener Zermürbung des sozialen Bandes, im morgenländischen dagegen zur militanten Ablehnung des westlichen Gesellschaftsmodells führe – eine vorpolitische motivationale Kraft beiseite gestellt werde.<sup>3023</sup> Gerade aus diesen Gründen müsse ein säkularisierter Staat ein eigenes Interesse an der diskursiven Einbeziehung von traditionellen Religionen haben: einerseits, um „im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“<sup>3024</sup>, andererseits um die Religionen selbst zu Lernprozessen anzuhalten. Denn nur dann, wenn diese die mit der säkularen Vernunft verbundenen Ansprüche und Freiheitsrechte – in Form von vorläufigen Ergebnissen der profanen Wissenschaften, von Prinzipien einer säkularen Begründung von Recht und Moral, sowie insbesondere von einer friedlichen Koexistenz mit anderen Konfessionen, Religionen, Weltanschauungen und Atheismen – zu akzeptieren bereit sind, mehr noch: aus der inneren Logik der eigenen *comprehensive doctrine* konsistent hervorbringen können, ist eine gewinnbringende Beteiligung von Religionen in ihrer Eigenschaft als Religionen am demokratischen Prozess möglich. Ähnlich zu Rawls' Überlegung eines *overlapping consensus*<sup>3025</sup> müssten die Religionen versuchen, dieses Modul der weltlichen Gerechtigkeit aus ihren jeweiligen orthodoxen Begründungen erzeugen zu können, auch wenn dessen Genealogie ursprünglich auf eine weltanschaulich neutrale Konzeption zurückzuführen sei. Über diesen Weg der vernünftigen politischen Öffentlichkeit stehe es den Religionen dann auch offen, einen Einfluss auf die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und deren gesetzliche Regelungen auszuüben.<sup>3026</sup> Andernfalls – und das ist das Risiko, was *gleichermaßen* mit einer Ignoranz der religiösen Geltungsansprüche und deren Verdrängung in den privaten Bereich wie mit einer fehlenden Domestizierung einhergeht – können „die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential“<sup>3027</sup> entfalten. Daraus folgt, dass Habermas fundamentalistische, also prinzipiell diskursaverse Ausprägungen von

3020In der Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, wenige Tage nach den Angriffen auf das World Trade Center, äußert sich Habermas dazu; vgl. Habermas, J.: „Glauben und Wissen“, a.a.O., S.63: „Noch vor kurzem schieden sich die Geister an einem ganz anderen Thema – an der Frage, ob und wie weit wir uns einer gentechnischen Selbstinstrumentalisierung unterziehen oder gar das Ziel einer Selbstoptimierung verfolgen sollen. Über die ersten Schritte auf diesem Wege war zwischen den Wortführern der organisierten Wissenschaft und der Kirchen ein Kampf der Glaubensmächte entbrannt. [...] Aber am 11. September ist die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion auf eine ganz andere Weise explodiert.“

3021Sh. Kapitel 2.2.2, S.80-81.

3022Vgl. dazu die offizielle Lesart der katholischen Kirche, dass „die wahren Errungenschaften der Aufklärung, die Menschenrechte und dabei besonders die Freiheit des Glaubens und seiner Ausübung als wesentliche Elemente gerade auch für die Authentizität der Religion aufgenommen werden.“ (Benedikt XVI.: „Bitten wir den Herrn, daß die Vernunft des Friedens die Unvernunft der Gewalt überwindet“, Ansprache beim Weihnachtsempfang für die römische Kurie am 22.12.2006, in: *Osservatore Romano deutsch*, Nr.1, 07.01.2007, S.8.)

3023Habermas, J.: „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, a.a.O., S.411.

3024Habermas, J.: „Glauben und Wissen“, a.a.O., S.73.

3025Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.28, Fn. 169.

3026Habermas, J.: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, a.a.O., S.117 f.

3027Habermas, J.: „Glauben und Wissen“, a.a.O., S.66.

Religion nicht in die öffentliche Debatte einbinden will,<sup>3028</sup> welche Konsequenzen sich aus dieser Weigerung ergeben, soll in Kapitel 6.2 ausführlich untersucht werden.

In diesem Zusammenhang spricht Habermas von den „postsäkularen Gesellschaften“<sup>3029</sup> des Westens. Während der Säkularisierungsprozess eine schrittweise Entzauberung und Entkirchlichung einer religiös geprägten und durchstimmten Welt bedeutete, konnte er doch die bisweilen als zwangsläufig unterstellte Konsequenz einer vollständigen Aufhebung und Marginalisierung der Religionen keineswegs verwirklichen.<sup>3030</sup> Im Gegenteil, die moderne Welt ist, wie auch frühere Verfechter der Säkularisierungsthese anerkennen, bis auf wenige Ausnahmen so religiös geprägt wie eh und je.<sup>3031</sup> Wenn also von postsäkularen Gesellschaften die Rede ist, dann kann damit nur gemeint sein, dass auch die These einer immer fortschreitenden Säkularisierung an die Grenzen ihres Erklärungspotentials gestoßen ist. Auch in einem säkularisierten Staat bleibe die traditionelle Religion eine bedeutende Macht, die nicht einfach aus Begründungszusammenhängen ausgeklammert werden könne. Der 11. September könne dabei als Menetekel des anbrechenden 21. Jahrhunderts dienen, zumindest hinsichtlich einer weiterhin problematischen und konfliktreichen Beziehung zwischen Staat und Religion. Auf der anderen Seite, und auch hier spiegelt sich erneut die Ambivalenz der Moderne wieder, dürfe die Säkularisierung der Staatsmacht nicht mit einer Säkularisierung der Gesellschaft verwechselt werden.<sup>3032</sup> Wenn auch eine Trennung von Kirche und Staat vollzogen wurde, die Religion also als tragendes Moment des politischen Gemeinwesens abgelöst wurde, so kann sie doch innerhalb der Gesellschaft weiterhin wirksam bleiben. Denn gerade ein liberaler Staat darf aus seiner eigenen Begründungslogik heraus die Zivilgesellschaft nicht absorbieren, es sei vielmehr sein Auftrag, die Glaubensfreiheit des Einzelnen aus normativen Gründen zu schützen. Insofern müsse er dem Bürger ein Leben ermöglichen, das dessen grundsätzlichen Glaubensüberzeugungen nicht zuwider laufe.<sup>3033</sup>

#### 5.2.2.4 Zur Tauglichkeit des Christentums für weltliche Politik

Wenn auch in der politischen Philosophie nach der Französischen Revolution das Christentum bisweilen zur Unterstützung herangezogen wurde, um die prekäre und problematische Freiheit normativ zu verfestigen und eine Ordnung auf dieser Basis zu stabilisieren, so richtete sich dieses Bestreben keineswegs danach, eine theokratische Herrschaftsform zu etablieren.<sup>3034</sup> Denn nicht die Staatsgewalt oder gar der Herrscher soll direkt durch religiöse Bezüge legitimiert werden. Vielmehr soll die Religion dazu dienen, in den *Bürgern als Grundlage aller staatlichen Legitimität* die notwendige sittliche Orientierung zu erzeugen, um ein System von Freien und Gleichen bejahen und aufrechterhalten zu können und sich in die diskursiven Prozesse einzubringen, in welchen gerechte Gesetze für alle Anspruchsgruppen ausgestaltet werden sollen. Die Frage, ob und wie sich die Religion oder der religiös motivierte Bürger in der Politik zur Geltung bringen kann, auch und gerade unter der Bedingung einer Differenzierung von Kirche und Staat, ist insofern immer noch von aktueller Relevanz. Denn selbstverständlich wird auch ein Individuum, dessen Normen im Wesentlichen durch eine Bezugnahme auf Gott begründet und bestimmt werden, nach der Verwirklichung einer politischen Ordnung streben, die ein Leben unter Berücksichtigung der göttlichen Gebote ermöglicht – unabhängig davon, wie diese Gebote im Einzelnen inhaltlich definiert sind und ob sie eine direkte Aussage über die staatliche Organisationsform treffen. Grundsätzlich soll auch an dieser Stelle

<sup>3028</sup>Habermas, J.: „Die öffentliche Stimme der Religion“, a.a.O., S.1444.

<sup>3029</sup>Habermas, J.: „Glauben und Wissen“, a.a.O., S.65.

<sup>3030</sup>Vgl. dazu oben, Kapitel 2.3.4.1, S.93 ff.

<sup>3031</sup>Vgl. Berger, P. L.: *The Desecularization of the World*, a.a.O., S.2: “The world today [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled 'secularization theory' is essentially mistaken.” Stark, R. / Finke, R.: *Acts of Faith*, Berkeley 2000, S.79: “After nearly three centuries of utterly failed prophecies and misrepresentations of both present and past, it seems time to carry the secularization doctrine to the graveyard of failed theories”.

<sup>3032</sup>Habermas, J.: „Die öffentliche Stimme der Religion“, a.a.O., S.1443.

<sup>3033</sup>Habermas, J.: „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, a.a.O., S.414.

<sup>3034</sup>Linz, J. J.: „Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion“, a.a.O., S.138, definiert Theokratie als ein System, in dem „die politische Macht im Namen der Religion und im Namen Gottes von religiösen Führern ausgeübt wird, die der Gemeinschaft religiöse Werte auferlegen“.

auf den Überlegungen zu jener modifizierten theologisch-politischen Struktur aufgebaut werden, die in Kapitel 5.1.4.2 angestellt wurden. Es stellt sich somit die Frage, wie sich auf dem Fundament des Christentums weltliche Politik betreiben lässt, ob politische Theologie überhaupt möglich ist.<sup>3035</sup> Für Religionen oder den religiösen Einzelnen ist es dabei durchaus kennzeichnend, dass sie ihr normatives Gerüst inhaltlich kaum zur Disposition stellen; sie sind üblicherweise von der Wahrheit dieser Leitsätze und der höchsten denkbaren Legitimation überzeugt und zumindest diesbezüglich nicht kompromissbereit. Als Gretchenfrage verbleibt die Art und Weise, wie diese in die politische Wirklichkeit umgesetzt werden. Im Folgenden soll dabei die Position des Christentums – und das heißt an dieser Stelle: des orthodoxen Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – untersucht werden, nicht zuletzt deswegen, weil die Gestaltung des weltlichen Bereichs nach Maßgabe des *sacerdotium* ein entscheidendes Themenfeld der europäischen Ideengeschichte repräsentiert. An späterer Stelle, in Kapitel 7.2, soll eine ähnliche Fragestellung schließlich aus einer liberalen Perspektive unter besonderer Berücksichtigung „des Islam“, bei Akzeptanz aller Heterogenität dieser Religion, bearbeitet werden.

Wenn die Botschaft des Evangeliums unter den Bedingungen der modernen freiheitlichen Gesellschaft politisch verwirklicht werden soll, dürfen die Eschatologie und die Verkündigung des Reichs Gottes – und in solchen Fragen der katholischen Dogmatik sollte man dem aktuellen Papst, der diese These noch unter seinem bürgerlichen Namen formulierte, wohl Glauben schenken – nicht unmittelbar in weltliche Politik umgesetzt werden. Das Reich Gottes stelle keinen politischen Begriff dar und sei insofern „auch kein politischer Maßstab, von dem her unmittelbar politische Praxis aufgebaut werden kann und Kritik an politischen Verwirklichungen zu üben ist“<sup>3036</sup>. Wird das Reich Gottes mit politischen Mitteln herbeizuführen versucht, werden sowohl Politik als auch Theologie verfälscht. Dies führe zur Entstehung von Messianismen, die sich in der politischen Ebene zu totalitären Bewegungen entwickeln müssen. Durch eine Umwandlung der Eschatologie in politische Utopie werde somit einerseits die christliche Hoffnung depotenziert, die, scheinbar ins Realistische gewendet, ihren eigenen Gehalt verliere und sich in ein „trügerisches Surrogat“ ihrer selbst verwandle. Zudem werde auch das Politische verfälscht, da das Reich Gottes ein theologisches – und nur ein theologisches – Konzept darstellt. Wenn dieses zur Rechtfertigung politischer Irrationalität missbraucht werde und somit aus der Veränderung der menschlichen Natur und der Welt insgesamt, die nach christlicher Lehre allein durch das Wunder der göttlichen Gnade möglich sei, politisches Handeln konstruiert werde, degeneriere das Mysterium zum bloßen Pseudomysterium. Dort, wo das „Unmögliche zum Leitfaden des Wirklichen wird“, sind Gewalttätigkeit und Zerstörung die notwendige Folge.<sup>3037</sup> In diesem Zusammenhang ist auch das Konzept des eschatologischen Vorbehalts zu betrachten, also dem Vorbehalt, „unter dem die *eschatologische Zeit* steht, die Endzeit, die mit dem (ersten) Kommen Christi ihren Anfang nimmt und mit seiner Wiederkunft, also mit seinem zweiten Kommen endet“<sup>3038</sup>. Gemäß der christlichen Auffassung eröffnet Jesus Christus „die Möglichkeit zur Erlösung, die jedoch keine äußerlichen Veränderungen nach sich ziehen muß, sondern sich in der unsterblichen Seele des Menschen vollzieht“<sup>3039</sup>. Zwar sei der irdische Mensch des Pneumas teilhaftig, das zum Auferstehungsleib Christi gehöre, sei jedoch noch nicht im pneumatischen Auferstehungsleib. Insofern sei er nicht berechtigt, das Gericht auf Erden an den Feinden des Glaubens zu vollziehen.<sup>3040</sup>

Durch diese Beobachtungen verliert das Reich Gottes aber keineswegs an politischer Relevanz; in seinem Wahrheitsgehalt für den Gläubigen wird es ohnehin nicht angezweifelt oder gar Kompromissen geöffnet. Es verwirklicht seine politischen Ansprüche auf Erden aber im Bereich der Moraltheologie, nicht im Bereich der Eschatologie. Die christliche Theologie muss also gerade zwischen Eschatologie und Politik trennen, um einerseits den Hoffnungsgehalt ihrer Lehre und andererseits die moralischen Normen innerhalb des Politischen zu bewahren. Vermischen sich nämlich Eschatologie und Politik, so „löst sich die Moral auf, weil sie identisch wird mit der Frage nach den zweckmäßigsten Methoden zur Erreichung des

<sup>3035</sup>Vgl. oben, Kapitel 2.2.1, S.77-78.

<sup>3036</sup>Auer, J. / Ratzinger, J.: *Kleine Katholische Dogmatik. Bd. IX: Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1978, S.59.

<sup>3037</sup>Ebd.

<sup>3038</sup>Anglet, K.: *Der eschatologische Vorbehalt*, Paderborn 2001, S.117.

<sup>3039</sup>Seitschek, H. O.: *Politischer Messianismus*, a.a.O., S.34.

<sup>3040</sup>Anglet, K.: *Der eschatologische Vorbehalt*, a.a.O., S.116.

absoluten Zieles<sup>3041</sup>, welche dann in einem technischen Sinn den einzigen verbliebenen Maßstab darstellen. In den Worten des Heiligen Vaters klingt dies folgendermaßen:

„Das Reich Gottes ist keine *politische* Norm des Politischen, aber es ist eine *moralische* Norm des Politischen, und das Politische steht unter moralischen Normen, auch wenn die Moral als solche nicht Politik und die Politik als solche nicht Moral ist. Anders ausgedrückt: Die Botschaft vom Reich Gottes hat Bedeutung für die Politik, aber nicht auf dem Weg über die Eschatologie, sondern auf dem Weg über die politische Ethik.“<sup>3042</sup>

Politische Theologie im christlichen Verständnis darf also nie eine direkte, sprich: fundamentalistische Politisierung der christlichen Verheißung darstellen, da sie so den eschatologischen Vorbehalt preisgeben würde, der jegliches irdisches und geschichtlich erfahrbare Dasein als etwas Vorläufiges relativiert.<sup>3043</sup> Es bestehe, um den Ansatz Erik Petersons<sup>3044</sup> weiterzuführen, somit immer die Gefahr, die Politik als leitende und sinngebende Instanz des Menschen zu inthronisieren, was jedoch antike Positionen wiederherstellen und damit gerade eine Abkehr von der christlichen Lehre bedeuten würde. Denn der Konflikt Jesu mit dem römischen Gemeinwesen bestand schließlich genau in dessen Weigerung, dem damaligen Zeitgeist entsprechend das Politische als das Absolute anzuerkennen und seine Heilsbotschaft den irdischen Gewalten zu unterwerfen.<sup>3045</sup> In diesem Sinne muss der Christ die Formel „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ durchaus ernstnehmen; das darf aber nicht missverstanden werden als der Auftrag, sich um die – gerechte und den eigenen normativen Maßstäben entsprechende – Gestaltung der diesseitigen Welt nicht zu kümmern.<sup>3046</sup>

### 5.2.3 Die Zivilreligion als normative Stütze

Neben der institutionalisierten Religion, die für die Rekonstruktion eines normativen Gerüsts beziehungsweise der dafür notwendigen moralischen Ermächtigung der Individuen unter Umständen in den Dienst genommen werden kann, kommt zum Zweck der Stabilisierung des politischen Gemeinwesens überdies die Zivilreligion in Betracht. Dabei sollte aber sinnvollerweise zwischen verschiedenen Ausprägungen dieser Konzeption unterschieden werden.

In die neuere Debatte eingeführt wurde der Begriff *civil religion* durch den US-amerikanischen Soziologen Robert N. Bellah.<sup>3047</sup> Dabei bezieht er sich grundsätzlich auf eine Analyse des öffentlichen Lebens der Vereinigten Staaten, welches, wie oben<sup>3048</sup> dargestellt werden konnte, durch eine andere Form der Differenzierung von Politik und Religion geprägt ist als das europäische infolge der Aufklärung.<sup>3049</sup> Tatsächlich scheint in den USA, ganz in der ideengeschichtlichen Tradition eines John Locke, die Bezugnahme auf eine vorgegebene natürliche Ordnung, welche die republikanischen Werte und Tugenden mit Sinn ausstattet, zum Kernbestand gesellschaftlicher Grundüberzeugungen zu gehören.<sup>3050</sup> Durch diesen Ordnungsglauben, der nicht in Konkurrenz zu den unterschiedlichen Heilsglauben der einzelnen Religionen und Konfessionen steht, kann die Nation als politische und ethische Gemeinschaft zugleich erfahren werden. Die staatliche Stabilität aufgrund einer gewissen normativen Homogenität wird durch diese Zivilreligion verbürgt, Bellah argumentiert damit durchaus im Sinne Tocquevilles.<sup>3051</sup> In diesem

3041Auer, J. / Ratzinger, J.: *Kleine Katholische Dogmatik. Bd. IX: Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.60.

3042Ebd., S.59 f.

3043Metz, J. B.: „Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie'“, a.a.O., S.105 f.

3044Vgl. oben, Kapitel 2.2.1, S.73-75.

3045Maier, H.: „Kritik der politischen Theologie“, a.a.O., S.20 f.

3046Vgl. Maritain, J.: *Christlicher Humanismus*, Heidelberg 1950, S.77 f.

3047Vgl. Bellah, R. N.: „Civil Religion in America“, in: *Daedalus* 96:1 (1967), S.1-21.

3048Sh. Kapitel 4.2.3.2, S.347-349.

3049Vgl. dazu auch das Urteil von Hall, D. D.: „Religion and Secularization in America“, in: Lehmann, H. (Hg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997, S.118: „American culture is characterised by the coexistence of the secular and the religious“.

3050Bellah, R. N.: „Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik“, in: Kleger, H. / Müller, A. (Hg.): *Religion des Bürgers*, a.a.O., S.42-63, hier: S.52.

3051Brocker, M.: „Europäische Missverständnisse über die öffentliche Präsenz von Religion in den USA“, in: Besier, G. / Lübke, H. (Hg.): *Politische Religion und Religionspolitik*, a.a.O., S.150. Vgl. auch: Robertson, R.: *Meaning and Change*, Oxford 1978, S.162: “[...] civil religion appears primarily as a foundation of, a reference point for, and a legitimation of

Verständnis handelt es sich nicht um eine Verehrung der Nation als einer Apotheose des Innerweltlichen, man sollte vielmehr von „der amerikanischen Erfahrung im Lichte einer letzten und universalen Wirklichkeit“<sup>3052</sup> sprechen. Sie äußert sich unter anderem in der Bezugnahme der US-amerikanischen Präsidenten auf Gott,<sup>3053</sup> in dem Staatsmotto *In God we trust* oder eben in der Vorstellung einer *nation under God*. Dieser öffentlich angerufene Gott ist aber trotz aller biblischer Traditionen nicht identisch mit dem jeweils privaten und deutlich umfangreicheren Gottesbild, durch die Zivilreligion wird ein eigener Wertekonsens vermittelt. Tatsächlich könnte eine *civil religion* im Sinne Bellahs auch kein einigendes Band stiften, wenn sie sich an inhaltliche Bezüge binden würde, die nicht einmal durch die einzelnen christlichen Konfessionen, geschweige denn durch die unterschiedlichen Religionen geteilt werden.<sup>3054</sup> Amerika kann daher auch im Sinne einer Zivilreligion nicht zwangsläufig als der verlängerte weltliche Arm des himmlischen Souverän betrachtet werden, man stehe jedoch nach eigenem Verständnis nicht im Widerspruch zum göttlichen Heilsplan.<sup>3055</sup>

Ursprünglich wurde der Begriff einer Zivilreligion, einer *religion civile*, allerdings durch Jean-Jacques Rousseau in dessen *Contrat social* entwickelt.<sup>3056</sup> Dabei bezeichnet diese bürgerliche Religion in erster Linie eine Erhaltungsideologie für den Bestand des Gemeinwesens, die die Vorzüge von *religion de l'homme* und *religion du citoyen* vereinen soll.<sup>3057</sup> Inhaltlich muss zwar weiterhin auf die wahre Religion Bezug genommen werden, allerdings lediglich in Form eines Minimalprogrammes, nicht als ausbuchstabierter theologischer Katechismus. Zumindest aus einem modernen Blickwinkel kann sie äußerst restriktive Züge annehmen, da Abweichungen eines Einzelnen von den inhaltlichen Vorgaben dieser Bürgerreligion innerhalb des Gemeinwesens ausdrücklich nicht toleriert werden können. Damit ist die Rousseau'sche *religion civile* Zeugnis einer vorausgeklärten Verfassung, da sie die Freiheit des Einzelnen einer Bekenntnispflicht unterordnet. Dagegen setzt der moderne Begriff der Zivilreligion die Religionsfreiheit als innerhalb des Gemeinwesens einklagbares und geschütztes Bürgerrecht voraus, kann also ein gewisses Maß an Heterogenität als Ausdruck der individuellen Freiheit anerkennen.<sup>3058</sup> Auch ein liberales und säkularisiertes Gemeinwesen bestehe in einer Kultur, die weiterhin durch religiöse Inhalte geprägt ist, und diese Kulturreligion sogar zu den Voraussetzungen seiner eigenen Existenz zählen müsse.<sup>3059</sup> In diesem Sinne definiert Hermann Lübke Zivilreligion als „das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene Angelegenheit überlassen sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in

---

particular forms of connection between individuals and society.”

3052Bellah, R. N.: „Zivilreligion in Amerika“, in: Kleger, H. / Müller, A. (Hg.): *Religion des Bürgers*, Münster 2004, S.38.

3053Vgl. dazu in etwa Abraham Lincoln in der *Gettysburg Address* von 1863, in: Lincoln, A.: *The Collected Works* 7, 1953, S.23: “from these honoured dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion – that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain, that this nation under God, shall have a new birth of freedom – and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth.” Diese öffentliche Verkündigung eines „American creed“ (Myrdal, G.: *An American Dilemma*, New York 1944, S.3) oder das öffentliche Gebet in einer staatlichen Funktion ist auch im 20. und 21. Jahrhundert noch üblich, weitere Belegstellen finden sich dazu in: Brocker, M.: „Europäische Missverständnisse über die öffentliche Präsenz von Religion in den USA“, a.a.O., S.149 ff.

3054Brocker, M.: „Europäische Missverständnisse über die öffentliche Präsenz von Religion in den USA“, a.a.O., S.150.

3055Es wäre an dieser Stelle eine interessante Fragestellung, ob diese Aussage auch für Angehörige von Religionen gilt, die in ihrem Offenbarungsrecht klare Aussagen über die Gestaltung des politischen Gemeinwesens treffen. Traditionell basiert die amerikanische Zivilreligion schließlich, auch wenn sie sich grundsätzlich als offen versteht, auf christlichen, konkreter: protestantischen Überzeugungen. Dieser Frage kann aber im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter nachgegangen werden.

3056Vgl. oben, Kapitel 4.2.1.4, S.335, Fn. 2394.

3057Vgl. oben, Kapitel 4.2.1.4, S.334-334.

3058Lübke, H.: *Religion nach der Aufklärung*, München: Fink 2004, S.309.

3059Ebd., S.281.

letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch im religiösen Lebensvollzug anerkennungsfähig darstellen“<sup>3060</sup>.

Ein Gemeinwesen, das sich auf eine Zivilreligion – und das auch in dem Verständnis, welches sich nicht an Rousseau orientiert – beruft, nimmt allerdings immer das Risiko in Kauf, seine eigene Freiheitlichkeit abzubauen.<sup>3061</sup> Denn eine bürgerliche Religion ist zwangsläufig demjenigen gegenüber intolerant, dessen private Heilsreligion oder dessen weltanschauliche Überzeugungen dem in der staatlichen Ordnungsreligion gebundenen Wertefundament widersprechen. Im folgenden Kapitel soll diese Problemstellung genauer untersucht werden, insbesondere unter Berücksichtigung der geforderten religiös-weltanschaulichen Neutralität eines liberalen Staates sowie der Unterscheidung zwischen Republikanismus und Liberalismus. Zunächst soll aber noch kurz zusammengefasst werden, auf welche Weise sich eine Permanenz des Theologisch-Politischen auch in einer liberalen Gesellschaft konstatieren lassen kann.

### 5.3 Wie wirkt das theologisch-politische Problem fort?

Tatsächlich lässt sich auch in einem liberalen und säkularisierten Staat die Fortdauer des theologisch-politischen Problemkomplexes feststellen. Dies bezeichnet in dem hier vorgelegten Verständnis aber ein durchaus weit gefasstes Phänomen. Zum einen wird damit, wie von Claude Lefort ausgeführt, die notwendige Konfrontation einer säkularisierten, auf das innerweltliche Bewertungskriterium der Vernunft und des Mehrheitsentscheides reduzierten und damit eindimensionalen Gesellschaft mit einem außerhalb ihrer selbst liegenden unbedingten Höchstwert skizziert. Erst durch diese religiöse Herausforderung könne eine Gesellschaft, für welche die Politik als umfassende symbolische Darstellung der Welt gelte, wirklich über sich selbst und ihre Grundlagen reflektieren.<sup>3062</sup> Diese fortdauernde Auseinandersetzung von zwei auf dasselbe Feld wirkenden, gleichermaßen legitimen und verbindlichen Normen etabliert nun nicht nur die Gefahr einer *Politics of God*, welche die Erlösung innerweltlich zu realisieren versuche und dafür bereit sei, zahlreiche Opfer für einen höheren Zweck in Kauf zu nehmen.<sup>3063</sup> Es konnte schließlich gezeigt werden, dass auch auf der Basis einer Privatisierung der Religion und einer Separation von Kirche und Staat eine derartige Verabsolutierung eines höchsten Prinzips stattfinden konnte; strukturell stellte die totalitäre Herrschaft durchaus eine *Politics of God* in diesem Verständnis dar, nur eben eine *Politics of God without God*. Insofern sollte eine politisch wirksame Religion also nicht nur als das ständig drohende Damoklesschwert einer theokratischen Überspitzung wahrgenommen werden, sondern in der Tat auch eine fruchtbare Herausforderung für einen säkularen, sich also nicht vorrangig auf eine religiöse Legitimation stützenden Staat darstellen. Denn die Auseinandersetzung mit einer als mindestens gleichermaßen verbindlich dargestellten Orientierungsnorm kann das politische Gemeinwesen zu einer ständigen Reflexion über seine Grundlagen motivieren: Ist der Geist, der die liberale Idee beseelt und der auf diese gegründeten politischen Organisationsform ihre Gestalt vorgibt, auch im tatsächlich verwirklichten Staat angemessen abgebildet? Die Religion kann in diesem Sinne das eindimensionale politische Gemeinwesen von einer autopoietischen Blindheit – man könnte hier auch von einer politischen Ausprägung des *Groupthink*-Phänomens sprechen<sup>3064</sup> – bewahren, die bei einem selbstreferentiellen System immer einsetzen kann. Religion wäre damit, um es in einem Oxymoron zu formulieren, aus staatlicher Perspektive der *advocatus diaboli*.

Zum anderen lässt sich, wie oben<sup>3065</sup> in Kapitel 5.1.4.2 ausgeführt wurde, das eigentliche theologisch-politische oder theio-politische Problem als Ausprägung einer grundlegenden Struktur verstehen, nach welcher normative Vorstellungen in die politische Wirklichkeit transformiert und damit auch für die anderen Mitglieder eines Gemeinwesens verbindlich gesetzt werden sollen. Anhand dieses Modells lassen

<sup>3060</sup>Ebd., S.321.

<sup>3061</sup>Böckenförde, E.-W.: „Der säkularisierte Staat“, a.a.O., S.27 ff.

<sup>3062</sup>Vgl. Lefort, C.: *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, Wien 1999, S.45.

<sup>3063</sup>So die Befürchtung von Lilla, M.: „The Politics of God“, in: *The New York Times*, 19. August 2007.

<sup>3064</sup>Vgl. Janis, I.: *Victims of Groupthink*, Boston 1972, S.8 f., der *Groupthink* definiert als “[a] mode of thinking that people engage in when they are deeply involved in a cohesive ingroup, when the members' striving for unanimity override their motivation to realistically appraise alternative courses of action”.

<sup>3065</sup>Sh. insb. S.409-410.

sich auch für säkulare Ideensysteme Begriffe wie *Fundamentalismus*, *Messianismus* oder *Reich Gottes* sinnvoll anwenden, ohne dafür zwangsläufig auf die Konstruktion pseudo-religiöser Bewegungen zurückgreifen zu müssen. Die etwas abstrakter formulierte Grundfrage des theologisch-politischen Problemkomplexes bleibt schließlich weiterhin bestehen: Wie erkennt man, was Recht ist? Und inwiefern ist man dazu berechtigt, das, was man als Recht erkannt zu haben glaubt, auch in die politische Realität umzusetzen und die Organisation des Gemeinwesens anhand dieses Orientierungsmaßstabs zu gestalten?

Ausgehend von den bisherigen ideengeschichtlichen Überlegungen soll nun der Versuch einer Antwort auf die einleitende Fragestellung vorgelegt werden: *Wofür kann und darf eine Gesellschaft legitimerweise stehen, wenn sie sich auf die liberale Idee beruft? Was ist die Freiheit des Liberalismus?*



## 6 Zusammenfassung: Wofür steht die liberale Idee?

### 6.1 Republikanismus statt Liberalismus?

Die in der vorliegenden Arbeit bereits mehrfach formulierte Grundfrage der liberalen politischen Philosophie – *Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen, ohne ihren freiheitlichen Charakter aufzugeben?* – soll nun unter Berücksichtigung der bisherigen Ausführungen beantwortet werden. Das grundsätzliche Dilemma eines Gemeinwesens, das sich alleine auf das autonome Individuum als Quelle seiner Legitimität berufen kann und sich auf die Verwirklichung von dessen Freiheit innerhalb des Staates verpflichtet, wird zunächst anhand eines Gedankenexperiments illustriert. Dabei soll von der Überlegung ausgegangen werden, dass sich die einzelnen Individuen, die sich jeweils dem staatlichen Gewaltmonopol unterordnen, darüber einigen müssen, welches Ausmaß die durch das Gemeinwesen ausgeübte Zwangsgewalt annehmen soll; private und öffentliche Autonomie lassen sich in diesem Sinne als gleichursprünglich verstehen.<sup>3066</sup> Diese Konzeption kann unabhängig davon betrachtet werden, ob die Einigung in einer abstrahierten Situation wie bei Rawls oder aber in einem diskursiven Modell wie bei Habermas erfolgen soll. Die Herrschaftsgewalt wird in diesem Sinne durch die Bürger nicht nur domestiziert, sondern gleichzeitig auch begründet. Es soll also ein Gemeinwesen entstehen, in welchem ausschließlich die einzelnen Individuen selbst über ihren jeweiligen Lebensentwurf bestimmen. Unter der Maßgabe, dass ein liberales Gemeinwesen sich grundsätzlich immer nur auf den Schutz von politischer Freiheit, nicht aber von Unabhängigkeit schlechthin verpflichten kann,<sup>3067</sup> ist dies, wie oben<sup>3068</sup> dargestellt wurde, gleichbedeutend mit folgender Annahme: *Jeder Einzelne kann einer Konzeption von Ausmaß und Reichweite derjenigen Zwangsgewalt zustimmen* – dies ist an dieser Stelle nicht damit zu verwechseln, dass der Einzelne dieser Konzeption *vernünftigerweise zustimmen könnte* –, *die legitim durch die Gemeinschaft über den Einzelnen und das Kollektiv ausgeübt werden kann oder deren Ausübung durch die Gemeinschaft geduldet wird*. Politische Freiheit ist in diesem Verständnis einerseits negative Freiheit, da sie Aussagen über die Grenzen der Zugriffsmöglichkeiten externer Entitäten auf den individuellen Verfügungsbereich trifft. Sie kann aber auch als eine positive Freiheitskonzeption interpretiert werden, als das Individuum diese Grenzen der Zwanganwendung anhand der eigenen normativen Vorstellungen definiert, immer mit dem zugrunde liegenden Zweck, selbst ein gutes Leben nach den eigenen Überzeugungen führen zu können. Eine derartige Explikation von Selbstbestimmung kann also prinzipiell mit der Delegation von Sanktionsgewalt an die Gemeinschaft harmonisiert werden, und das auch dann, wenn man im Rahmen seiner Selbstbestimmung eben keinerlei zwangsbewehrte Eingriffe als legitim erachtet.

Zunächst soll dieser Prozess unter der Prämisse einer homogenen Bürgerschaft modelliert werden, das bedeutet: unter der Annahme, dass die einzelnen Individuen übereinstimmende Vorstellungen über die Zwangsgewalt aufweisen, die legitimerweise durch die Gemeinschaft ausgeübt werden darf. Dies entspricht im wesentlichen Rousseaus idealtypischer Konzeption einer Bürgerschaft, in welcher aus den jeweiligen Partikularwillen der Gemeinwille hervorgebracht werden kann, vereinfacht gesagt: die Einzelwillen in allen maßgeblichen Punkten mit der *volonté générale* zusammenfallen.<sup>3069</sup> Die Einigung auf ein den Vorstellungen der Individuen angemessenes Gemeinwesen sollte innerhalb dieser Bürgerschaft unproblematisch erfolgen können, da die unterschiedlichen Konzeptionen der Bürger schließlich miteinander kompatibel sind, insofern durch die Durchsetzung eines Entwurfs nicht die Freiheit eines

<sup>3066</sup>Vgl. auch Forst, R.: *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt 2007, S.157 ff.

<sup>3067</sup>Vgl. oben, Kapitel 4.1.4, S.313. Dabei ist allerdings zunächst nicht ausgeschlossen, dass für ein Individuum die Konzeption von politischer Freiheit und Unabhängigkeit inhaltlich identisch sind. Dies wäre der Fall, wenn keinerlei Begrenzung der individuellen Freiheit durch die Gemeinschaft als legitim erachtet würde, der Einzelne also eine libertäre Position einnähme.

<sup>3068</sup>Sh. Kapitel 4.4.1, S.373-373.

<sup>3069</sup>Dies ist allerdings auch bei Rousseau nur eine idealtypische Annahme, vgl. oben, Kapitel 4.2.1.2, S.323, Fn. 2318.

anderen Gesellschaftsmitglieds in für den Betroffenen illegitimer Weise eingeschränkt wird. Der durch das Gemeinwesen auszuübenden Sanktionsmacht kann insofern jeder Einzelne zustimmen; die Frage, ob die Transformation der normativen Konzeptionen in das positive Recht der politischen Wirklichkeit auf eine liberale oder fundamentalistische Weise erfolgt, ist daher obsolet.

Doch auch wenn sich in einem Modell, in welchem wohlgeordnet einander widersprechende Ausgestaltungen der politischen Freiheit der einzelnen Individuen noch nicht einmal berücksichtigt sind, eine einheitliche Konzeption über legitim durch das Gemeinwesen auszuübende Zwangsgewalt entwickelt werden kann, so impliziert diese Einigung doch nicht die Legitimität für eine andere, gleichermaßen homogene Zusammensetzung der Bürgerschaft – sei es im Sinne eines zeitlichen Längsschnitts, eines interkulturellen Querschnitts oder einer Kombination aus beidem.<sup>3070</sup> Dies ist unmittelbar einleuchtend, lässt sich aber auch dadurch begründen, dass *état social* und *état politique* nicht voneinander unabhängig sind, jener diesen vielmehr präjudiziere.<sup>3071</sup> Wollte man diesen Gedanken mit Beispielen schmücken, so könnte man ohne weiteres behaupten, dass sich das verfasste Recht eines Gemeinwesens in Irland, Ägypten, Schweden oder Japan jeweils deutlich unterschiedlich ausgestalten dürfte. Insbesondere gilt das wohl für die Frage der Religion in der Öffentlichkeit: Gründen sich wesentliche Teile des durch die Staatsgewalt zu vollstreckenden Zwanges, der über den politischen Weg beschlossen wird, auf normative Konzeptionen, die auf religiösen Überzeugungen basieren? Welche Einflussmöglichkeiten werden den unterschiedlichen Religionen innerhalb des Gemeinwesens zugestanden? Es ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass sich auch im Rahmen der *westlichen Trennung von Kirche und Staat* unterschiedliche Modelle etabliert haben: die strikte Trennung der beiden Dimensionen in Theorie und Praxis wie in der französischen *laïcité*; die in Deutschland realisierte *hinkende Trennung*, die eine durch den Staat näher zu bestimmende Offenheit für die Ausübung der Religion nach Maßgabe der Verfassung und damit eine partielle Zusammenarbeit ermöglicht; die formelle Einheit von Kirche und Staat bei gleichzeitiger gesellschaftlicher Differenzierung wie in Großbritannien; schließlich die in den Vereinigten Staaten vollzogene theoretische Separation, in welcher beide Sphären gleichwohl auf einem gemeinsamen zivilreligiösen Fundament aufbauen.<sup>3072</sup>

Wenn das liberale Gemeinwesen sich nicht nur auf den Schutz einer theoretischen Freiheit verpflichtet, sondern tatsächlich das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen über seinen Lebensentwurf in dem oben<sup>3073</sup> ausgeführten Verständnis von Autonomie gewährleisten soll, so kann es prinzipiell ein freiwilliges Leben nach religiösen Maßstäben und auch die Ausgestaltung des politischen Bereichs nach diesen moralischen Vorgaben nicht untersagen. Es kann kaum allgemeingültig angenommen werden, dass der Einzelne zwischen seiner Rolle als Staatsbürger und Verfassungsgeber differenzieren kann,<sup>3074</sup> und ebenso wenig darf diese fehlende Unterscheidung grundsätzlich als defizitär erachtet werden. Denn es ist durchaus nicht unüblich, dass religiöse Bürger ihre individuell oder kollektiv gültigen Vorstellungen von Gerechtigkeit und der guten Lebensführung ganz fundamental auf religiöse Überzeugungen stützen, dass sie ihr Leben ganzheitlich nach theologisch begründeten Normen und in der Hinwendung zu Gott führen wollen. Religion lässt sich für sie nicht von ihrem sozialen oder politischen Leben trennen, diese Bereiche gehören untrennbar zueinander.<sup>3075</sup> Und selbst wenn sich Religion ohne weiteres von der politischen und öffentlichen in die gesellschaftliche und private Sphäre verdrängen ließe, so wäre es doch weiterhin politisch wirksam, sich für die freie Ausübung jener Religion in einem zu definierenden Ausmaß einzusetzen. Wenn Bürger das Gemeinwesen nach ihren moralischen Überzeugungen ordnen und das

<sup>3070</sup>So, im Gegensatz zu Diderot, auch Rousseau, vgl. oben, Kapitel 4.2.1.2, S.322, Fn. 2306.

<sup>3071</sup>Vgl. u.a. oben, Kapitel 1.2.4, S.33, Fn. 197; Kapitel 5.2.2.1, S.415, Fn. 2954; Kapitel 5.2.2.3, S.422, Fn. 3010. Um so mehr wäre diese Annahme plausibel, wenn man die bürgerlichen Freiheitsrechte als gelungene Übersetzungen der christlichen Glaubensinhalte betrachtet. Auf jeden Fall dürfte man sich auf nicht allzu brüchiges Eis wagen, wenn man behauptete, dass die normativen Konzeptionen der Bürger in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung nicht unabhängig von der kulturellen Prägung sind.

<sup>3072</sup>Vgl. u.a. Schlaich, K.: *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, Tübingen 1972, S.21 ff., 163; Muckel, S.: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, a.a.O., S.38 ff.; Polke, C.: *Öffentliche Religion in der Demokratie*, a.a.O., S.205 f.

<sup>3073</sup>Sh. Kapitel 5.1.4.2, S.408, Fn. 2925.

<sup>3074</sup>Vgl. oben, Kapitel 2.1.3, S.65, Fn. 398.

<sup>3075</sup>Wolterstorff, N.: „The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues“, in: Audi, R. / ders.: *Religion in the public square*, Lanham 1997, S.105.

positive Recht dementsprechend ausgestalten wollen, dann kann dieses legitime Bestreben nicht einseitig für religiös motivierte Autoren des Rechts außer Kraft gesetzt werden. Die politische Freiheit wird nicht dadurch aufgehoben, dass die Bürger von einem archimedischen Punkt aus als unfrei in einem philosophischen Verständnis charakterisiert werden. Will man in der politischen Freiheit sowohl eine negative als auch eine positive Komponente verbinden, so darf man nicht nur von der *Freiheit von einem Glauben* sprechen, sondern muss auch die *Freiheit zu seinem Glauben* zulassen.<sup>3076</sup> Dies gilt insbesondere unter jener zu Anfang aufgestellten Prämisse, so dass in einer normativ homogenen Gesellschaft die freie Ausübung der Religion nicht die Freiheit eines anderen Gesellschaftsmitglieds einschränkt.

Die Annahmen dieses Modells sollen nun dahingehend modifiziert werden, dass nicht mehr von homogenen normativen Vorstellungen der Bürger in einem Gemeinwesen ausgegangen wird, sondern vielmehr Heterogenität vorausgesetzt wird – als notwendige Konsequenz des freien Vernunftgebrauchs unter pluralistischen Bedingungen, als Resultat unterschiedlicher kultureller Prägung oder aus anderen Gründen. Dabei soll insofern von heterogenen normativen Konzeptionen die Rede sein, als mindestens einer dieser Entwürfe in mindestens einem wesentlichen Punkt von den anderen abweicht. Deren gleichzeitige Transformation in positives Recht ist somit nicht möglich, ohne die Freiheit mindestens eines Einzelnen so einzuschränken, dass durch das Gemeinwesen illegitimer Zwang aus der Sicht des Betroffenen auf eben jenes Individuum ausgeübt werden müsste. An dieser Stelle aktualisiert sich das Dilemma, das sich bereits durch die mögliche Existenz unterschiedlicher Rechtsordnungen verschiedener Gemeinwesen angekündigt hatte.<sup>3077</sup>

Würde der Staat die völlige Selbstbestimmung der durch ihn verbundenen Individuen im Sinne der politischen Freiheit ermöglichen, folglich keinen durch den jeweils Einzelnen als illegitim erachteten Zwang ausüben, so könnte er letztlich keine Stabilität garantieren.<sup>3078</sup> Überdies könnte ein solches unterbestimmtes Gemeinwesen in letzter Konsequenz nicht verhindern, dass die Individuen selbst wechselseitig die politische Freiheit des jeweils anderen dort einzuschränken versuchen, wo die jeweiligen Konzeptionen einander widersprechen. Damit würde der Staat aber seiner Verpflichtung, die Freiheit und Autonomie des Einzelnen zu schützen, gerade nicht gerecht werden, da diese nicht nur den staatlichen Verzicht auf die Ausübung unzulässigen Zwanges impliziert, sondern ebenso das staatliche Bemühen darum verlangt, den Einzelnen vor der Ausübung unzulässigen Zwanges durch andere zu schützen. Diese verlorene Stabilität und Gewährleistung individueller Freiheit durch den Staat kann umgekehrt nur dann zurückerlangt werden, wenn das Gemeinwesen eine Entscheidung darüber zu treffen imstande ist, welche normativen Überzeugungen es im Konfliktfall als wertvoller erachtet und daher schützen will. Damit ergibt sich aber notwendigerweise, dass es nicht die autonome Selbstbestimmung *aller* seiner Bürger gewährleisten kann, sondern immer nur eine Freiheit im Rahmen eines, zweifelsohne möglichst weit gefassten, Rahmens – auch und gerade dann, wenn sich das Gemeinwesen auf die liberale Idee gründet.<sup>3079</sup>

---

<sup>3076</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.3.3, S.47, Fn. 292.

<sup>3077</sup>Die Dramatik der Grundfrage einer liberalen politischen Philosophie, wie eine Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch ihre normativen Konzeptionen so einschneidend voneinander getrennt sind, dass sie in den zentralen Fragen der Verfassung keine gemeinsame Schnittmenge besitzen (vgl. oben zu Beginn dieses Kapitels, S.431), zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die *Public choice theory* vor der Beantwortung dieser Frage kapituliert. Vgl. Buchanan, J. M. / Tullock, G.: *The Calculus of Consent*, Ann Arbor 1962, S.80: "Therefore, our analysis of the constitution-making process has little relevance for a society that is characterized by a sharp cleavage of the population into distinguishable social classes or separate racial, religious, or ethnic groupings sufficient to encourage the formation of predictable political coalitions and in which one of these coalitions has a clearly advantageous position at the constitutional stage."

<sup>3078</sup>Vgl. dazu das Urteil von Hermann Heller: oben, Kapitel 1.2.1, S.9, Fn. 43.

<sup>3079</sup>Vgl. Kielmansegg, P.: *Das Experiment der Freiheit*, Stuttgart 1988, S.62 f.: „Demokratie bedeutet nicht Selbstbestimmung, politische Beteiligung kann unter keinen Umständen mit Selbstbestimmung identisch sein. [...] Wer an Entscheidungen mitwirkt, die für andere verbindlich sind, verfügt über andere, wie immer die Entscheidungsregel im einzelnen ausgestaltet sein mag. Und: Wer kollektiven Entscheidungen unterworfen ist, ist den Verfügungen Dritter unterworfen, auch wenn er selbst an diesen Entscheidungen mitwirkt.“ Graf Kielmansegg beschreibt hier erstens die Tatsache, dass auch eine legitim ausgeübte Einschränkung der individuellen Freiheit die Anwendung von Zwang darstellt, sowie zweitens, dass alleine die Mitwirkung an einer für alle Mitglieder des Gemeinwesens verbindlichen Konzeption von legitim durch die Gemeinschaft auszuübendem Zwang noch nicht garantiert, dass diese auch der eigenen Normvorstellung entspricht.

Dass sich ein Staat in einem solchen Konfliktfall auf das Gemeinwohl verpflichten wird,<sup>3080</sup> löst dieses Dilemma gleichwohl nicht. Denn zum einen ist nicht geklärt, nach welchen Maßstäben sich dieses Gemeinwohl beurteilen lassen kann – die päpstliche Mahnung steht somit weiterhin im Raum: „wie muss Recht beschaffen sein, damit es Vehikel der Gerechtigkeit und nicht Privileg derer ist, die die Macht haben, Recht zu setzen?“<sup>3081</sup> Zum anderen wird gemäß der herrschenden Meinung in Theorien des politischen Liberalismus angenommen, dass es ein Zeichen des freien Vernunftgebrauches unter freiheitlichen Bedingungen sei, zu unterschiedlichen Auffassungen über das Wahre, Gute, Schöne und Gerechte zu gelangen; ein gewisser, durchaus weitreichender Pluralismus muss also aus den freiheitlichen Prämissen selbst gefordert werden.<sup>3082</sup> Insofern kann es, weder innerhalb eines Kulturkreises noch zwischen verschiedenen Kulturen, kein eindeutig und endgültig in überprüfbaren und messbaren Formeln geronnenes Gemeinwohl geben, es müsse in einem offenen Prozess vielmehr immer neu bestimmt werden.<sup>3083</sup> In diesem Verständnis ähnelt das Gemeinwohl einer noumenalen Idee im Sinne Kants, die als kategorischer Imperativ dienen kann, aber immer zugleich eine unüberbrückbare Differenz zwischen Anspruch und Erfüllung beinhalten muss.<sup>3084</sup> Es steht dem Gemeinwesen folglich nicht ohne weiteres zu, über die inhaltliche Ausgestaltung der nicht zu hintergehenden und letztverbindlichen normativen Höchstwerte zu verfügen, wenn es auf dem Boden der liberalen Idee verbleiben will. Zwar kann es sich immer auf die unbedingt zu sichernde politische Freiheit seiner Bürger berufen, doch gerade dies würde in einem infiniten Regress wieder zur ursprünglichen Problemstellung führen, die auf dieser Basis eben nicht gelöst werden konnte. Wenig hilfreich ist dementsprechend auch die Definition von John Rawls, der unter Gemeinwohl „bestimmte allgemeine Verhältnisse“ subsumiert, „die in einem vernünftigen Sinne gleichermaßen jedermann zum Vorteil reichen“<sup>3085</sup>. Hier wird einerseits eine in letzter Instanz kompatible Beziehung der einzelnen normativen Vorstellungen unterstellt, andererseits, und dadurch impliziert, die tatsächliche Zustimmung durch die mögliche Zustimmung nach Kriterien einer abstrakten Vernunft ersetzt.<sup>3086</sup> Die Bestimmung dieser vernünftigen Maßstäbe wiederum kann aber nicht eindeutig erbracht werden, ohne dem *Faktum des Pluralismus* oder den *Bürden der Vernunft* zu widersprechen.

Dieses Urteil ist in seinen theoretischen Konsequenzen nicht zu unterschätzen, erscheint doch zunächst eine gemeinsame verpflichtende normative Vorgabe unter gleichzeitiger Wahrung der liberalen Ausgangsposition nicht möglich – auch dann nicht, wenn Freiheit nicht als Unabhängigkeit oder Willkür, sondern als selbständig begrenzte politische Freiheit aufgefasst wird. Ein liberales Gemeinwesen mit staatlichem Gewaltmonopol, das auf eine illegitime Einschränkung der politischen Freiheit des Einzelnen verzichten will, ist prinzipiell auf übereinstimmende normative Konzeptionen seiner Mitglieder angewiesen oder zumindest darauf, dass diese sich dazu bereit und fähig erweisen, ihre ursprünglichen Entwürfe im freien Diskurs nach der Präsentation besserer Argumente oder aufgrund gegenseitiger Empathie zu korrigieren. Diese Restriktion wird, zumindest implizit, auch Rousseau, Rawls oder Habermas bewusst gewesen sein, die dementsprechend immer bestimmte Mechanismen in ihren theoretischen Entwurf einfließen ließen, um jene notwendige normative Homogenität zu erreichen – sei es die stützende Religion oder der freie diskursive Austausch von Argumenten, sei es eine vor dem politischen Bereich bestehende demokratische Kultur, sei es ein äußerst kleinräumiger Entwurf, um in einem reziproken Verhältnis die Interessen des jeweils Anderen beinahe zwangsläufig in die eigenen normativen Vorstellungen zu internalisieren.<sup>3087</sup> Geltung kann diese Aussage nicht nur, wenn auch in besonderem Ausmaß für

3080Vgl. Muckel, S.: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, a.a.O., S.31 f.; Becker, W.: *Die Freiheit, die wir meinen*, a.a.O., S.112.

3081Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält“, a.a.O., hier: S.42; vgl. oben, Kapitel 1.1, S.3, Fn. 7.

3082Grundlegend bei James Madison, vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.27, Fn. 154.

3083Häberle, P.: *Öffentliches Interesse als juristisches Problem*, Bad Homburg 1970, S.69, 223, passim.

3084Vgl. oben, Kapitel 4.3.3, S.363, Fn. 2613.

3085Rawls, J.: „Gleiche Freiheit für alle“, in: Nida-Rümelin, J. (Hg.): *Ethische und politische Freiheit*, Berlin 1998, S.222.

3086Vgl. dazu die oben, S.431, angegebene Definition politischer Freiheit: *Jeder Einzelne kann einer Konzeption von Ausmaß und Reichweite derjenigen Zwangsgewalt zustimmen – dies ist an dieser Stelle nicht damit zu verwechseln, dass der Einzelne dieser Konzeption vernünftigerweise zustimmen könnte –, die legitim durch die Gemeinschaft über den Einzelnen und das Kollektiv ausgeübt werden kann oder deren Ausübung durch die Gemeinschaft geduldet wird.*

3087Vgl. dazu auch die aufschlussreiche Bemerkung von Larmore, C.: „Politischer Liberalismus“, in: Honneth, A. (Hg.): *Kommunitarismus*, a.a.O., S.148: „Das Argument für die politische Neutralität [...] findet nur auf Menschen Anwendung, die sich tatsächlich für das Aushandeln von Prinzipien der politischen Gemeinschaft interessieren. Es setzt voraus, daß diese

fundamentalistische Transformationsversuche in oben<sup>3088</sup> eingeführter Definition beanspruchen. Denn auch bei einer liberalen Umsetzung von Normvorstellung in politische Wirklichkeit müssen inhaltliche Widersprüche nicht zwangsläufig beseitigt werden.<sup>3089</sup> Eine liberale Auslegung unterstellt schließlich lediglich, dass die grundsätzliche Legitimität anderer Konzeptionen respektiert wird, besagt aber keineswegs, dass eine inhaltliche Einigung denkbar wäre.

Sollte sich eine solche freiwillige Einigung allerdings nicht realisieren lassen, so ist, dies kann man in erster Instanz festhalten, die Gründung eines stabilen und normativ nicht unterbestimmten Gemeinwesens auf ausschließlich liberaler Basis nicht möglich. In dem hier untersuchten Szenario muss ein derartiger Kompromiss aber ausgeschlossen werden, denn die Fragestellung, die es nach Rawls' Scheitern zu beantworten galt, war ja eben folgende: Wie kann ein stabiles liberales Gemeinwesen konzipiert werden, das seine Legitimitätsgrundlage der autonomen Selbstbestimmung seiner Bürger nicht opfert, wenn gerade dessen Fundament der wechselseitigen Akzeptanz der jeweiligen äußeren Freiheit durch umfassende Lehren in Frage gestellt wird, die sich als relevant hinsichtlich eines letztverbindlichen Daseinszweckes betrachten?<sup>3090</sup> An dieser Stelle scheint zunächst nur eine republikanische Lösung praktikabel: das Gemeinwesen muss um seiner eigenen Stabilität und um der Freiheit eines Teils seiner Bürger willen ermächtigt werden, einen normativen Rahmen zu setzen, innerhalb dessen ausschließlich Freiheit im Staat möglich ist, bestimmte nicht zu hintergehende Grundwerte zu formulieren und – falls dies überhaupt realisierbar sein sollte, was mit guten Gründen bezweifelt werden darf<sup>3091</sup> – liberale Tugenden<sup>3092</sup> bei seinen Bürgern einzufordern, so dass diese ihre Freiheit in einer dem Gemeinwohl förderlichen Art und Weise gebrauchen. Einen derartigen Entwurf, den man aus einer liberalen Perspektive als illegitime Freiheitseinschränkung mindestens eines Einzelnen klassifizieren müsste, kann man als republikanische Freiheit bezeichnen.<sup>3093</sup> Über diesen Weg soll abgesichert werden, dass das, was nie Recht werden darf, auch nach Maßgabe des demokratischen Mehrheitsentscheids niemals Recht werden kann.<sup>3094</sup>

Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass der *Kantische Republikanismus* zwischen diesen beiden Konzeptionen anzusiedeln ist. Einerseits schließt er durch die unüberbrückbare Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung aus, dass das Rechtsprinzip „eines mit jedermanns Freiheit notwendig

genügend Gemeinsamkeiten besitzen, um sich als an diesem kollektiven Unterfangen Beteiligte zu verstehen, und daß sie diese Gemeinsamkeiten als Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen betrachten, da ihre Absicht ja angeblich darin besteht, gemeinsam – und nicht gleichzeitig auch mit allen anderen – in einer politischen Gemeinschaft zu leben. Die Menschen, auf die es Anwendung findet, müssen sich also bereits als 'ein Volk' verstehen. Sie müssen bereits ein gemeinsames Leben haben, *bevor* sie daran denken können, ihr politisches Leben gemäß liberalen Prinzipien zu organisieren. [...] ohne ein gemeinsames Leben würden die Meinungsverschiedenheiten den Individuen genügend Anlaß geben, auseinanderzugehen oder sich anderen Bindungen zuzuwenden.“

3088Sh. Kapitel 5.1.4.2, S.409: Demnach soll eine Verwirklichung der normativen Vorgaben beziehungsweise der eigenen Vorstellung von legitim gegen einen selbst und gegen die anderen Mitglieder einer Gemeinschaft durchaus auch in nicht symmetrischer Weise ausübender Zwangsgewalt genau dann als fundamentalistisch bezeichnet werden, wenn die eigenen Auffassungen kompromisslos durchgesetzt werden sollen und die Ansprüche der anderen Bürger als irrelevant behandelt werden, diesen also die Legitimität der Formulierung und öffentlichen Geltendmachung ihrer Vorstellung von einem guten Leben abgesprochen wird. Umgekehrt soll die politische Umsetzung der eigenen Normvorstellungen genau dann als liberal bezeichnet werden, wenn diese öffentlich zur Diskussion gestellt werden und damit jedem anderen Mitglied des Gemeinwesens grundsätzlich dasselbe Recht zugestanden wird, seine individuell oder kollektiv verbindlichen normativen Grundsätze ebenfalls öffentlich anzumelden.

3089Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.27, Fn. 156. Für einander inhaltlich ausschließende *unvernünftige* Konzeptionen gilt dies natürlich noch um so deutlicher.

3090Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.29.

3091Vgl. Jestaedt, M.: „Kirchen und Staat“, in: Rütger, G. (Hg.): *Politik und Gesellschaft in Deutschland*, Köln 1994, S.148, 152.

3092Vgl. zu derartigen Tugendkatalogen erneut oben, Kapitel 1.2.4, S.32, Fn. 193.

3093Vgl. zum Unterschied zwischen Liberalismus und Republikanismus oben, Kapitel 1.2.5.1.2, S.34-35. Diese Differenzierung fehlt bei Mouffe, C.: „Agonistischer Pluralismus, Religion und der öffentliche Raum“, in: Gleißner, F. (Hg.): *Religion im öffentlichen Raum*, Wien 2007, S.62, die allerdings völlig korrekt erkennt, dass ein Staat „per definitionem bestimmte ethisch-politische Werte postuliert, welche die Prinzipien seiner Legitimität darstellen. Liberale Demokratie basiert keineswegs auf einer relativistischen Weltanschauung, sondern ist vielmehr der Ausdruck spezifischer Werte, welche die Grundlage für eine spezifische Anordnung der sozialen Beziehungen darstellen.“

3094Vgl. dazu oben, Kapitel 1.1, S.3, Fn. 7. Unter dieser Maßgabe erscheint das Urteil des Papstes vor dem Parlament auch weniger ketzerisch.

zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit<sup>3095</sup>, das einen kategorischen Imperativ darstellt, identitär in ausformulierte Dogmen und Rechtssätze transformiert werden kann. Insofern dieser letztverbindliche innerstaatliche Wert für Kant immer unter Vorbehalt stehen und auf diesen kategorischen Imperativ hin überprüft werden muss, kann seine Konzeption nicht als republikanisch in oben angeführtem Verständnis gelten. Ebenso wenig ist sie allerdings liberal in jenem Sinne der unbedingten Selbstbestimmung des Einzelnen, da Kant auch diese an eine einzige, aber maßgebliche Bedingung knüpft: sie müssten doch zumindest vernünftig sein, denn alleine nach Maßgabe der Vernunft könne auch bestimmt werden, was Recht und was Unrecht ist.<sup>3096</sup>

Mit diesem Zugeständnis ist allerdings noch nicht gesagt, wie diese Normen inhaltlich ausgestaltet werden müssen und wer zu dieser Bestimmung befugt sei. Grundsätzlich besteht bei festgesetzten und mit allgemeiner Verbindlichkeit ausgestatteten Dogmen schließlich immer die Gefahr, sich intolerant gegenüber abweichenden Ansichten zu zeigen.<sup>3097</sup> Um im Rahmen einer solchen republikanischen Ordnung also immer noch von Freiheit sprechen zu können, müssen die Grenzen möglichst weit gefasst werden; sie sind schließlich nach liberaler Maßgabe eigentlich keine Vorgabe über das Gute, sondern einzig eine Hilfskonstruktion, um das Rechte überhaupt aufrechterhalten zu können. Man mag nun einwenden, es handle sich bei diesen Konflikten im Wesentlichen um periphere Fragen, die allerdings nicht den Kern eines politischen Gemeinwesens als dessen letzten Zweck in Frage stellen. Doch tatsächlich dürfte sich selbst die grundsätzliche Einigung auf das Absolutum, auf dessen Schutz sich der *pouvoir constitué* im Rahmen seiner Verfassung verpflichtet, keineswegs ohne weiteres bewerkstelligen lassen. Während sich die Präambel der Verfassung der Vereinigten Staaten unter anderem auf die Gerechtigkeit, das Gemeinwohl und *the Blessings of Liberty* verpflichtet, erinnert die französische Verfassung der V. Republik an die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und beruft sich auf das *idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité*, welches den staatlichen Institutionen ihre Gestalt vorgeben soll. Mit diesen Begriffen ist aber, wie in dieser Arbeit mit besonderer Berücksichtigung der Idee der Freiheit dargelegt werden konnte, weiterhin kein eindeutiger und überprüfbarer materieller Gehalt verbunden, sie sind immer der Interpretation unterworfen.<sup>3098</sup> Denn auf *das Gute* und *das Gerechte* als orientierendes Prinzip einer normativen Wertevorstellung beruft sich letztlich, explizit oder implizit, wohl jede Verfassung. Unter diesem Anspruch etablierte auch die Islamische Republik Iran gemäß der Staatstheorie des Ayatollah Khomeini in ihrer ursprünglichen Form (*velâyat-e faqîh*, ولايت فقيه) die Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten, der während der Verborgenheit des zwölften Imam als eigentlichem Staatsoberhaupt lediglich als dessen Treuhänder regiere. Grundlage aller Gesetze, auch und gerade im politischen Bereich, seien allein das im Koran offenbarte Wort Gottes sowie das Vorbild des Propheten, deren Auslegung alleine dem Klerus obliege. Dem lag die Überzeugung zugrunde, die Freiheit in ihrem wahren Sinne vor Allah und nicht in ihrer westlichen Verirrung zu verwirklichen; die Freiheit, ein Leben im Sinne der göttlichen Ordnung führen zu können und keinem weltlichen Souverän unterworfen zu sein.<sup>3099</sup>

Selbst der Begriff der Menschenwürde, auf dessen unbedingten Schutz sich das Deutsche Grundgesetz normativ verpflichtet<sup>3100</sup> und der in der angelsächsischen Verfassungstheorie weitgehend unbekannt ist<sup>3101</sup>, ist bei näherer Analyse nicht unproblematisch – und das, obwohl der Schutz der Menschenwürde grundsätzlich kaum als umstrittenes Ziel bezeichnet werden kann.<sup>3102</sup> Zunächst muss zwischen einem autonomen und einem heteronomen Konzept der Menschenwürde unterschieden werden. Gemäß den heteronomen Vorstellungen beruht die Würde des Menschen auf der Wahl des guten Lebens, welches gleichzeitig die *conditio sine qua non* darstellt, um sinnvoll von Würde sprechen zu können. Ihren

3095Kant, I.: *MS*, AA VI: 232.30-32.

3096Vgl. oben, Kapitel 4.3.5.1, S.366, Fn. 2634, sowie Kapitel 4.4.1, S.375, Fn. 2686.

3097Vgl. oben, Kapitel 5.2.3, S.429, Fn. 3061.

3098Vgl. auch oben, Kapitel 1.2.2, S.12, Fn. 59.

3099Klaff, R.: *Islam und Demokratie*, Frankfurt 1987, S.17 f.

3100Art. 1, Abs. 1 GG: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

3101Vgl. Tiedemann, P.: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, a.a.O., S.57 ff.

3102Vgl. u.a. Tiedemann, P.: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, a.a.O.; Bielefeldt, H.: *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Berlin 2008; Bielefeldt, H.: *Auslaufmodell Menschenwürde?*, Freiburg 2011; Menke, C.: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007, S.129 ff.

Ursprung hat diese Konzeption in der Stoa, die Struktur des Begriffes wurde von der christlichen Theologie übernommen und weitgehend unberührt in das rationalistische Naturrechtsdenken transformiert. Die Würde in einem heteronomen Verständnis verpflichtet den Menschen zu einem bestimmten Gebrauch seiner Freiheit – je nach inhaltlicher Ausprägung also dazu, nach dem göttlichen Willen zu leben oder das der Natur inhärente moralische Gesetz zu befolgen.<sup>3103</sup> Die autonome Auffassung macht Menschenwürde dagegen nicht von den Anforderungen abhängig, die dem Menschen durch äußere Autoritäten normativ vorgegeben werden, sondern zielt auf die Fähigkeit des Menschen ab, sich das Gesetz seines Handelns selbst zu geben. Dies verlangt die Achtung vor der menschlichen Selbstbestimmung unabhängig davon, ob er sich nach äußerer Einschätzung für das Gute oder für das Böse entscheidet.<sup>3104</sup> Der Mensch ist nach Kant aufgerufen, seinem Gewissen insofern zu folgen, als er nur nach derjenigen Maxime handeln soll, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen könnte.<sup>3105</sup> Freiheit ist also auch nach dieser Vorstellung verantwortete Freiheit, es ist aber in erster Linie keine Verantwortung vor Gott oder vor der Gemeinschaft, die die Verwirklichung des objektiv Guten erkennen und kontrollieren könnte, sondern Verantwortung des Menschen vor sich selbst und vor seiner Vernunft. Wesentlich für diese Begründung ist nicht zuletzt die Erkenntnis, mit menschlichen Mitteln nicht abschließend über Gut und Böse urteilen zu können, und so stellt auch die angerufene Vernunft als das Vermögen, über die Prinzipien der empirischen Daten, nicht aber über die Fakten selbst urteilen zu können, lediglich eine regulative Idee dar. So wird der Mensch auf sein eigenes Gewissen verwiesen, seine Würde begründet sich auf die ihm als potentiell vernunftbegabtes Wesen eigene Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung.<sup>3106</sup> Daraus wird eine Verpflichtung zum unbedingten Respekt vor dem Anderen abgeleitet, in Kants Worten:

„Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“<sup>3107</sup>

Würde man zur Bestimmung der letztverbindlichen Orientierungsnorm für ein Gemeinwesen nun eine heteronome Würdekonzepktion anlegen, so wäre man in letzter Konsequenz wieder darauf verwiesen, das objektiv Gute und Gerechte material auszugestalten – mit allen bereits aufgeführten Schwierigkeiten und Gefahren, die mit einer *republikanischen* Gesetzgebung einhergehen. Für das hier unternommene Gedankenexperiment erscheint also das Konzept der Menschenwürde in ihrem autonomen Verständnis besonders verlockend, da sie zunächst der liberalen Vorstellung politischer Freiheit als Selbstbestimmung über den eigenen Lebensentwurf und als Selbstgesetzgebung der zugehörigen Grenzen nicht widerspricht. Es lässt sich daraus also durchaus folgern, dass im Falle des Konflikts unterschiedlicher Entwürfe legitim durch die Gemeinschaft auszuübenden Zwanges der *individuellen* Freiheit der Vorrang gewährt werden müsse.

Zur Klarstellung soll dabei auf die oben<sup>3108</sup> eingeführte Definition der *politischen* Wirksamkeit einer Handlung verwiesen werden: *Politisch wird eine Handlung genau dann, wenn sie mögliche Auswirkungen auf die Handlungsfreiheit eines anderen haben kann.* Dies gewährleistet einen individuellen Schutzbereich, der neben der Glaubens- und Gewissensfreiheit *in foro interno* auch diejenigen Handlungen *in foro externo* umfasst, die mit der Zustimmung der Betroffenen vollzogen werden – oder besser: die selbst ein potentiell unfreiwilliges Einverständnis der Betroffenen ausschließen können.<sup>3109</sup> Im Falle eines nicht aufzulösenden Widerspruchs zwischen unterschiedlichen normativen Konzeptionen müssten damit diejenigen normativen Vorstellungen rechtlich geschützt werden, in welchen sich der jeweilige Autor auf seine individuelle Entfaltungsfreiheit bezieht, nicht jedoch diejenigen, in welchen eine kollektiv oder jedenfalls für Dritte verbindliche Einschränkung der Freiheit entworfen wird. Dieser Gedanke muss maßgeblich bei der

3103Tiedemann, P.: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, a.a.O., S.109, 116, 127.

3104Ebd., S.92, 147.

3105Vgl. Kant, I.: *GMS*, AA IV: 436.31-437.01.

3106Vgl. Hossenfelder, M.: „Menschenwürde und Menschenrecht“, in: Angehrn, E. / Baertschi, B. (Red.): *Menschenwürde = La dignité de l'être humain*, Basel 2004, S.23 ff.

3107Kant, I.: *GMS*, AA IV: 434.31-34.

3108Sh. Kapitel 2.1.4, S.70.

3109Dies muss natürlich berücksichtigt werden angesichts der Zustimmung durch Zwang und aus Furcht vor den Konsequenzen oder der nur scheinbar freiwilligen Zustimmung infolge unzulässiger Einflussnahme, sei es bei Kindern oder Opfern von Gehirnwäsche. Gleichwohl wird dadurch immer die Problematik der Grenzziehung aufgeworfen. In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf die oben unternommenen Ausführungen, Kapitel 1.2.1, S.9.

Konzeption der religiös-weltanschaulichen Neutralität eines liberalen Staates berücksichtigt werden, denn zweifelsohne muss das gesetzte positive Recht trotz aller Neutralitätsansprüche bestimmte Weltanschauungen einseitig bevorzugen – namentlich diejenigen, die die Menschenwürde im dargelegten Verständnis achten, gegenüber denjenigen, die ihr diese Achtung nicht entgegenbringen. Dies wird durch eine republikanische Lösung logisch impliziert. Mit der hohen Wertschätzung der individuellen Freiheit wäre die Menschenwürde in ihrem autonomen Verständnis prinzipiell eine der liberalen Idee entsprechende republikanische Orientierungsnorm, obgleich damit für die praktische Anwendung noch nicht entschieden ist, wo die Grenze zwischen einer privaten und einer politischen Handlung gezogen werden soll.

Doch auch theoretisch ist dieser Entwurf nur dann unproblematisch, solange nicht die Menschenwürde des einen Bürgers mit derjenigen des anderen in Konflikt gerät. Denn ein zur Ermöglichung und Stabilisierung eines liberalen Gemeinwesens als letztverbindlich gesetzter Höchstwert, der seinerseits dennoch die kritischen Konflikte nicht lösen kann, dürfte seinen ursprünglichen Zweck nicht erfüllen. Der deutschen Öffentlichkeit wurde diese Problematik exemplarisch zwischen September 2002 und Dezember 2004 im Entführungsfall Jakob von Metzler und dem anschließenden Prozess gegen den stellvertretenden Polizeipräsidenten der Stadt Frankfurt am Main, Wolfgang Daschner, vor Augen geführt.<sup>3110</sup> Dem Kindesentführer Magnus Gäfgen wurde nach seiner Weigerung, den Standort des in einer Truhe gefangenen – und in der damaligen Situation noch lebendig vermuteten – Jakob von Metzler zu offenbaren, Folter unter polizeilicher Aufsicht angedroht, damit er das Versteck preisgebe. Nun stelle aber die Folter nach herrschender Meinung den Versuch der Aufhebung der Freiheit, einen Verstoß gegen die Menschenwürde<sup>3111</sup> und damit gegen das fundamentalste Menschenrecht dar, auf dessen unbedingten Schutz sich der Staat verpflichtet habe: Folter ist bedingungslos geächtet. Der staatliche Vollzug oder auch nur die bloße Androhung von Folter verstoße damit zwangsläufig gegen die Art von legitimer Zwangsanwendung, die auf die Zustimmung der selbstbestimmten Individuen unter der zusätzlichen stützenden Bedingung einer letztverbindlichen Norm gegründet sei. Doch auf der anderen Seite muss berücksichtigt werden, dass der Staat nicht nur selbst des illegitimen Zwanges entsagen müsse, sondern in gleichem Maße seine Bürger von der Anwendung illegitimen Zwanges durch nicht-staatliche Organe schützen müsse; auch dies impliziert die Menschenwürde in Verbindung mit dem oben<sup>3112</sup> ausgeführten Prinzip politischer Freiheit. Es steht fürwahr außer jedem Zweifel, dass der unfreiwillige Todeskampf eines Kindes in einer vergrabenen Holzkiste nicht zu den Einschränkungen der Handlungsfreiheit zählen darf, die ein auf die Menschenwürde als höchster verfasster Norm gegründetes Gemeinwesen auch nur in Ansätzen dulden kann. Damit präsentierte sich das Dilemma, die Menschenwürde des mutmaßlichen Täters nicht respektieren zu können, ohne gleichzeitig die Menschenwürde des Opfers – und das gewiss mit deutlich schwerwiegenderen Konsequenzen für dessen persönliche Existenz – zu missachten.<sup>3113</sup> Umgekehrt kann wohl auch eine politische Freiheit nicht im Sinne der Menschenwürde sein, die den exekutiven Staatsorganen die Möglichkeit eröffnet, nach Maßgabe seiner Beamten unter bestimmten, näher zu definierenden Voraussetzungen nötigenfalls Folter anwenden zu können – selbst wenn man in diesem konkreten Einzelfall das Vorgehen doch gutheißen möchte.<sup>3114</sup> Völlig zurecht stellt Volker Erb angesichts

3110Der Sachverhalt wird ausführlich dargestellt in: Bourcarde, K.: *Folter im Rechtsstaat?*, Gießen 2004. Zur Möglichkeit der „Rettungsfolter“, vgl.: Breuer, C.: „Das Foltern von Menschen“, in: Beestermöller, G. / Brunkhorst, H. (Hg.): *Rückkehr der Folter*, München 2006, S.11-23.

3111Dies übrigens nicht nur in einem autonomen Verständnis, welches eine Reduzierung des Menschen vom selbständigen Zweck auf ein bloßes Mittel nicht dulden kann, sondern auch in einem heteronomen Verständnis; vgl. dazu Spaemann, R.: *Personen*, Stuttgart 1996, S.190: „Es muss jedem Menschen zugemutet werden können, bestimmte Handlungen auch um den Preis des Lebens zu unterlassen. Und umgekehrt war die Bereitschaft zum Tod immer ein Kriterium dafür, dass jemand seinem Gewissen folgt. Die Folter aber stellt die Freiheit nicht auf die Probe, sondern zielt darauf ab, sie zu vernichten.“

3112Sh. S.431: *Jeder Einzelne kann einer Konzeption von Ausmaß und Reichweite derjenigen Zwangsgewalt zustimmen – dies ist an dieser Stelle nicht damit zu verwechseln, dass der Einzelne dieser Konzeption vernünftigerweise zustimmen könnte –, die legitim durch die Gemeinschaft über den Einzelnen und das Kollektiv ausgeübt werden kann oder deren Ausübung durch die Gemeinschaft geduldet wird.*

3113Gerade diese Dilemmasituation, die eben auch zwischen *Schuld* und *Unschuld* differenzieren können muss, vernachlässigt Bielefeldt, H.: *Auslaufmodell Menschenwürde?*, Freiburg 2011, S.102 ff., bei seiner Diskussion des Folterarguments.

3114Zu dieser Auffassung vgl.: Kreuzer, A.: „Zur Not ein bisschen Folter?“, in: *DIE ZEIT*, Nr. 21, 13.05.2004; Klingst, M.: „Ein bisschen Folter gibt es nicht“, in: *DIE ZEIT*, Nr. 49, 25.11.2004.



des Daschner-Prozesses die Frage: „Wie weit muss sich die Rechtsordnung aber von Moral und Menschlichkeit entfernen, um einen Menschen bei Strafandrohung zu verpflichten, das Leben eines anderen Menschen, der sich durch ein Verbrechen unter entsetzlichen Qualen in hilfloser Lage befindet, gegebenenfalls wie einen Bilanzposten abzuschreiben, damit dem Entführer keine Schmerzen zugefügt, ja nicht einmal angedroht werden?“<sup>3115</sup> Denn es stellt zweifelsohne ein fundamentales Problem für jede staatliche Stabilität und die zugrunde gelegte politische Autonomie der Individuen dar, wenn die Grundsätze, auf welche sich ein Gemeinwesen in letzter Konsequenz unbedingt verpflichtet, die konkreten moralischen Vorstellungen seiner Bürger oder eines Teils seiner Bürger über das Gute und das Gerechte nicht adäquat widerspiegeln. Man wird folglich anerkennen müssen: Weder der allgemeine Verweis auf das Gute und das Gerechte noch der auf die Menschenwürde als orientierende und letztverbindliche Norm kann eine unumstrittene Konzeption dessen liefern, in welchem Ausmaß durch ein Gemeinwesen gegenüber dem Individuum Zwang ausgeübt werden darf, welchen der Einzelne als illegitim brandmarken müsste.

## 6.2 Eine Transformation der Kantischen Republikvorstellung

Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus nun ziehen für die Möglichkeit eines auf der liberalen Idee gegründeten Gemeinwesens, welches diesen freiheitlichen Anspruch auch innerstaatlich verwirklichen will?

Zunächst lässt sich wohl konstatieren, dass es große Schwierigkeiten bereitet, einen material zu bestimmenden Kern der liberalen Idee zu extrahieren und als solchen allgemeingültig zu setzen. Die Menschenwürde nach Interpretation des Deutschen Grundgesetzes lässt sich als Destillat der politischen und individuellen Freiheit unter philosophischen Gesichtspunkten nicht vertreten, ohne im äußersten Konfliktfall doch eine dilemmatische Situation zu erzeugen – und das bereits dann, wenn dieser Höchstwert als solcher noch nicht einmal in Frage gestellt wird. Wenn man nun die abendländische Ideenwelt, welcher das autonome Konzept der Menschenwürde eindeutig zuzuordnen ist, verlässt, so erscheint die Unvereinbarkeit der unterschiedlichen höchsten Normen um so drastischer. In weiten Teilen des islamischen Kulturraumes wird einzig ein Leben nach dem Gebot Gottes als vorbildlich und erstrebenswert erachtet, so dass die europäische Differenzierung von Politik und Religion, die ja nur eine Implikation der politischen Freiheit darstellt, ihrerseits als ein Sonderweg aufgefasst werden kann, der unter Umständen korrigiert werden müsse.<sup>3116</sup> Insbesondere kann hier die 1990 durch die Mitgliedsstaaten der *Organisation der Islamischen Konferenz* beschlossene *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* angeführt werden, welche die Grundrechte nur in Abhängigkeit der Scharī'a gewähren will und sich damit fundamental von der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen von 1948 unterscheidet. Tatsächlich muss man als Schnittmenge der beiden Konzeptionen trotz eines bisweilen ähnlichen Klangs eine leere Menge konstatieren, da die UN die Menschenrechte bedingungslos und unveräußerlich jedem Menschen zuspricht, „ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“<sup>3117</sup>. Die Erklärung von Kairo postuliert diese Menschenrechte dagegen als „verbindliche Gebote Gottes, die in Gottes offener Schrift enthalten und durch Seinen letzten Propheten überbracht worden sind“; sie gelten daher zwar nach eigenem Verständnis unbedingt, aber eben unbedingt als „Akt der Verehrung Gottes“, deren Missachtung „eine schreckliche Sünde“ darstelle.<sup>3118</sup> Dieser Auffassung können aber nur diejenigen folgen, die auch das zugrunde gelegte Menschenbild als wahre Prämisse anzunehmen bereit sind. Aus einer liberalen Perspektive, die die Freiheit des Einzelnen als letzten Grund aller rechtlichen Legitimität auffasst, kann damit aber gerade keine

<sup>3115</sup>Erb, V.: „Nicht Folter, sondern Nothilfe“, in: *DIE ZEIT*, Nr. 51, 09.12.2004. Es ist dabei anzumerken, dass die mögliche „goldene Brücke“, von Nothilfe statt von Folter sprechen zu wollen, die grundsätzliche Problemstellung lediglich juristisch verschleiert hätte.

<sup>3116</sup>Vgl. u.a. Lehmann, H.: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004; Inglehart, R. / Norris, P.: *Sacred and Secular*, Cambridge 2004. Sogar von einem „widernatürlichen Irrweg“ spricht Lewis, B.: *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991, S.14.

<sup>3117</sup>Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 10. Dezember 1948, Art. 2.

<sup>3118</sup>Präambel, in: Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, 5. August 1990, Präambel.

unbedingte Geltung unterstellt werden. Die Menschenrechte nach Kairoer Lesart müssen immer in Abhängigkeit des Wortes Gottes gesehen werden, was die Verfasser in den abschließenden Artikeln 24 und 25 auch selbst darlegen: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia. Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.“<sup>3119</sup> Dieser Vorbehalt macht diese Normen allerdings „aus menschenrechtlicher Sicht weitgehend wertlos“<sup>3120</sup>.

Dagegen bezeichnet in der chinesischen Kultur prinzipiell die kosmische Harmonie sowie, in Ableitung dessen, die „Nutzbarmachung des Individuums für die Gesellschaft durch die Erfüllung der ihm zugewiesenen Pflichten“<sup>3121</sup> das höchste Ideal politischen Denkens. Die Rechte oder gar die Freiheit des Einzelnen sind der sozialen Verpflichtung gegenüber dem Ganzen untergeordnet, der Mensch wurde vorrangig als Teil einer übergeordneten Gemeinschaft wahrgenommen und dementsprechend auch politisch eingeordnet.<sup>3122</sup> Auch in der afrikanischen Kultur, um ein letztes Beispiel zu nennen, verlangt das Konzept des *ubuntu* die Erfüllung von Pflichten gegen die Gemeinschaft; der einzelne Mensch existiere nur insofern, als er einen Teil dieses Verbundes darstelle.<sup>3123</sup> Gleichwohl sollen, dies ist ein wesentlicher Anspruch der liberalen Konzeption, die Freiheitsrechte und Menschenrechte für alle Individuen gelten; sie müssen also universalisierbar sein. Man muss insofern allerdings zumindest folgern, dass die Menschenwürde in der Auffassung von Art. 1 GG diesen Anspruch nicht erfüllen kann.<sup>3124</sup>

Wenn man die Forderung nach der universellen Geltung der Menschenrechte und den oben<sup>3125</sup> dargelegten Gedanken, dass die Ausübung politischer Freiheit in unterschiedlichen Kulturen und unterschiedlichen Epochen auch in unterschiedlich konzipierten Gemeinwesen resultieren sollte, miteinander verbindet, ergibt sich für ein liberales Gemeinwesen ein doppelter Anspruch: Einerseits soll dieser freiheitliche Staat, in einer liberalen oder republikanischen Ausprägung, genau diejenige Rechtsordnung abbilden, welcher alle Bürger freiwillig zustimmen können, die diese also keinem als illegitim empfundenen Zwang unterwirft. Denn es muss doch als ein integraler Bestandteil der politischen Autonomie angesehen werden, dass die Bürger über die Prinzipien und die Form ihres Staates selbst entscheiden dürfen.<sup>3126</sup> Andererseits soll aber das, was niemals Recht werden darf, auch nie tatsächlich positives Recht werden, auch dann nicht, wenn es einer „Emanation des Volkswillens“ entsprechen könnte. Oder umgekehrt formuliert: das, was ein unveräußerliches Menschenrecht ist, darf durch keine Mehrheitsentscheidung aufgehoben werden. Diese beiden Forderungen sind, wie auch anhand der Menschenwürde gezeigt werden konnte, nicht ohne weiteres zueinander komplementär.

Zur Verdeutlichung soll an dieser Stelle das kantische Konzept von *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon* herangezogen werden. Man erinnere sich an die oben<sup>3127</sup> dargestellte Definition: die *respublica noumenon* bezeichne ein ideales, nach freiheitlichen Prinzipien geordnetes Gemeinwesen, in welchem jeder mittels vernünftiger Gesetze nur über sich selbst bestimme. Als ein Ding an sich ist diese *respublica noumenon* in ihrer Vollkommenheit in der erfahrbaren Welt nicht zu realisieren, sie dient aber

3119Art. 24, 25, in: Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam., 5. August 1990

3120Rohe, M.: *Das islamische Recht*, München 2009, S.254. Grundsätzlich unterscheidet sich davon die Arabische Charta der Menschenrechte vom 15. September 1994, die „in Verwirklichung der unvergänglichen Grundsätze der Brüderlichkeit und der Gleichheit aller Menschen, die in der islamischen Scharia und in den anderen Religionen der göttlichen Offenbarung festgeschrieben sind“ (Präambel), die Unverletzlichkeit des Privatlebens (Art. 17) und das „Recht auf Religions-, Gedanken- und Meinungsfreiheit“ (Art. 26) eines jeden postuliert.

3121Kühnhardt, L.: *Die Universalität der Menschenrechte*, München 1987, S.241.

3122Dieses Ideal spiegelt sich auch und besonders im konfuzianischen Denken wider, welches aus den fünf Tugenden (Menschlichkeit, Gerechtigkeit, ethisches Verhalten, Weisheit, Güte) drei soziale Pflichten ableitet: Loyalität oder Untertanentreue (zhōng, 忠), kindliche Pietät und Verehrung der Eltern und Ahnen (xiào, 孝), Wahrung der traditionellen Riten (lǐ, 礼 bzw. 禮) als Voraussetzung einer intakten Gesellschaftsordnung. Die Harmonie der niedrigeren Ordnung wird als Voraussetzung für diejenige der höheren Ordnung aufgefasst, die harmonische Stabilität des Kosmos steht danach in einem Abhängigkeitsverhältnis von der Harmonie der politischen Ordnung. Vgl. dazu auch oben, Kapitel 2.3.1, S.82 ff.

3123Vgl. Bhengu, J.: *Ubuntu*, Kapstadt 1996; Tiedemann, P.: *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, a.a.O., S.142.

3124Vgl. auch: Kühnhardt, L.: *Die Universalität der Menschenrechte*, a.a.O., insb. S.108 ff.; Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält“, a.a.O., S.44.

3125Sh. S.432.

3126Vgl. auch: Forst, R.: *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., S.502.

3127Sh. Kapitel 4.3.3, S.362, Fn. 2603.

als Orientierungsnorm und Verpflichtung für jede irdische bürgerliche Gesellschaft. Eine *respublica phaenomenon* soll diese noumenale Idee insofern durch ein Beispiel in der Erfahrung darstellen.<sup>3128</sup>

Eine *respublica phaenomenon* als ein tatsächlich realisiertes politisches Gemeinwesen, das sich auf die liberale Idee berufen und sich durch diese seine Gestalt vorgeben lassen will, muss nun zweierlei Ansprüche erfüllen. Zum einen muss es sich an der *respublica noumenon* orientieren, es soll sich also freiheitliche Gesetze geben, die der einen idealen Konzeption oder den zahlreichen idealen Konzeptionen – eine Festlegung diesbezüglich soll an dieser Stelle vermieden werden – eines perfekten liberalen Gemeinwesens entsprechen. Zum anderen ist ein liberales Gemeinwesen aus seiner eigenen Logik heraus aber ebenso darauf verpflichtet, in seiner politischen Ordnung den politischen Willen seiner Mitglieder auszudrücken; es liefert also eine eindeutige Antwort auf das „*quis iudicabit?*“. Genauer bedeutet dies: ein Gemeinwesen soll gerade nach denjenigen Gesetzen strukturiert sein, die es ausschließlich zur Anwendung von derjenigen Zwangsgewalt ermächtigen, welche von seinen Bürgern als legitim empfunden wird. Dies dient nicht nur der faktischen Stabilisierung eines Staates,<sup>3129</sup> sondern wird durch den Anspruch eines liberalen Gemeinwesens, diejenige Gesellschaftsordnung darzustellen, in welcher jeder, obgleich mit allen anderen vereint, nur sich selbst gehorche und so frei bleibe wie zuvor,<sup>3130</sup> sowie die oben<sup>3131</sup> gegebene Definition von politischer Freiheit direkt impliziert. Eine *respublica phaenomenon* muss sich somit auf zwei noumenalen Ebenen bewähren, die nicht zwangsläufig miteinander übereinstimmen müssen. Sie muss einer *objektiven* freiheitlichen Ordnung genügen: das, was grundsätzlich Unrecht ist, darf nie Recht werden. Diesen objektiven Charakter nimmt eine *respublica noumenon* auch dann an, wenn die Frage, was denn immer Unrecht sei, inhaltlich durchaus umstritten ist, wenn also über die objektive Norm mit menschlichen Mitteln keine endgültige und sichere Aussage getroffen werden kann. Eine *respublica phaenomenon* muss aber auch den jeweiligen normativen Vorstellungen ihrer Bürger entsprechen, die jeweils ihre eigene Konzeption eines ideal geordneten politischen Gemeinwesens postulieren können – unabhängig davon, ob dieses tatsächlich freiheitlich ist, von seinen Autoren nur für freiheitlich gehalten wird, oder ob diese sich überhaupt nicht auf die liberale Idee berufen. Denn wie oben<sup>3132</sup> gesagt wurde: Die politische Freiheit wird nicht dadurch aufgehoben, dass die Bürger von einem archimedischen Punkt aus als unfrei in einem philosophischen Verständnis charakterisiert werden. Man muss sich darüber bewusst sein, dass dieser prinzipielle Konflikt nur dann verschwinden würde, wenn die tatsächliche Bürgerschaft homogene normative Konzeptionen über legitim durch das Gemeinwesen auszuübenden Zwang aufweisen könnte, die überdies inhaltlich mit den perfekt freiheitlichen Gesetzen der *respublica noumenon* übereinstimmen. Es ist müßig zu erwähnen, dass es sich dabei beileibe um keine realistische Annahme handelt; dies gilt um so mehr, wenn man die von Kant als wesentlich unterstellte Ordnung der *respublica noumenon* nach *vernünftigen* Gesetzen zunächst nicht als unumstritten voraussetzen will.

Daraus resultieren zwei wesentliche Anforderungen an die letztverbindlichen republikanischen<sup>3133</sup> Normen, die ein Gemeinwesen zu seiner Stabilisierung und zur Gewährleistung der Freiheit seiner Bürger setzen kann: Sie sollen erstens *universalisierbar* sein; dies ergibt sich aus dem Anspruch, einer objektiv gedachten *respublica noumenon* entsprechen zu müssen. Zweitens müssen sie aber auch *revidierbar* sein. Denn einerseits lässt sich eine noumenale Idee, die immer nur einen kategorischen Imperativ darstellt, mit menschlichen Mitteln nicht perfekt in der erfahrbaren Welt abbilden. Andererseits wäre es zudem keine plausible Annahme, dass die real existierenden Bürger, selbst wenn sie zu einer solchen vollkommenen Transformation in der Lage wären, sich auch wirklich für genau die ideale freiheitliche Ordnung entscheiden würden. Man sollte Kants Republikanisierungsgebot insofern so verstehen, dass in jedem Fall die Möglichkeit gewahrt bleiben muss, eine vorläufige und im Sinne einer objektiven Idealvorstellung nicht perfekt konzipierte *respublica phaenomenon* zu einem Gemeinwesen zu verbessern, das nach Gesetzen geordnet ist, welche den freiheitlichen Charakter der *respublica noumenon* angemessener zur Darstellung bringen.

3128Kant, I.: *SF*, AA VII: 091.05-09.

3129Vgl. oben, Kapitel 1.2.1, S.9, Fn. 43.

3130Vgl. oben, Kapitel 4.2.1.1, S.317, Fn. 2271.

3131Sh. S.431.

3132Sh. S.433.

3133Republikanisch wird hier exakt in dem oben präzisierten Verständnis verwendet, vgl. S.435, Fn. 3093.

Die Probleme jedoch, eine universelle Norm festzulegen, wurden ausführlich behandelt. Grundsätzlich muss sich ein liberales Gemeinwesen auf die Sicherung der politischen Freiheit seiner Bürger verpflichten, es konnte allerdings nachvollzogen werden, inwiefern diese Grundlage keine hinreichende Gewähr für eine widerspruchsfreie und allgemeingültige Schnittmenge der unterschiedlichen Konzeptionen über legitimerweise durch das Gemeinwesen auszuübende Gewalt darstellen kann. Daher soll die Frage der Universalisierbarkeit vorerst zurückgestellt werden. Zunächst soll also die Revidierbarkeit beziehungsweise die Möglichkeit zur Änderung von Gesetzen und auch von jenen für eine *respublica phaenomenon* als letztverbindlich gesetzten Normen untersucht werden. Zwischen Gesetzen und Normen in diesem Verständnis besteht in dem verwendeten Modell kein struktureller Unterschied, allerdings lassen sich Gesetze prinzipiell innerhalb des Staates im Sinne eines *pouvoir constitué* modifizieren. Eine Änderung der grundlegenden Normen dagegen sollte man beinahe auf der Ebene des *pouvoir constituant* als Neuschöpfung eines Gemeinwesens verstehen, sei es über eine Revolution oder einen anderen Weg. Der Unterschied ist also eher qualitativer Natur: nach einer Anpassung der fundamentalen Norm, auf deren Schutz und Erfüllung der Staat in letzter Konsequenz verpflichtet ist, kann eine Republik nicht mehr die gleiche wie zuvor sein.<sup>3134</sup> Eine Differenzierung unter funktionalen Gesichtspunkten muss gleichwohl nicht vorgenommen werden.

In jenem unternommenen Gedankenexperiment stellt sich die Frage nach der Revisionsfähigkeit einer politischen Ordnung insbesondere dann, wenn heterogene und einander zumindest partiell widersprechende normative Konzeptionen innerhalb der Bürgerschaft vorhanden sind. Da somit die beanspruchte Freiheit des einen mit derjenigen des anderen kollidieren würde, muss eine Entscheidung getroffen werden, nach welchen Kriterien wessen Anspruch abgelehnt oder wechselseitig eingeschränkt wird; in jedem Fall muss mindestens gegenüber einem Mitglied des Gemeinwesens potentiell oder tatsächlich Zwang ausgeübt werden, welchen dieses als illegitim im Sinne seiner eigenen normativen Konzeption empfinden muss. Diese Aussage impliziert auch, dass alleine die Geltendmachung eines Entwurfes legitim auszuübender Gewalt nicht gleichbedeutend ist mit der tatsächlichen Verwirklichung dieser Vorstellung innerhalb des politischen Gemeinwesens. Dennoch wird durch die einmalige Zurückweisung ein solcher Anspruch nicht obsolet: eine Gesellschaft ist ein dynamisches Konstrukt, neue Mitglieder können in die Bürgerschaft hineingeboren oder aufgenommen werden, bisherige Mitglieder können ausscheiden, überdies können sich normative Konzeptionen oder zumindest die Prozesse der Gesetzgebung ohne weiteres ändern. Insofern darf sich ein Bürger, nach dessen Ansicht in der politischen Ordnung des Gemeinwesens ein unvollkommenes oder auch schreckliches System von Freiheitsbegrenzungen verwirklicht ist, dazu aufgerufen fühlen, öffentlich für eine Revision derselben einzutreten.

*In diesem Sinne muss die politische Rede- und Meinungsfreiheit – die Möglichkeit also, öffentlich als solche wahrgenommene Missstände anzusprechen und seine eigene Konzeption legitim durch die Gemeinschaft auszuübenden Zwanges zur Geltung zu bringen – als conditio sine qua non jeder liberalen Ordnung gelten.* Bereits aus dieser Erläuterung des Begriffes ergibt sich, dass sich die schutzbedürftige Redefreiheit auf ein Urteil über den in einem politischen Gemeinwesen herrschenden Abgleich von Zwang und Freiheit bezieht, nicht auf die persönliche Diffamierung oder den Bruch geltenden Rechts. Es muss also immer die Möglichkeit bestehen, auf einer Meta-Ebene die Grundsätze der politischen Verfassung hinterfragen und auf die Probe stellen zu können.<sup>3135</sup> Nur wenn diese gewahrt bleibt und somit das

<sup>3134</sup>Eine derartige Unterscheidung zwischen konstitutioneller und post-konstitutioneller Ebene findet sich auch beim Vertragstheoretiker James M. Buchanan. Entscheidungen über gesellschaftliche Entscheidungsregeln müssten demnach anders getroffen werden als Entscheidungen innerhalb dieser Regeln, falls man einen infiniten Regress – die Möglichkeit, Gott zu spielen – vermeiden will. Grundsätzlich meint diese Aussage nichts anderes als die Annahme, dass ein Staat, der seine grundlegenden Entscheidungsregeln verändert, nicht mehr derselbe sein kann wie zuvor. Vgl. Buchanan, J. M. / Tullock, G.: *The Calculus of Consent*, a.a.O., S.6; Buchanan, J. M.: *Freedom in Constitutional Contract*, London 1977, S.11.

<sup>3135</sup>Illustrieren lässt sich diese Idee an dem für Deutschland geltenden Verbot der Holocaustleugnung, das im Wesentlichen dadurch begründet wird, dass „Tatsachenbehauptungen [...] im strengen Sinn keine Meinungsäußerungen“ darstellen (vgl. BVerfGE 90, 241, 27). Dabei ähnelt die weitere Ausführung durchaus dem Republikanisierungsgebot, also der Pflicht einer liberalen Gesellschaft, ihre Grundlagen immer freiheitlicher zu gestalten. Der Schutz von Tatsachenbehauptungen ende „erst dort, wo sie zu der verfassungsrechtlich vorausgesetzten Meinungsbildung nichts beitragen können. Unter diesem Gesichtspunkt ist unrichtige Information kein schützenswertes Gut.“ (ebd., 28) Es gebe also durchaus Aussagen, die objektiv falsch seien und als solche niemals als Ausdruck der persönlichen Freiheit als schützenswert erachtet werden können. Wenn auch aus mehr oder weniger guten Gründen die freie Meinungsäußerung rechtlich

Republikanisierungsgebot nicht institutionell aufgehoben wird, kann man ein tatsächlich verwirklichtes Staatswesen überhaupt als freiheitliche *respublica phaenomenon*, als mit menschlichen Mitteln angemessene Abbildung der idealen *respublica noumenon* in einem liberalen Verständnis bezeichnen. Erst an dieser Stelle konvergieren Republikanismus und Liberalismus: sind vorgegebene republikanische Normen unter den Aspekten der Stabilität und der angestrebten Richtung auch eines liberalen Gemeinwesens unter Umständen nicht zu vermeiden, so kann die damit notwendigerweise einhergehende Gefahr einer Dogmatisierung nur dadurch aufgehoben werden, dass diese Normen selbst ständig zur Debatte stehen und dahingehend überprüft werden müssen, ob sie die liberale Idee angemessen abbilden.<sup>3136</sup> Aufschlussreich ist diesbezüglich das Urteil von Rainer Forst, der gerade diesen Sachverhalt als das *Dilemma der politischen Toleranz* bezeichnet:

„Das besagte Dilemma lässt sich nur vermeiden, wenn berücksichtigt wird, dass die Frage der politischen Toleranz zwar eine neue Konfliktlage anzeigt, in einer bestimmten Hinsicht aber keinen Sonderfall der Toleranz darstellt: Sie ist die Folge des Durchgreifens des Rechts auf Rechtfertigung auf die politische Ebene, auf der die Bürger untereinander, als Gleichberechtigte, darüber befinden, welche Rechte sie haben und welche Form ihre Grundstruktur der Gesellschaft haben soll – kurz, was Gerechtigkeit konkret heißt. Und wenn dies selbst gerecht durchgeführt werden soll, ist offenbar eine *minimale Gerechtigkeit* vorausgesetzt: eine Gerechtigkeit, die gewährleistet, dass das individuelle Recht auf Rechtfertigung als ein politisches ausgeübt werden kann. So kann denn politische (oder religiöse) Toleranz auf dieser Ebene der 'Selbstgesetzgebung' nur dann gelingen und auch nur dann gefordert werden, wenn diese minimale Gerechtigkeit – als Voraussetzung zu einer Diskussion und Erprobung von Vorschlägen zur Förderung der Gerechtigkeit hin zu einer maximalen – von allen Beteiligten akzeptiert wird.“<sup>3137</sup>

Grundsätzlich muss dabei ein weites Konzept der Redefreiheit angelegt werden. Denn natürlich ist mit einer Meinungsfreiheit, die überhaupt wirksam zur Geltendmachung der eigenen politischen Freiheit genutzt werden kann, notwendigerweise verbunden, dass die Äußerung dieser politischen Meinung nicht nur erlaubt, sondern sogar unter staatlichen Schutz gestellt wird – pointiert formuliert: dass die eigene Leiche nicht kurz nach Inanspruchnahme dieses grundsätzlichen liberalen Rechts aus dem Landwehrkanal gefischt werden muss.<sup>3138</sup> Tatsächlich muss mit der unbedingten Forderung nach politischer Redefreiheit als institutionelle Sicherung der Revisionsfähigkeit einer politischen Ordnung folglich doch noch ein universalisierbarer Gehalt verbunden sein, der die physische Integrität eines seine Freiheitsrechte wahrnehmenden Individuums angesichts willkürlicher Gewaltanwendung schützen kann. Wenn diese verallgemeinerungsfähige Freiheit zuvor zwar nicht in einem positiven Sinne definiert werden konnte, so kann man ihren Inhalt gegebenenfalls in Abhängigkeit von der politischen Meinungsfreiheit näher bestimmen.

Die liberale Konzeption politischer Freiheit impliziert die politische Gleichheit der Bürger, sich an der Verwirklichung ihrer normativen Vorstellungen über legitime Freiheitsbegrenzungen durch das Gemeinwesen zu beteiligen. Dies gilt grundsätzlich sowohl auf der Ebene des *pouvoir constitué* als auch auf der Ebene des *pouvoir constituant*, wobei es nach den faktischen Gegebenheiten des Gesetzgebungsprozesses und den dargestellten republikanischen Stabilitätsprinzipien dem Staat möglich sein kann, im Rahmen der verfassten Gewalt sowohl die Rechtsgleichheit seiner Bürger einzuschränken als auch die Meinungsfreiheit an bestimmte Bedingungen zu binden. Durch der Freiheit gesetzte Grenzen dieser Art kann sich eine *respublica phaenomenon* von der ihr als Verpflichtung gesetzten freiheitlichen Ordnung entfernen, sei es dadurch, dass sie den politischen Willen ihrer Bürger nicht angemessen abbildet, sei es dadurch, dass sie den Inhalten der idealen liberalen *respublica noumenon* widerspricht. Aus den Ausführungen über die politische Meinungsfreiheit als *conditio sine qua non* eines liberalen Staatswesens

eingeschränkt werden kann, so darf doch in einem liberalen Gemeinwesen keinesfalls die Möglichkeit eingeschränkt werden, die Legitimität dieses Verbotes anzufechten.

<sup>3136</sup>In diesem Sinne ist wohl auch Martin Krieles Theorie der Rechtsgewinnung zu verstehen, nach welcher *Rechtsanwendung* immer auch zugleich *Rechtsfortbildung* darstellen muss. Die bis dato geltende Regel (*Normhypothese*) müsse anhand des konkreten Lebenssachverhaltes überprüft werden, ob sie diesem auch tatsächlich gerecht werde oder ob es sie gegebenenfalls zu modifizieren gelte. Vgl. Kriele, M.: *Theorie der Rechtsgewinnung*, Berlin 1967, S.204 f.

<sup>3137</sup>Forst, R.: *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., S.498 f.

<sup>3138</sup>Dies spielt offensichtlich auf die Ermordung von Rosa Luxemburg im Januar 1919 an. Es ist für dieses Verständnis der Meinungsfreiheit völlig unerheblich, ob diese Gewalt durch den Staat selbst oder durch ein paramilitärisches Freikorps ausgeübt wird.

folgt aber unbedingt die gleiche Berechtigung *aller* Bürger, ihre Konzeption von legitim durch die Gemeinschaft auszuübender oder zu duldender Freiheitseinschränkungen zur Geltung zu bringen – prinzipiell sowohl auf der Ebene des *pouvoir constitué* als auch des *pouvoir constituant*, wobei für letztere im Namen der liberalen Idee keinerlei Schranken gerechtfertigt werden können. Ein liberales Gemeinwesen ist mit allen Konsequenzen darauf verpflichtet, die so verstandene politische *Gleichheit* zu gewährleisten, wenn es seine Legitimität nur aus der politischen *Freiheit* der in ihm verbundenen Individuen und nicht etwa aus einer metaphysisch vorgegebenen normativen Ordnung schöpfen will. Denn „[r]echtliche Gleichheit ist nichts anderes als die Gegenseitigkeit der Freiheit“<sup>3139</sup>. Aus diesem Anspruch ergibt sich ein wesentliches Urteil über die angebliche weltanschaulich-religiöse oder sogar ethische Neutralität eines liberalen Staates.<sup>3140</sup> Zur genaueren Bestimmung soll dabei eine Definition von Stefan Huster herangezogen werden, die sich deutlich an John Rawls' Ausführungen über Konzeptionen politischer Gerechtigkeit orientiert:

„Von staatlicher Neutralität soll hier die Rede sein, wenn die Legitimation der staatlichen Ordnung und des staatlichen Handelns nicht auf einer bestimmten Konzeption des Guten beruht, sondern von diesen Konzeptionen unabhängig ist. Normativ gewendet: Das entsprechende Gebot der staatlichen Neutralität verlangt, daß der Staat auf eine Bewertung der Konzeptionen des Guten grundsätzlich verzichtet und sich darauf beschränkt, eine Ordnung für das friedliche und gerechte Zusammenleben der unterschiedlichen Überzeugungen und Lebensformen zu gewährleisten. Soweit sich diese Unabhängigkeit des Rechts von den Konzeptionen des Guten lediglich auf die religiös-weltanschaulichen Lehren und Wahrheitsansprüche im engeren Sinne bezieht, entspricht sie dem Grundsatz der *religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*; erstreckt sie sich auch auf die unterschiedlichen Lebensformen und ethischen Einstellungen in einem umfassenden Sinne, kann man von der *ethischen Neutralität des Staates* sprechen. Der Neutralitätsbegriff übernimmt damit die Funktion, ein bestimmtes Modell des Verhältnisses von staatlicher Ordnung und gesellschaftlichem Pluralismus in religiös-weltanschaulichen und ethischen Fragen zu beschreiben.“<sup>3141</sup>

Dieser Darstellung religiös-weltanschaulicher Neutralität des liberalen Staates liegt allerdings eine dichotome Aufteilung zwischen einer Konzeption des Guten und einer Konzeption des Gerechten zugrunde, die zwar idealtypisch bequem ist, aber tatsächlich in dieser Schärfe nicht aufrechterhalten werden kann. Man kann eine solche Ausklammerung einer religiös-weltanschaulichen oder ethischen Motivation zur Begründung staatlicher Maßnahmen nur dann annehmen, wenn sich die Bürger zu einem der Rechtsetzung vorgeordneten öffentlichen Vernunftgebrauch verpflichten und diesen auch einhalten.<sup>3142</sup> Die ethische Neutralität des Staates würde sich dann, so das implizite Zugeständnis von Huster wie von Rawls, aber nur auf vernünftige umfassende Lehren erstrecken.<sup>3143</sup> Das Grundproblem<sup>3144</sup> liberaler politischer Philosophie, welche ja nicht bloß eine inhaltlich anders ausgeprägte tugendstaatliche Konzeption zu sein beansprucht, wäre damit allerdings nicht geklärt oder gar als nicht realisierbar zurückgewiesen. Es stellt wohl eine deutlich plausiblere Annahme dar, dass ethische Konzeptionen des Guten gleichermaßen eine inhaltliche Komponente über das Gute im engeren Sinne als auch eine politische Gerechtigkeitsvorstellung enthalten. Dabei wird durch erstere eine Aussage darüber getroffen, worin im Sinne dieser Konzeption ein gutes und normativ gebotenes Leben bestehen soll, während letztere darüber urteilt, inwiefern inhaltlich davon abweichende Konzeptionen als gleichermaßen legitim erachtet werden. Dabei bedeutet Legitimität nicht etwa, dass man die eigenen letztverbindlichen Normen oder Wahrheiten relativieren würde, sondern vielmehr, dass man die politische Geltendmachung anderer Auffassungen, mögen sie auch falsch sein, zu tolerieren bereit ist. Dies lässt sich anhand der modifizierten theologisch-

3139Haverkate, G.: *Verfassungslehre*, München 1992, S.201.

3140Diese wurde unter besonderer Berücksichtigung des Deutschen Grundgesetzes ausführlich untersucht durch Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, Tübingen 2002, sowie Muckel, S.: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, a.a.O. Diesen ausführlichen Abhandlungen kann unter *staatsrechtlichen* Gesichtspunkten nichts hinzugefügt werden; in der vorliegenden Untersuchung wird daher die *philosophische* Ausgestaltung dieser Neutralität betrachtet.

3141Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.12.

3142Vgl. Graf, F. W.: *Moses Vermächtnis*, a.a.O., S.65 f.; Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.686.

3143Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.30, Fn. 178. Ähnlich urteilt Rainer Forst, vgl. oben, S.443, Fn. 3137.

3144Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.32; nochmals: *Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen, ohne ihren freiheitlichen Charakter aufzugeben?*

politischen Struktur verdeutlichen: Die normative, „*theologische*“ Konzeption unterteilt sich in eine Vorstellung des Guten und in *eine davon abhängige* Vorstellung des Gerechten; das Gerechte stellt somit eine Funktion des Guten dar.<sup>3145</sup> Die derart ausgestaltete Gerechtigkeitsauffassung gibt nun unter anderem Aufschluss darüber, wie die Konzeption des Guten in die *politische* Realität zu transformieren sei. Wie oben<sup>3146</sup> ausgeführt wurde, kann man dabei von einer fundamentalistischen Konzeption sprechen, wenn die eigenen Auffassungen kompromisslos durchgesetzt werden sollen, Freiheitsbegrenzungen also nicht vor den Betroffenen gerechtfertigt werden müssen. Gleichbedeutend damit ist die Ablehnung der grundsätzlichen politischen Gleichheit: fundamentalistische Auffassungen nach diesem Verständnis sprechen ihren Mitbürgern die Legitimation ab, ihre Vorstellung von legitim durch das Gemeinwesen auszuübendem Zwang politisch einzubringen. Sie lehnen ab, dass Mitglieder der Gemeinschaft, deren normative Konzeption von der eigenen abweicht, ihr „individuelle[s] Recht auf Rechtfertigung als ein politisches“<sup>3147</sup> ausüben können; damit reduzieren sie das autonome Individuum lediglich zu einem Objekt, zu einem bloßen Adressaten der Gesetzgebung. Entscheidend ist dabei nun, dass ein liberales Gemeinwesen nur diejenigen Lehren akzeptieren und tolerieren *darf*, die auf eine fundamentalistische *Umsetzung* ihrer normativen Wahrheitskonzeption verzichten. Nota bene: an dieser Stelle ist nicht die inhaltliche Ausgestaltung dieser Lehren, also die Konzeption des Guten im engeren Sinne, betroffen; über in ihrem materialen Inhalt *gute* und *schlechte* Konzeptionen kann und darf ein liberales Gemeinwesen nicht urteilen. Damit wird auch inhaltlich Vertretern fundamentalistischer Auffassungen prinzipiell die Infragestellung der gesellschaftlichen Ordnung zugestanden. Die Bindung an die Vernunft, die noch bei Habermas die notwendige Voraussetzung zur Teilnahme am Diskurs darstellte, wird hier nicht mehr zwingend benötigt,<sup>3148</sup> damit bleibt die Möglichkeit einer stabilen Gesellschaft auf der Grundlage des liberalen Legitimitätsprinzips zumindest weiterhin bestehen.<sup>3149</sup>

---

3145 Falls diese Annahme korrekt ist, impliziert das die logische Schlussfolgerung: Eine reine politische Gerechtigkeitskonzeption ist überhaupt nicht denkbar. Dies stimmt auch mit den angeführten Intuitionen bezüglich des Verhältnisses von Religion und Politik vollständig überein. Überdies darf man nicht vernachlässigen, dass bereits die Anerkennung der wechselseitigen Legitimität, seine jeweilige Konzeption von legitim auszuübendem Zwang zur Geltung zu bringen, nicht ohne Verbindung zu einer Konzeption des Guten gedacht werden kann. Denn es wird offensichtlich als gut und normativ geboten empfunden, die Freiheit des Anderen als prinzipiell, das heißt: *a priori* gleichrangig wertzuschätzen.

Eine inhaltlich durchaus ähnliche Annahme, wenn auch in wirtschaftswissenschaftlichem Gewand, vertritt der US-amerikanische Ökonom und Nobelpreisträger Kenneth Arrow (\*1921) bei seinem Versuch, eine Soziale Wohlfahrtsfunktion aufzustellen. Dazu schreibt Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.202: „Jedes Individuum hat neben einer Präferenzordnung bezüglich seines privaten Konsums eine zweite Präferenzordnung, in der es aufgrund seiner Wertvorstellungen soziale Zustände nach ihrer Wünschbarkeit ordnet. Innerhalb dieser zweiten Ordnung kann jedes Individuum interpersonelle Nutzenvergleiche vornehmen. Allerdings wird die Perspektive des gewöhnlichen Individuums nicht die eines unparteiischen Beobachters sein. Deswegen muß sich diese zweite Ordnung weder auf ein objektiv gemeinschaftliches Gutes beziehen noch auf dasjenige, was das Individuum als ein solches Gutes eingesehen zu haben glaubt. Wenn das Individuum darüber zu entscheiden hat, was als der am meisten wünschbare Zustand der Gesellschaft zu gelten hat, so müssen wir [...] davon ausgehen, daß für diesen egoistischen rationalen Nutzenmaximierer derjenige Zustand der Gesellschaft die höchste Wohlfahrt ausdrückt, in dem sein privates Wohlbefinden am größten ist. Der soziale Zustand, der dem jeweiligen Individuum den höchsten Nutzen verspricht, nimmt in seiner zweiten Präferenzordnung, seiner privat aufgestellten 'Sozialen Wohlfahrtsfunktion' den höchsten Wert ein. Daraus kann indes sehr wohl folgen, daß das Individuum nicht nur *seine* Anteile am sozialen Gesamtprodukt in Rechnung stellt, sondern auch die Verteilung auf andere Individuen berücksichtigt.“

3146 Sh. Kapitel 5.1.4.2, S.409.

3147 Forst, R.: *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., S.498.

3148 Vgl. oben, Kapitel 5.2.2.3, S.425, Fn. 3028.

3149 Von Rawls und Macedo unterscheidet sich diese Auffassung insbesondere darin, dass hier die liberale Struktur wesentlich klarer definiert wird. Damit können Religionen einerseits deutlichere Grenzen im Namen und im Geiste der politischen Freiheit gesetzt werden, ohne diesen andererseits aber von einem archimedischen Punkt aus das Recht auf eine Beteiligung am öffentlichen Diskurs zu verwehren. Ohne eine derartige Unterscheidung bleibt das Statement von Stephen Macedo wenig trennscharf: „Illiberal religions will be tolerated (so long as they go along with the regime) but prevented from acting on their illiberal beliefs.“ (Macedo, S.: *Liberal virtues*, a.a.O., S.60, Fn. 68.) Auch Rawls' Überzeugung, dass Religionen „are equally permissible provided they respect the limits imposed by the principles of political justice“ (Rawls, J.: „The Idea of an Overlapping Consensus“, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (1987), S.1-25, hier: S.9), setzt im Gegensatz zu dem hier dargestellten liberalen Prinzip voraus, dass sich Religionen beziehungsweise religiöse Bürger inhaltlich an eine objektive freiheitliche Theorie anpassen müssen und ihnen allein in Abhängigkeit davon nicht nur die Kultfreiheit, sondern auch die öffentliche Redefreiheit gewährt wird: „Der Ausschluß von Forderungen der Religion und der

Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates sollte folglich so verstanden werden, dass sich ein liberales Gemeinwesen zwar nicht positiv mit einer spezifischen Lehre identifizieren darf, wie dies beispielsweise noch im konfessionellen Staat des Mittelalters und der frühen Neuzeit der Fall war.<sup>3150</sup> Es darf sich aber zweifelsohne von Lehren abgrenzen, die dem liberalen Legitimitätsprinzip widersprechen. Das liberale Gemeinwesen verlässt sein freiheitliches Fundament also nicht, wenn es die fundamentalistische Umsetzung normativer Konzeptionen nicht zulässt und aktiv auf die Verdrängung derjenigen Lehren hinwirkt, die jene fundamentalistische Komponente in ihrer *Gerechtigkeitskonzeption* beinhalten. Wenn man jene oben eingeführte dichotome Ausprägung von *Liberalismus* und *Fundamentalismus* beibehalten will, kann ein liberales Gemeinwesen also nur diejenigen Lehren akzeptieren, die sich auf ein liberales Verfahren zur Gestaltung der politischen Organisationsform anhand der normativen Vorgaben einzulassen bereit sind. Es sei noch einmal erwähnt, dass dies nicht gleichbedeutend damit ist, inhaltlich fundamentalistische Konzeptionen – wie das auch immer definiert sein möge – auszuschließen und nur in einem ethischen Sinn *liberale* Auffassungen zu tolerieren.<sup>3151</sup> Beinahe idealtypisch fällt unter diese so verstandenen liberalen Lehren auch diejenige Konzeption des Christentums, in welcher das Reich Gottes als eine moralische Norm des Politischen, nicht jedoch als eine politische Norm des Politischen gelten kann, die theologische Konzeption also nicht einfach im politischen Bereich appliziert wird.<sup>3152</sup> Dagegen lässt sich das Christentum der Ketzerprozesse, des Glaubenszwangs und der Heiligen Inquisition, das also den politischen Bereich *ad maiorem gloriam Dei* der theologischen Maßgabe zu unterwerfen suchte, zweifelsohne jener fundamentalistischen Ausprägung zuordnen.

In Abhängigkeit zu diesen grundsätzlichen Überlegungen zum Zusammenhang von politischer Freiheit, politischer Gleichheit und Meinungsfreiheit lässt sich nun ein zentrales Prinzip des Liberalismus konstruieren, das vielleicht nicht unbedingt universalisierungsfähig ist, anhand dessen sich aber überprüfen lässt, ob sich ein Gemeinwesen nach Vorgabe der freiheitlichen *respublica noumenon* entwickeln kann. Auf dem Boden eines liberalen Staates können genau diejenigen Konzeptionen geduldet werden, die ihrerseits die grundlegende politische Gleichheit akzeptieren können. Dies bedeutet konkreter: sie anerkennen den wechselseitigen Anspruch darauf, die jeweiligen normativen Vorstellungen in der politischen Ordnung zur Geltung zu bringen – unabhängig davon, ob diese sich letztlich durchsetzen lassen oder nicht. Aus der qualitativen Orientierung der liberalen Idee an der Selbstbestimmung des Individuums im Staat, verstanden als die autonome Begrenzung der eigenen Freiheit, lässt sich ableiten, dass die Bestimmung über den jeweils eigenen Lebensplan im Konfliktfall höher zu achten ist als die Bestimmung über den Lebensplan von Dritten, sprich: Ein Entwurf über legitim durch das Gemeinwesen auszuübenden Zwang wird als wertvoller und schutzbedürftiger erachtet, wenn er sich lediglich auf die individuelle und in oben<sup>3153</sup> ausgeführtem Verständnis *unpolitische*, private Freiheit bezieht, als wenn er eine kollektiv wirksame und damit zwangsläufig *politische* Vorstellung abbildet. Ähnlich beurteilt Huster die Funktionsweise der Grundrechte: diese schützen die „individuelle Freiheit und verpflichten zur Herstellung der Voraussetzungen, die für den Gebrauch dieser Freiheit erforderlich sind“<sup>3154</sup>. Dabei ist, dies muss gleichwohl eingeräumt werden, die Bestimmung darüber, wann und wodurch die Freiheit eines anderen

---

Philosophie geschieht [...] nicht auf der Grundlage von Skeptizismus oder Indifferenz, sondern als Voraussetzung dafür, eine gemeinsame Grundlage für einen freien und öffentlichen Vernunftgebrauch herzustellen.“ (Rawls, J.: „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: Nida-Rümelin, J. / Vossenkühl, W.: *Ethische und politische Freiheit*, a.a.O., S.304.)

<sup>3150</sup>Zum Prinzip der Nicht-Identifikation vgl. bereits Krüger, H.: *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O., S.178 ff.

<sup>3151</sup>Vgl. dazu den oben, Kapitel 1.1, S.6, Fn. 20 formulierten Vorwurf von Robert Spaemann, alle diejenigen Einstellungen als fundamentalistisch zu diskreditieren, die von den Wahrheit ihrer Inhalte überzeugt sind. Die hier präsentierte Aufteilung zwischen einem grundsätzlich unproblematischen „Fundamentalismus“ auf normativer Ebene und dem für ein liberales Gemeinwesen nicht zu dulddenden „Fundamentalismus“ bezüglich der kurzschlüssigen und unnachgiebigen *Umsetzung* dieser Inhalte in verbindliches positives Recht auch für alle diejenigen, die dieser normativen Konzeption nicht anhängen, dürfte diesen Kritikpunkt vollständig entschärfen. Der US-amerikanische Philosoph Michael Walzer schreibt ganz ähnlich: „all the crusaders, religious and secular alike, are denied the sword (but allowed to fly their banners)“, sh. Walzer, M.: „Drawing the Line: Religion and Politics“, in: *Soziale Welt* 49:3 (1998), S.306.

<sup>3152</sup>Vgl. oben, Kapitel 5.2.2.4, S.427, Fn. 3042.

<sup>3153</sup>Sh. Kapitel 2.1.4, S.70: *Politisch wird eine Handlung genau dann, wenn sie mögliche Auswirkungen auf die Handlungsfreiheit eines anderen haben kann.*

<sup>3154</sup>Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.650.



tatsächlich betroffen ist, keineswegs eindeutig. Letztlich dürfte sie wiederum der ausschließlich individuellen Einschätzung unterstellt sein.<sup>3155</sup>

### 6.3 Eine Anpassung des Böckenförde-Theorems

Die unbedingte politische Rede- und Meinungsfreiheit präsentiert sich einem freiheitlichen Gemeinwesen nun aber nicht nur deshalb als wesentliches Charakteristikum, weil sie die Republikanisierungsmöglichkeit beinhaltet. Vielmehr verpflichtet sich ein liberaler Staat doch genau darauf, die institutionell geronnene politische Autonomie seiner Staatsbürger darzustellen. Es ist also nicht etwa der politische Auftrag der liberalen Idee, den Bürgern ein Konvolut an, in einem objektiven Sinne, freiheitlichen Gesetzen vorzugeben, die diese jedoch als illegitime Beschränkung ihrer eigenen Freiheit wahrnehmen müssten. Stattdessen gilt es, den Bürgern die Möglichkeit zu geben, aus eigenen Ressourcen eine liberale Ordnung hervorzubringen; die Konstruktion eines normativen Gerüsts ist ihnen aufgegeben, inhaltlich aber nicht vorgegeben.<sup>3156</sup> Gerade in dieser doppelten Verpflichtung unterscheidet sich ein liberales Gemeinwesen von anderen politischen Ordnungen. Es sollen nicht nur liberale Gesetze im Sinne der *respublica noumenon* auch auf der Ebene der *respublica phaenomenon* etabliert werden, diesen sollen auch die Bürger selbst zustimmen. Damit korrespondiert im Wesentlichen die Unterscheidung Kants zwischen einer pflichtgemäßen Handlung und einer Handlung aus Pflicht; letztere ist im liberalen Sinne geboten für die Ausgestaltung einer Verfassung.<sup>3157</sup> Der Idealtypus einer Theokratie beispielsweise soll hingegen nur eine dem göttlichen Offenbarungsrecht angemessene politische Ordnung auf Erden errichten; unabhängig davon, ob man den Menschen nun im einzelnen als ein Instrument zur Erfüllung des göttlichen Willens betrachten will oder ob diese unhintergehbare normative Vorgabe als notwendiger Maßstab für ein Leben nach der höchsten Gerechtigkeit gelten soll, nach welcher alleine der Mensch also auch für sich selbst ein gelungenes Leben führen kann.

Dies verdeutlicht, was oben<sup>3158</sup> zum Böckenförde-Theorem ausgeführt wurde: Das Wagnis, das der liberale Staat um der Freiheit willen eingegangen ist, besteht nicht darin, dass er seine Voraussetzungen nicht aus eigenen Ressourcen hervorbringen und damit garantieren kann. Diesem faktischen Zustimmungsvorbehalt seiner Staatsbürger ist prinzipiell jedes Gemeinwesen unterworfen. Das Gemeinwesen allerdings, das sich auf freiheitliche Prinzipien gründet, ist auf die Selbstbestimmung seiner Bürger und nicht nur auf eine bestimmte Ausgestaltung der politischen Ordnung verpflichtet; damit muss es grundsätzlich seine eigenen Grundlagen ständig zur Diskussion stellen. Die unbedingte politische Rede- und Meinungsfreiheit kann zumindest dies institutionell sichern und ist diesbezüglich auch durchaus messbar und überprüfbar. Dies kann zwar die inhaltlich liberale Gesetzgebung nicht gewährleisten, stellt aber die *conditio sine qua non* dar, um überhaupt von einem freiheitlichen Gemeinwesen sprechen zu können.<sup>3159</sup> Damit lässt sich das Wagnis, das der liberale Staat um der Freiheit willen eingegangen ist, besser wie folgt formulieren: *Er kann*

<sup>3155</sup>Man kann hier auch an die idealtypische Unterscheidung zwischen Tauschvertrag und Gesellschaftsvertrag denken. Ein Tauschvertrag regelt den privaten Austausch von Leistungen und Verfügungsrechten, während der Gesellschaftsvertrag die Regeln sozialer Interaktion festlegt und damit notwendigerweise eine kollektive, das heißt: politische Wirkung besitzt. Diese dichotome Unterscheidung kann aber nur dann aufrechterhalten werden, wenn ein Tauschvertrag tatsächlich nur auf die Vertragspartner wirkt und keine externen Effekte auslöst. Dies ist in einer arbeitsteiligen Gesellschaft nur in beschränktem Ausmaß der Fall.

<sup>3156</sup>Vgl. Ryffel, H.: „Menschenrechte und Demokratie“, a.a.O., S.85; sh. oben, Kapitel 4.2.1.1, S.316, Fn. 2260.

<sup>3157</sup>Man kann diese Struktur mit dem Staatsentwurf des Thomas von Aquin vergleichen. Dort galt es, sein irdisches Leben bewusst nach den Gesetzen der göttlichen Gerechtigkeit zu führen und auch die *leges humanae* dieser angemessen zu gestalten. Eine genaue inhaltliche Vorgabe im Sinne eines für den politischen Bereich wirksamen Offenbarungsrechts konnte es gleichwohl nicht geben. Der Begriff *fruitio divina* stand diesbezüglich zumindest der Interpretation offen, was schließlich auch zu großen Verwirrungen führen sollte. Auch in einem liberalen Gemeinwesen ist die Beurteilung von Gut und Böse dem Menschen selbst aufgegeben, unter Umständen allerdings noch in einem deutlich weiter gefassten Sinn als in der Staatstheorie des Aquinaten.

<sup>3158</sup>Sh. Kapitel 5.2.2.2, S.417 ff.

<sup>3159</sup>Vgl. dazu Rotteck, C. v.: „Duldung; Toleranz; Unduldung; Intoleranz“, in: *Rotteck-Welckersches Staatslexikon* 4, Altona 1839, S.548. Dieser erachtet die Redefreiheit als „freie[-] Mittheilung seiner Rechtfertigungsgründe“ als das grundlegende Prinzip einer liberalen Ordnung, so dass einzig der „Richterstuhl der Vernunft und der aufgeklärten öffentlichen Meinung“ über deren verbindliche Geltung und politische Verwirklichung entscheiden solle.

*nicht garantieren oder erzwingen, dass seine Bürger einer normativen freiheitlichen Konzeption anhängen oder sich von einer solchen überzeugen lassen.*

Tatsächlich besteht genau darin der wesentliche Neuheitscharakter eines liberalen Staates: Er verpflichtet sich auf die Freiheit seiner Bürger, die er inhaltlich nicht auszugestalten vermag. Damit nimmt er sich aus seiner eigenen Logik heraus die Möglichkeit, autoritativ auf die normativen Konzeptionen seiner Bürger einzuwirken. Denn da immer nur derjenige Zwang als der liberalen Idee angemessen bezeichnet werden kann, der auch aus der Perspektive der Betroffenen als berechtigt erscheint, also einer autonomen Freiheitsbegrenzung genügt, hängt die Charakterisierung einer *respublica phaenomenon* als liberal notwendigerweise von der Zustimmung seiner Bürger ab.<sup>3160</sup> Wenn ein liberaler Staat also die Selbstbestimmung seiner Bürger institutionell verwirklichen will, so muss er diese von der normativen Geltung bestimmter Grundsätze *überzeugen*, er kann ihnen deren Implementierung in die jeweils eigene normative Konzeption aber niemals *befehlen*.

Auf der einen Seite dürfte ein liberales Gemeinwesen diesbezüglich durchaus dafür anfällig sein, sich selbst abzuschaffen. Die Erfahrungen der Weimarer Republik bestätigen dies, und auch in einem spieltheoretischen Entwurf dürften sich ohne weiteres die Wahrscheinlichkeiten berechnen lassen, wann sich unter bestimmten Rahmenbedingungen auf freiheitlich-demokratischem Wege die Mehrheit für fundamentalistische Konzeptionen ergeben sollten, welche dann wiederum aus ihren eigenen Überzeugungen heraus die Redefreiheit beseitigen würden. Diese, wenn man so möchte, *Falle des Fundamentalismus* lässt sich grundsätzlich nur dann verhindern, wenn die weit verstandene politische Rede- und Meinungsfreiheit unbedingt gewahrt, institutionell gesichert und dadurch überprüfbar bliebe.<sup>3161</sup> Diese innere Tendenz zur Instabilität erklärt sich aus der Logik des politischen Liberalismus selbst: Während andere Gemeinwesen lediglich die Stabilität durch die Einhaltung inhaltlicher Regeln anstreben müssen und so im Namen dieses höheren Zweckes durchaus auch zur Anwendung von Zwang und Gewalt befugt sein können, welchen die Betroffenen als illegitim erachten, muss ein liberaler Staat zwei Bedingungen zugleich erfüllen. Er ist, erstens, auf eine Gestaltung des Gemeinwesens nach wahrhaft freiheitlichen Gesetzen verpflichtet. Diesbezüglich ist er aber auf die normativen Konzeptionen seiner Bürger angewiesen, schließlich ist er, zweitens, auf deren Zustimmung verpflichtet; wenn er die Redefreiheit als *conditio sine qua non* also einschränkt, mag er seine Stabilität sichern, hebt sich aber *ipso facto* selbst in seiner Eigenschaft als liberaler Staat auf. Man müsste dann bestenfalls von einer nach objektiven freiheitlichen Prinzipien geordneten Republik sprechen, die allerdings die Gefahr *institutionalisiert*, zu einem despotischen Tugendstaat zu entarten. Eine liberale politische Ordnung wäre diesem Risiko zwar ebenso ausgesetzt, würde es aber zumindest nicht in sein Lebensprinzip aufnehmen.<sup>3162</sup> Umgekehrt sind selbstverständlich auch nicht nach liberalen Gesichtspunkten organisierte Staaten nicht vor einer Destabilisierung und dem daraus folgenden Kollaps geschützt, sie können diese Strömungen aber aus der eigenen Logik heraus unterdrücken und so, wenigstens zeitweise, deren Wirkungen nivellieren. Dies kann langfristig aber zu einer Auflösung des Systems von innen führen, so dass manche Kolosse wahrhaft auf tönernen Füßen stehen und in beinahe ungeahnter Geschwindigkeit von der politischen Landkarte beseitigt werden; dies gilt für das *Ancien Régime* ebenso wie für die Sowjetunion und neuerdings die nordafrikanischen Despoten Mubarak und Ben Ali.

Jedoch sollte sich diese partielle Bestätigung des Böckenförde-Diktums, wenn auch nicht exklusiv für den liberalen Staat gültig, als eine Chance begreifen lassen. Denn wenn ein Gemeinwesen die Grundlagen seiner Legitimität aus der eigenen Logik heraus ständig bestätigen und durch seine Bürger neu hervorbringen lassen muss, so dürfte es sich auch als stabil und überzeugt charakterisieren lassen – sofern natürlich, dies ist die einschränkende Bedingung, diese affirmative Rekonstruktion freiheitlicher Gesetze überhaupt gelingt.<sup>3163</sup> Dies legen auch psychologische Theorien nahe. Gemäß dem von Richard Petty und

<sup>3160</sup>Vgl. auch Brunkhorst, H.: *Demokratie und Differenz*, a.a.O., S.9.

<sup>3161</sup>Vgl. auch oben, Kapitel 4.4.3, S.379, Fn. 2715.

<sup>3162</sup>Vgl. Fetscher, I.: *Herrschaft und Emanzipation*, a.a.O., S.29: „Die Freiheit ist in keinem politischen System ein für allemal gesichertes Gut. In sozialistischen und nichtsozialistischen Staaten ist sie immer bedroht und muß ständig aufs neue von einzelnen sozialen Gruppen oder sogar von der Gesellschaft als Ganzes verteidigt werden.“

<sup>3163</sup>Diese einschränkende Bedingung sollte man aber nicht zwangsläufig als Schwachstelle auffassen. Denn schließlich ist es eine der beiden grundlegenden Verpflichtungen eines liberalen Staates, den politischen Willen seiner Bürger abzubilden. Falls eine freiheitliche Gesellschaft jedoch nicht erwünscht ist, dann kann diese Freiheitlichkeit aus der eigenen

John T. Cacioppo entwickelten *Elaboration Likelihood Model* können Einstellungen prinzipiell auf zwei Wegen erworben werden. Die zentrale Route führt zu einer intensiven kognitiven Auseinandersetzung der Person mit der dargebotenen Information und den zugehörigen Argumenten (*high elaboration*), während der periphere Weg der Informationsverarbeitung sich ohne weiteres kritisches Nachdenken lediglich an oberflächlichen Hinweisreizen orientiert (*low elaboration*). Einstellungen, die auf dem zentralen Weg erworben werden, sind über die Zeit stabiler und resistenter gegenüber Gegendarstellungen als Einstellungen, die über den peripheren Weg hervorgerufen werden.<sup>3164</sup> Dies ist im Zusammenhang mit den sogenannten Truismen – Einstellungen, die Personen im Laufe ihrer Sozialisation erworben haben und die nie hinterfragt wurden – besonders interessant. Diese Einstellungen sind üblicherweise zeitlich sehr überdauernd, jedoch nur dann, wenn sie nicht attackiert werden. Menschen besitzen wenig Übung darin, solche Glaubensweisheiten zu verteidigen, da sie normalerweise nicht dazu herausgefordert werden. Aus dem *Elaboration Likelihood Model* lässt sich nun folgern, dass Truismen auf peripherem Wege von mächtigen oder positiv wahrgenommenen Expertenquellen wie Eltern, Lehrern oder aus der in einer Gesellschaft vorherrschenden Kultur ohne intensives Nachdenken übernommen werden. Sie sollten damit viel anfälliger gegenüber widersprechenden Darstellungen sein als Einstellungen, die auf zentralem Wege gebildet oder zumindest über diese Route der Informationsverarbeitung bestätigt werden.<sup>3165</sup> Vor diesem Hintergrund sollte das latente Bekenntnis westlicher Gesellschaften zu einer nicht näher definierten Freiheit durch eine öffentliche Auseinandersetzung tatsächlich eher präzisiert und gefördert als gefährdet werden.

Entscheidend für dieses Vorhaben ist der ungehinderte öffentliche Vernunftgebrauch, wie er oben bereits bei Kant als wesentliches Merkmal der Aufklärung aufgefasst wurde.<sup>3166</sup> Vorausgesetzt, dass erstens einer liberalen Ordnung entgegengesetzte Einstellungen nicht einfach dadurch verschwinden, dass sie ignoriert und in einen privaten Bereich verdrängt werden, und dass zweitens nicht alle Mitglieder eines Gemeinwesens vernünftigen oder die politische Gleichheit respektierenden Konzeptionen anhängen, soll also gerade die öffentliche Debatte auch über kontroverse Themen dazu beitragen, die Legitimitätsgrundlagen einer freiheitlichen Gesellschaft kritisch auf die Probe zu stellen. Dies stellt wohl auch eine grundsätzliche Erkenntnis von Habermas nach dem Schock des 11. September 2001 dar. Das hier formulierte Prinzip der liberalen Idee unterscheidet sich damit aber ganz wesentlich von der herrschenden Meinung der zeitgenössischen US-amerikanischen politischen Philosophie. Weder entspricht der „Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“<sup>3167</sup> im Sinne Richard Rortys der so verstandenen liberalen Idee, noch erweist sich das oben<sup>3168</sup> dargestellte Neutralitätsprinzip nach Ackerman als praktikabel – und im übrigen ebenso wenig als liberal. Man vergleiche damit überdies die in Rawls' „Spätwerk“ dargestellte Vorgabe an seine politisch und nicht metaphysisch zu verstehende Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness:

„Somit ist das Ziel von *Gerechtigkeit als Fairness* als einer politischen Konzeption ein praktisches und nicht ein metaphysisches oder epistemologisches. Sie stellt sich nicht als eine Gerechtigkeitskonzeption dar, die wahr ist, sondern die als Grundlage einer informierten und bereitwilligen Übereinkunft zwischen Bürgern dienen kann, die als freie und gleiche betrachtet werden. Wenn sie sicher in den öffentlichen politischen und sozialen Einstellungen verankert ist, stützt diese Übereinkunft die Konzeptionen des Guten aller Personen und Vereinigungen in einem gerechten demokratischen Staat. Um eine solche Übereinkunft zu sichern, versuchen wir so weit wie möglich, kontroverse philosophische, moralische und religiöse Fragen zu vermeiden. Wir tun das nicht, weil diese unwichtig wären oder wir sie für gleichgültig hielten, sondern weil wir sie für zu wichtig halten und erkennen, daß sie unmöglich politisch gelöst werden können. Die einzige Alternative zum Toleranzprinzip ist der unumschränkte Gebrauch staatlicher Macht. Somit bleibt *Gerechtigkeit als Fairness*, philosophisch gesprochen, an der Oberfläche. Angesichts der tiefgehenden Differenzen, die zwischen Überzeugungen und Vorstellungen über das Gute zumindest seit der Reformation bestehen, müssen wir erkennen, daß eine öffentliche Übereinstimmung über grundlegende philosophische Fragen ebensowenig ohne die staatliche Verletzung von Grundfreiheiten erreicht werden kann wie über Fragen religiöser oder moralischer Lehren. Die Philosophie, verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen

Logik heraus nicht erzwungen werden.

<sup>3164</sup>Vgl. Stahlberg, D. / Frey, D.: „Das Elaboration-Likelihood-Modell von Petty und Cacioppo“, in: Frey, D. / Irle, M. (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie, Bd. 1*, Bern <sup>2</sup>1993, S.330 ff.

<sup>3165</sup>Ebd., S.352.

<sup>3166</sup>Vgl. Kapitel 4.3.4, S.366, Fn. 2632.

<sup>3167</sup>Rorty, R.: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: *ZPhF* 42:1 (1988), S.3-17.

<sup>3168</sup>Sh. Kapitel 1.2.4, S.31, Fn. 188.

metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare gemeinsame Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption bereitstellen. Daher versuchen wir, wo immer dies möglich ist, philosophische Kontroversen beiseite zu lassen, und suchen nach Wegen, auf denen wir traditionelle philosophische Probleme meiden können.<sup>3169</sup>

Wenn Rawls damit eine „freie Übereinkunft, Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“<sup>3170</sup> erzielen will, so kann dies doch immer nur Gültigkeit für diejenigen Konzeptionen in einer Gemeinschaft beanspruchen, die ihrerseits in grundlegenden normativen Ideen übereinstimmen und von sich aus dazu bereit sind, die jeweils diametral voneinander abweichenden Inhalte beiseite zu lassen. Dies kann nur dann funktionieren, wenn die spezifische gute Lebensführung in einer individuell orientierten Konzeption des Guten besteht und die Grenze zwischen individueller und politischer Wirkung auch trennscharf gezogen werden kann. Dies mag zwischen amerikanischen Patrioten der verschiedenen christlichen Konfessionen problemlos möglich sein, für die Klärung des Grundproblems der liberalen politischen Philosophie unter den globalisierten und pluralistischen Bedingungen des 21. Jahrhunderts kann diese Gerechtigkeitskonzeption aber nicht dienen. Dagegen kann die in der vorliegenden Untersuchung dargelegte Präzisierung der liberalen Idee auch inhaltlich nicht kompromissbereiten Konzeptionen des Guten nach den Kriterien der politischen Freiheit behandeln, ohne dabei aber fundamentalistische Übergriffe erdulden zu müssen. Dies resultiert aus einer Trennung zwischen Gutem und Gerechten, wobei das Gerechte aber als abhängig von der Konzeption des Guten modelliert wird. Es geht damit einher, dass der Liberalismus, wenn er auch in seiner inhaltlichen Ausgestaltung eine zumindest a priori, also vor dem öffentlichen Diskurs äußerst wenig festgelegt zu sein scheint, keineswegs eine relativistische politische Konzeption ist. Gegen fundamentalistische Transformationen einer normativen Konzeption in politische Wirklichkeit muss sich ein liberaler Staat vielmehr wehrhaft zeigen, die damit zweifelsohne verbundene Einschränkung der Freiheit, die durch den Betroffenen als nicht gerechtfertigt erachtet werden muss, wäre in der Tat durch die Freiheit der Mitbürger gerechtfertigt. Schließlich ist dadurch nicht die individuelle Freiheit des jeweiligen Adressaten des Zwangs betroffen; diese ist durch einen liberalen Staat in ihrem vollen Ausmaß geschützt, sofern sie nicht die Freiheit eines anderen beeinträchtigt.

Als wesentliche Folge der bisherigen Überlegungen kann auch die grundsätzliche Differenz zwischen liberaler und demokratischem Prinzip herausgestellt werden.<sup>3171</sup> Zwar können die Instrumente der demokratischen Willensbildung wesentlich dazu beitragen, dass das entstandene Recht auch das Recht aller sei.<sup>3172</sup> Allerdings wird die Formel *volenti non fit iniuria* erst dadurch tatsächlich zur Geltung gebracht, dass jedem Einzelnen unbedingt das Recht auf öffentliche Geltendmachung seiner Ansprüche eingeräumt wird. So kann die Tyrannei der Mehrheit gegenüber der Minderheit zwar nicht ausgeschlossen werden, allerdings kann sie nicht mehr *unter der Hand* entstehen, sondern würde zumindest der öffentlichen Übernahme von Verantwortung entsprechen; liberal wäre eine solche Diktatur selbstverständlich dennoch nicht, da sie kaum den Prinzipien einer idealen *respublica noumenon* entspräche. Dass das freiheitliche Prinzip *par excellence* also in der Meinungsfreiheit und nicht im Mehrheitsentscheid bestehe, lässt sich durch einen Rückgriff auf die Begründung des staatlich organisierten Zusammenlebens überhaupt bestätigen. Wenn man – neben anderen Motivationen wie einer natürlichen Disposition zur Staatenbildung oder insbesondere Synergieeffekten in einem Gemeinwesen – die Begründung für die Vergesellschaftung aus kontraktualistischer Perspektive<sup>3173</sup> nicht zuletzt darin sehen will, dass jedes Individuum möglichst viele

<sup>3169</sup>Rawls, J.: „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“, in: Honneth, A.: *Kommunitarismus*, a.a.O., S.43 f.

<sup>3170</sup>Ebd., S.44.

<sup>3171</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.2.5.1.3, S.36-37.

<sup>3172</sup>Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält“, a.a.O., S.42 f., insb. S.43: „In der Tat ist die Gewähr der gemeinsamen Mitwirkung an der Rechtsgestaltung und an der gerechten Verwaltung der Macht der wesentliche Grund, der für die Demokratie als die angemessenste Form politischer Ordnung spricht.“

<sup>3173</sup>So in etwa die *Public choice theory*, die aus einer Perspektive der politischen Ökonomie den Grund zur Vergesellschaftung in der angestrebten Nutzenmaximierung – zum Sinn dieses Begriffs sh. unten, Kapitel 7.3, S.474 ff. – der Individuen sieht. Dazu gehört ganz wesentlich, die unerwünschten Auswirkungen des Handelns anderer auf das jeweilige Individuum selbst zu reduzieren; die *Public choice theory* modelliert die Gestaltung einer Verfassung ganz in der ökonomischen Tradition als eine Anzahl von *homines oeconomici*, die nicht nur ihren positiven Nutzen erhöhen, sondern auch ihre negativen Kosten reduzieren wollen. In diesem Sinne legt die *Public choice theory* eine ökonomische Theorie des Staates vor. Dabei wird unter ökonomisch allerdings eine bestimmte Verfahrensweise verstanden, das Menschenbild wird

andere Individuen über den Mechanismus der Gesetzgebung darauf verpflichten will, seine persönliche Entfaltungsfreiheit zu achten und nicht über Gebühr einzuschränken, so resultiert dieser Wunsch im *Paradoxon der Demokratie*. Je mehr Bürgern gegenüber die Gesetze nämlich verbindlich wirken, desto weniger Einfluss kann der Einzelne über seine Stimme auf die inhaltliche Ausgestaltung dieser Gesetze nehmen. Der Wert der eigenen Wählerstimme steht in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zur tatsächlichen Reichweite der demokratisch gefällten Entscheidung. Doch dem Individuum soll es in diesem Modell doch letztlich nicht darum gehen, sich selbst und seine Mitbürger irgendeinem inhaltlich beliebigen Gesetz zu unterwerfen, sondern ausschließlich darum, die Autorität gerade desjenigen Gesetzes anzuerkennen, das seine eigene Freiheit in einem möglichst hohen Maße schützt. Bei der politischen Redefreiheit hingegen lässt sich ein komplementäres Verhältnis zwischen Einfluss und Wirksamkeit konstatieren. Denn wenn der Einzelne in der Lage ist, seine Mitbürger kraft des Arguments von der Legitimität seines eigenen Anspruchs zu überzeugen, so kann über den Mechanismus der Öffentlichkeit tatsächlich ein Multiplikatoreffekt entstehen.<sup>3174</sup> Dies gilt natürlich umgekehrt auch für die öffentliche Vertretung grundsätzlich eher fragwürdiger Ansprüche, so dass der liberale Staat wie erwähnt immer Gefahr läuft, die Bevölkerung für der liberalen Idee entgegengesetzte Prinzipien begeistern zu lassen und sich dadurch aufzuheben. Allerdings ist Meinungsfreiheit im liberalen Sinne keineswegs gleichbedeutend damit, diese Meinung auch ohne weiteres umsetzen zu dürfen; dies wäre vielmehr das Wesensmerkmal einer fundamentalistischen Konzeption. Man sollte nicht vernachlässigen, dass die Meinungsfreiheit immer noch als das geeignetste Vehikel gelten darf, um die derart geäußerte Einstellung selbst zu desavouieren – alleine dadurch, dass man sie äußert und bereits dadurch demaskiert. Letztlich kann das über diesen diskursiven Weg entwickelte oder eben ausgeschlossene Prinzip über einen demokratischen Beschluss in die politische Realität umgesetzt werden, der sich unter Umständen als geeigneter erwiesen haben mag, um die politische Freiheit der Bürgerschaft zu sichern als eine monarchische Konzeption – auch wenn Kant über diesen Topos noch anderer Auffassung war.<sup>3175</sup> Grundsätzlich dient aber erneut die Redefreiheit, nicht das Mehrheitsprinzip als *conditio sine qua non* eines liberalen Gemeinwesens.<sup>3176</sup>

Tatsächlich sollte dieses liberale Grundprinzip der Rede- und Meinungsfreiheit auch diejenige Idee sein, für deren Verwirklichung liberale Gesellschaften eintreten müssen, auch und gerade weltweit. Denn dies impliziert schließlich keineswegs, dass eine nicht durch die abendländische Kultur geprägte Gesellschaft infolgedessen seine Gesetzgebung an ein westliches Muster anpassen müsste; eine solche Konsequenz kann vermutlich sogar als unwahrscheinlich verworfen werden.<sup>3177</sup> Es fordert lediglich, dass die Menschenrechte in einem Gemeinwesen angemessen zur Geltung kommen; dass allerdings Mitglieder unterschiedlicher Kulturkreise über den legitim durch die Gemeinschaft auszuübenden Zwang völlig voneinander abweichende Vorstellungen entwickeln können, wird dabei berücksichtigt. Gerade vor dem Hintergrund der politischen Umstürze des Jahres 2011, die unter dem Schlagwort *Arabischer Frühling*

---

nicht reduziert auf einen egoistischen und rein monetär kalkulierenden Nutzenmaximierer. Vgl. Buchanan, J. M. / Tullock, G.: *The Calculus of Consent*, a.a.O.; zum zugrunde gelegten Menschenbild, ebd., S.17: "This man [sc. economic man] of fiction, who is motivated solely by individual self-interest in all aspects of his behavior, has always represented a caricature designed by those who have sought to criticize rather than to appreciate the genuine contribution that economic analysis can make, and has made, toward a better understanding of organized human activity."

<sup>3174</sup>Überdies wird man insbesondere bei Wahlentscheidungen, die idealtypisch mehr als zwei mögliche Optionen beinhalten und disjunkt modelliert sind, mit dem Condorcet- oder auch dem Arrow-Paradoxon konfrontiert. Eine dadurch implizierte ordinale Präferenzordnung kann dann nicht ausschließen, dass sich das Kollektiv für eine Alternative entscheidet, die durch die Mehrheit gegenüber einer anderen Alternative *nicht präferiert* wird. Der öffentliche Diskurs, der auf einer weit verstandenen Redefreiheit ausgebaut ist, kennt dieses Problem üblicherweise nicht, da der Austausch von Argumenten einer ordinalen Reihung gerade nicht entspricht, sondern Facetten und inhaltliche Abstände zwischen den Optionen herauszustellen vermag. Vgl. z. B. Arrow, K. J.: *Social Choice and Individual Values*, New York 1951, <sup>2</sup>1963; Sen, A. K.: *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco 1970.

<sup>3175</sup>Vgl. oben, Kapitel 4.3.1, S.350, Fn. 2493, sowie oben, Kapitel 4.3.3, S.363, Fn. 2604.

<sup>3176</sup>Vgl. dazu auch Böckenförde, E.-W.: „Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?“ [1989], in: Gosepath, S. / Lohmann, G. (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt 1998, S.239: „Die (...) Gebundenheit der Demokratie an soziokulturelle, politisch-strukturelle und ethische Voraussetzungen verbietet es, sie als universales und unbedingt gültiges politisches Ordnungsprinzip zu proklamieren. Sie kann auch nicht mit den Menschenrechten in der Weise verknüpft werden, daß Demokratie als notwendiger Teil der Gewährleistung der Menschenrechte erscheint, es sozusagen ein immer und überall geltendes Menschenrecht auf Demokratie als politische Ordnungsform gibt.“

<sup>3177</sup>Vgl. oben, S.432, Fn. 3071, sowie oben, S.439-440, Fn. 3116-3123.

zusammengefasst werden, könnte diese Meinungsfreiheit als wesentlicher Orientierungspunkt dienen. Wenn hingegen versucht wird, die in Europa bisweilen erst im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und nicht zuletzt aufgrund seiner besonderen Ideengeschichte verwirklichten verfassungsrechtlichen Strukturen – Differenzierung von Religion und Staat, gleiches Frauenwahlrecht, demokratisches Mehrheitsprinzip, sogar die Idee der Menschenrechte<sup>3178</sup> – kurzschlüssig in die arabische Welt oder gar nach Afghanistan zu exportieren, so würde ein derart gestaltetes Gemeinwesen vermutlich nicht durch die Bevölkerung selbst getragen werden.<sup>3179</sup> Aus der liberalen Idee selbst ergibt sich allerdings, dass ein ethischer Pluralismus als notwendige Konsequenz des freien Vernunftgebrauchs unter freiheitlichen Bedingungen auch auf interkulturelle Bezüge Anwendung finden können muss. Die von Stephen Macedo – allerdings unter seiner Prämisse, dass der Liberalismus lediglich eine weitere ethische Theorie des Guten darstelle – formulierte These, dass liberale Gesellschaften langfristig kulturelle Unterschiede nivellieren und sich einem gemeinsamen Muster angleichen werden, kann hier also keineswegs bestätigt werden. Anstatt seinem pointierten *Liberalism makes the whole world California* gelte vielmehr, dass die liberale Idee die Bürger ermächtigen will, aus der Welt *ihr eigenes Kalifornien* zu machen.<sup>3180</sup>

Insofern darf und muss Europa, wenn es sich selbst als ein liberales Gesellschaftsmodell betrachten will, seine soeben dargelegten Kernwerte durchaus als verallgemeinerbar betrachten; man muss allerdings unterscheiden können, worin diese genau bestehen. Die hier vorgelegte Untersuchung kommt zu dem Schluss, dass es sich dabei um die prinzipiell uneingeschränkte Rede- und Meinungsfreiheit und, erst davon abgeleitet, im Konfliktfall um den Vorrang der individuellen Selbstbestimmung vor einem kollektiven Modell handelt. Die Demokratie oder, wie noch zu zeigen sein wird, die Marktwirtschaft müssen dagegen aus einer liberalen Perspektive als instrumentelle, der Verwirklichung dieser Grundprinzipien dienliche Mittel charakterisiert werden. Diese Intuition lässt sich zudem dadurch stützen, dass auch in den Demokratien der westlichen Welt die normativen Grundpfeiler eben gerade nicht dem Mehrheitsvotum unterworfen sind; vielmehr stellt die jeweilige Konzeption der Menschenrechte, wenn man so möchte, eine republikanisierte Umsetzung der liberalen Idee dar. Hinsichtlich der Reichweite und Exportfähigkeit dieser Prinzipien muss allerdings immer berücksichtigt werden, dass ein Regime der Freiheit nicht einfach durch die Festlegung freiheitlicher Rechtssätze etabliert werden kann, sondern notwendig auf die Zustimmung oder, um es gleichermaßen kantisch wie christlich auszudrücken, die Autorität des moralischen Gewissens der betroffenen Bürger angewiesen ist. Oder auch: die Überzeugung, dass die *individuelle Freiheit* als positiver inhaltlicher Kern der liberalen Idee Wertschätzung beanspruchen darf, muss durch die Mitglieder eines Gemeinwesens selbst mittels deren Konzeptionen *politischer Freiheit* hervorgebracht werden; die dafür notwendige, aber keineswegs hinreichende Voraussetzung, somit die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, stellt die weit verstandene Redefreiheit dar. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, wieso es die liberale Freiheit zwar verdient, allen Menschen *vorgeschlagen*, jedoch niemandem *aufgezwungen* zu werden.<sup>3181</sup>

3178Diesbezüglich sei erneut auf die oben, S.439, angeführte Kairoer Erklärung der Menschenrechte verwiesen. Diese illustriert deutlich, dass zumindest in manchen Teilen der muslimisch geprägten Gesellschaften die für den Westeuropäer so grundlegenden und nicht zu hintergehenden Menschenrechte nicht ohne weiteres zustimmungsfähig sind.

3179Vgl. aber Zimmermann, J.: „Deutschland, die EU und der 'Arabische Frühling'“, in: Rang, H. (Hg.): *Der „Arabische Frühling“*, Berlin 2011, S.211, der von „Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Wahrung von Menschenrechten, Ende von Klientelismus und Korruption“ als notwendigen Voraussetzungen dauerhafter Stabilität spricht. Wenn Europa diese Ideen allerdings in der arabischen Welt nach westlichem Vorbild installieren will, muss es sich erstens darüber bewusst werden, wodurch sich diese Prinzipien inhaltlich überhaupt auszeichnen; es muss zweitens differenzieren, welche dieser Ziele tatsächlich grundlegend für die Verwirklichung einer liberalen Gesellschaft sind; es muss drittens – *last but not least* – berücksichtigen, welche Überzeugungen von den Bürgern der arabischen Staaten selbst getragen werden können. Der „Export“ des liberalen Gedankens bedeutet eben nicht einfach, ein bestimmtes Rechts- und Wahlsystem zu installieren, sondern verlangt ganz wesentlich, den politischen Willen der jeweiligen Betroffenen abzubilden.

3180Vgl. Thomas, A.: „What does a Liberal Society demand of its citizens?“, in: *Richmond Journal of Philosophy* 7 (2004), S.6-10.

3181Vgl. Bague, R.: „Orient und Okzident“, a.a.O., S.65.

## 6.4 Die Trennung zwischen Kirche und Staat als liberales Wesensmerkmal?

Die Differenzierung zwischen religiöser und politischer Sphäre sowie, aus einem institutionellen Blickwinkel, die Trennung der daraus geronnenen Organisationen Kirche und Staat stellt fraglos ein Spezifikum der lateinischen Christenheit und damit des westlichen Abendlandes dar. In einer ausführlichen ideengeschichtlichen Analyse, die in den Kapiteln 3 und 4 unternommen wurde, konnte aufgezeigt werden, dass dieses Phänomen keineswegs die selbstverständliche theologisch-politische Konfiguration in Europa bezeichnete. Vielmehr sollte man dieses Resultat eines beinahe zwei Jahrtausende andauernden Prozesses als Antwort auf die grundsätzliche Fragestellung des theologisch-politischen Problemkomplexes interpretieren, wer zur Setzung verbindlicher Regeln innerhalb des politischen Gemeinwesens, also *innerhalb dieser Welt* befugt sein soll.

Die moderne liberale Idee lässt sich auf den Gedanken zurückführen, dass einzig jedes Individuum selbst zur Bestimmung seiner eigenen Lebensführung berechtigt ist (*politische Freiheit*) und dass dieses Recht unbedingt wechselseitig gilt (*politische Gleichheit*). Jedes Individuum ist also der Souverän über sich selbst und, aufgrund eben jener Reziprozität, *nur über sich selbst*; dieses Selbstbestimmungsrecht sollte nun, so das Programm der Aufklärung, auch innerstaatlich zur Geltung gebracht werden. Daraus folgt, dass es innerhalb eines liberalen Gemeinwesens keinen absoluten Souverän geben kann, der diese prinzipielle Souveränität der Individuen aufheben könnte; dies gilt wohlgedacht auch auf der Ebene des verfassungsgebenden *pouvoir constituant*.<sup>3182</sup> Konkret bedeutet dies, dass die staatliche Gewalt erstens nur nach Maßgabe seiner Bürger mit kollektiv verbindlicher Verfügungsmacht ausgestattet werden kann, also immer nur eine abgeleitete Gewalt darstellt; sie sich zweitens gegenüber den Adressaten von als illegitim empfundenem Zwang rechtfertigen muss; sowie sie drittens – und an dieser Stelle wird die individuelle Souveränität des Einzelnen unbedingt gewahrt – die individuelle Freiheit unangetastet lassen muss, wenn der Einzelne seinerseits die Freiheit eines anderen nicht verletzt.<sup>3183</sup> Denn politische Freiheit bedeutet auch in diesem Verständnis *individuelle* Selbstbestimmung der *Bürger*, die nicht in einer *kollektiven* Selbstregierung der *Bürgerschaft* als deren approximativer institutioneller Umsetzung aufgelöst werden kann. Ein liberales Gemeinwesen, so die Quintessenz, verpflichtet sich also darauf, soweit möglich, das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen zu schützen und diesem ein Leben nach seinen eigenen Vorstellungen zu ermöglichen. Jeder staatliche oder staatlich geduldete Eingriff kann nur dadurch gerechtfertigt werden, dass andernfalls die gleichermaßen schutzbedürftige Freiheit eines anderen Individuums beeinträchtigt würde. In diesem Sinne ist liberale politische Freiheit niemals pauschale, sondern immer begrenzte Freiheit; über die Grenze dürfen aber nur die Individuen selbst entscheiden.<sup>3184</sup>

Aus der liberalen Verpflichtung, im Konfliktfall das Recht jedes Einzelnen auf den Entwurf seines eigenen Lebensplans und einer diesem angemessenen Lebensführung zu schützen, rechtfertigt sich schließlich auch die Trennung von Kirche und Staat. Denn eine Organisation, die sich auf eine normativ vorgegebene Ordnung, das göttliche Gebot und das ewige Seelenheil beruft, sollte gerade dann das individuelle Selbstbestimmungsrecht suspendieren, wenn sie sich nicht auf den Versuch der missionarischen Überzeugung oder auf die jenseitige Welt beschränken kann, sondern im scheinbaren Wissen um die Wahrheit die diesseitige Welt kompromisslos den daraus abgeleiteten autoritären Vorgaben unterwirft. Aus dieser ideenhistorischen Situation heraus begründet und legitimiert sich die Entpolitisierung der Kirche und die Säkularisierung des Staates: nur auf der Basis einer derartigen Neutralität des Staates, die verbunden ist mit dem Schutz der bürgerlichen Abwehrrechte gegen jeden illegitimen Übergriff durch Dritte, kann die jeweils individuelle Selbstregierung seiner Mitglieder ermöglicht werden.<sup>3185</sup>

Dabei darf man dieses Projekt der Aufklärung und der Moderne aber nicht als bloße Abgrenzung zur institutionalisierten Kirche oder gar zur christlichen Religion als dem unerbittlichen Gegenspieler der

<sup>3182</sup>Auf philosophischer Ebene unterscheidet sich dies also von der verfassungsrechtlichen Perspektive eines Martin Kriele, der das Volk in seiner Gesamtheit als demokratischen Souverän im Sinne des *pouvoir constituant*, nicht allerdings im Sinne des *pouvoir constitué*, betrachtet. Vgl. Kriele, M.: *Einführung in die Staatslehre*, a.a.O., S.123 ff., 275 ff.

<sup>3183</sup>Vgl. zur Abgrenzung von individueller Freiheit die Ausführungen oben, Kapitel 6.1, S.437, sowie Kapitel 6.2, S.446.

<sup>3184</sup>Muckel, S.: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, a.a.O., S.47 f., 54 ff.

<sup>3185</sup>Vgl. Morlok, M.: *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, a.a.O., S.396 f.; Alexy, R.: *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt <sup>2</sup>1994, S.517.

Freiheit missverstehen.<sup>3186</sup> Denn tatsächlich ist es ein wesentlicher Bestandteil der zu schützenden Autonomie des Individuums, sich freiwillig für die Ausübung einer Religion zu entscheiden. Das liberale Verständnis einer Trennung von Kirche und Staat bedeutet also nicht, Religionen aus dem gesellschaftlichen Leben auszuschließen und kann ebenso wenig meinen, religiös motivierten Bürgern die Teilnahme am politischen Gestaltungsprozess zu verwehren.<sup>3187</sup> Gerade durch die weltanschauliche Neutralität des liberalen Staates und dessen institutionelle Differenzierung von der Kirche soll die Möglichkeit gewährleistet werden, innerhalb eines Gemeinwesens auch inhaltlich voneinander abweichende Religionen praktizieren und nach deren Normen leben zu können – allerdings innerhalb derjenigen Grenzen, die sich vor der individuellen Freiheit der Bürger rechtfertigen lassen und deren Zustimmung finden.<sup>3188</sup> Letztlich wird dadurch nicht nur der Staat vor religiöser Bevormundung geschützt, sondern umgekehrt auch die Religion vor staatlicher Einmischung.<sup>3189</sup>

---

3186Rein begrifflich würde diese Frontstellung ohnehin keiner Prüfung standhalten, denn das Christentum begreift sich schließlich als die Religion der Freiheit. Dabei bedeutet Freiheit die Teilhabe am Wesen Gottes und nicht etwa die Auflehnung gegen Gott. Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass der Freiheitsbegriff des Christentums nicht ohne weiteres mit dem Freiheitsbegriff der Aufklärung identifiziert werden kann.

3187Vgl. Böckenförde, E.-W.: „Religion im säkularen Staat“ [2002], in: ders.: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Münster 2004, S.428: „Die Freigabe [der Religion aus dem Bereich staatlicher Zuständigkeit und aktiven staatlichen Handelns] bedeutet aber auch, daß die Religion zur Betätigung und Wirksamkeit im Bereich individueller und gesellschaftlicher Freiheit positiv freigegeben wird. Vom Ausgangspunkt der lebendigen betätigten Überzeugung der Bürger (als Glieder ihrer Religionsgemeinschaft) vermag sie durchaus gesellschaftliche und auch politische Bedeutung zu erlangen. Sie entbehrt daher auch nicht des potentiell öffentlichen Charakters. Aber auch, wenn sie solche Bedeutsamkeit erlangt, gehört sie gleichwohl nicht zu dem, was das sachlich und institutionell Notwendige und in Rechtsgeboten Verbürgte der politischen Ordnung ausmacht. Dieses bestimmt sich nicht mehr von der Religion oder einer bestimmten Religion her, sondern von den weltlichen Zwecken des säkularen politischen Gemeinwesens.“ Es muss aber auch an dieser Stelle erneut darauf verwiesen werden, dass politische Autonomie im liberalen Sinne durchaus eine freiwillige ethische Heteronomie bedeuten kann, die sich auch in eine dementsprechend religiös verankerte politische Rechtsordnung gießen lässt. Entscheidendes Kriterium für eine liberale Ordnung bleibt hier wieder die Redefreiheit und die dadurch implizierte Revidierbarkeit einer solchen Ordnung, mithin auch die Fähigkeit, sich im Bedarfsfall säkularisieren zu lassen.

3188Muckel, S.: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, a.a.O., S.76 f., 113; Schlaich, K.: *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, a.a.O., S.163: „Eine Einfügung des Staatskirchenrechts in die Grund- und Wertordnung der Verfassung im Ganzen unterwirft die Kirchen und Religionsgesellschaften zwar dem säkularen, demokratischen und rechtsstaatlichen Ansatz und Maßstab der Verfassung [...], verwehrt aber nicht die Freiheit selbständigen, freiheitlichen Wirkens nach dem eigenen Maß und Verständnis; diese hängt von der inhaltlichen Ausgestaltung der Normen ab.“

3189Casanova, J.: „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion“, a.a.O., S.188 f.



## 7 Moderne Herausforderungen

### 7.1 Potentielle Bedrohungen für ein liberales Gemeinwesen

Nachdem im 6. Kapitel eine präzise Formulierung der liberalen Idee vorgelegt wurde, die sich auf eine ausführliche ideengeschichtliche Analyse des theologisch-politischen Problemfeldes stützt, soll im folgenden Abschnitt nun versucht werden, auf diesem Fundament die sich für das 21. Jahrhundert ankündigenden Herausforderungen an ein liberales Gemeinwesen zu skizzieren. Während weite Teile des 20. Jahrhunderts ein Konflikt zwischen liberaler Ordnung und quasi-religiösen Strömungen – säkularen Heilsideologien, die als *politische Religionen* konzeptionalisiert wurden – geprägt hatte, dürften künftig insbesondere zwei potentielle Bedrohungen im Mittelpunkt stehen: eine *exogene* durch eine fundamentalistische Überspitzung traditioneller Religionen, eine *endogene* durch einen sich ebenfalls als absolut präsentierenden Markt.

#### 7.1.1 Bedrohungen für ein liberales Gemeinwesen (I): Herausforderung durch Religionen

Wenn man das traditionelle theologisch-politische Problemfeld als den intellektuellen Rahmen auffassen möchte, in dem sich die moderne liberale Idee herausbilden konnte, so ergibt sich daraus beinahe von selbst, dass aus weiterhin wirkungsvollen und mächtigen Religionen dem freiheitlichen Gemeinwesen eine Bedrohung erwachsen kann. Denn die autoritäre Struktur, gegen die einst das Selbstbestimmungsrecht des Individuums durchgesetzt wurde, mag sich in ähnlicher, man kann sagen: *fundamentalistischer* Form erneut präsentieren, diesmal allerdings mit vertauschten Rollen.<sup>3190</sup> Bei allen insbesondere in Kapitel 5.2.2 dargelegten positiven Wirkungen, die Religion auf die Festigung eines freiheitlichen und gerechten Gemeinwesens haben kann, darf nicht vernachlässigt werden, dass Religionen prinzipiell zu Pathologien neigen können. Dies ist in der besonderen Struktur der normativen Konzeption angelegt, die üblicherweise von einer absoluten und jeder Ungewissheit entzogenen Wahrheit ausgeht, von welcher Abweichungen nicht nur als Irrtum, sondern vielmehr als Sünde klassifiziert und mit der denkbar höchsten Strafe, der ewigen Verdammnis, belegt werden können. Zusätzlich richten sich Religionen häufig nicht nur an den Einzelnen und dessen eigene moralische Freiheit, sondern an ein Kollektiv, können die Individuen also mit guten Gründen ausstatten, über aus einer liberalen Perspektive zunächst unbeteiligte Dritte zu verfügen. So urteilt auch Papst Benedikt XVI., „dass es *Pathologien in der Religion* gibt, die höchst gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss“<sup>3191</sup>. Für ein freiheitliches Gemeinwesen stellt sich eine in einem derart problematischen Sinn verstandene Religion als *exogene Herausforderung* dar, als prinzipiell außerhalb der liberalen Idee zu lokalisierende *nemesis*. Im folgenden Kapitel 7.2 soll dieses Thema unter spezieller Berücksichtigung des Islam untersucht werden, dessen Versöhnung mit dem liberalen Staat angesichts der Domestizierung des Christentums einerseits, des beschworenen *clash of civilizations* andererseits eine vorrangige Aufgabe des 21. Jahrhunderts bedeutet.

#### 7.1.2 Bedrohungen für ein liberales Gemeinwesen (II): Herausforderung durch „den Markt“

Doch wie oben in Kapitel 5.1.4.2 ausgeführt wurde, kann der theologisch-politische Problemkomplex als Ausprägung einer Struktur gelten, die nicht nur für politische Religionen oder Religionen mit echtem Transzendenzbezug Geltung beanspruchen darf. Vielmehr wurde als wesentliches Merkmal in den Vordergrund gestellt, wie in der jeweiligen Konzeption normative Vorstellungen in die politische Realität

<sup>3190</sup>Der Begriff des Fundamentalismus kann sich an dieser Stelle durchaus exklusiv auf Religionen mit echter Transzendenzorientierung beziehen.

<sup>3191</sup>Ratzinger, J.: „Was die Welt zusammenhält“, a.a.O., S.56.

umgesetzt werden sollen und diesbezüglich zwischen einer fundamentalistischen und einer liberalen Ausprägung unterschieden. Aus der Perspektive eines liberalen Gemeinwesens ist also in erster Linie entscheidend, inwiefern das Selbstbestimmungsrecht der Bürger außer Kraft gesetzt werden kann. Es soll fürderhin argumentiert werden, dass sich ein verselbständigtes und von moralischen Verantwortungen entkoppeltes kapitalistisches System in genau diesem Verständnis gegen den eigentlichen Inhalt der liberalen Idee wendet, wenn auch die Marktwirtschaft zunächst der Beförderung der individuellen Freiheit dienen sollte. Ein solcher *Fundamentalismus des Marktes* stellt, da er denselben Wurzeln wie das liberale Prinzip selbst entstammt, eine *endogene Herausforderung* für den freiheitlichen Staat dar. Der fundamentalistische Charakter im Sinne einer kompromisslosen Durchsetzung der normativen Konzeption ist in diesem Fall vielleicht *prima facie* nicht so offensichtlich wie bei politisierten Religionen oder totalitären Bewegungen; im Gegenteil, die Annahme erscheint sogar beinahe kontraintuitiv, „der Markt“ könne die liberale Idee bedrohen.<sup>3192</sup> Ebenso wenig kann seriös behauptet werden, dass ein unbeschränkter Markt tatsächlich mit Ketzerprozessen oder gar Konzentrationslagern in Verbindung zu bringen sei – und selbst wenn eine derartige Analogie in irgendeiner Weise herzustellen wäre, würde sich eine Gleichsetzung in jedem Fall verbieten. Dennoch liegt eine implizite strukturelle Analogie vor, die durch jene modifizierte Formulierung des theologisch-politischen Problems aufgedeckt werden kann.

Es wurde gezeigt, dass sich ein freiheitlicher Staat im Sinne des politischen Liberalismus gerade dadurch auszeichnet, dass die Individuen selbst die Grenzen ihrer Freiheit bestimmen sollen. So kann jeder Zwang, der durch das Gemeinwesen ausgeübt oder dessen Ausübung durch das Gemeinwesen geduldet wird, genau dann als legitim bezeichnet werden, wenn das Gemeinwesen durch das betroffene Individuum selbst zu eben dieser nicht-willkürlichen Anwendung von Sanktionsgewalt ermächtigt wurde. Wenn sich in einer hinsichtlich der individuellen normativen Konzeptionen heterogenen Gemeinschaft dieses Ideal nicht verwirklichen lässt, so muss dennoch jede Einschränkung der Freiheit – denn nichts anderes ist Zwang, ob legitim oder illegitim, ob selbst verfügt oder durch Dritte – vor dem betroffenen Individuum gerechtfertigt werden. Grundsätzlich soll also jeder Einzelne innerhalb eines freiheitlichen Staates nur insofern und in dem Maße in seiner Selbstbestimmung und individuellen Freiheit beeinträchtigt werden, wie er selbst zuzustimmen bereit ist.

Bislang wurde in erster Linie das jeweils individuelle Selbstbestimmungsrecht in den Mittelpunkt gestellt; dieses Setup lässt sich nun aber ergänzen und dadurch auch explizieren. Das Prinzip der politischen Freiheit, auf die sich ein liberaler Staat verpflichten muss, erlaubt dem Einzelnen schließlich nicht nur, in Abhängigkeit von seiner persönlichen Konzeption des Guten eine Vorstellung darüber vorzulegen, in welchem Ausmaß gegenüber ihm selbst legitimer Zwang ausgeübt werden kann. Vielmehr darf jedes Individuum selbstverständlich auch ein Urteil darüber treffen, welche Ressourcen, die nicht aus der eigenen Freiheit heraus erzeugt werden können, ihm zu einer Verwirklichung seines Lebensentwurfes zur Verfügung stehen müssen und legitimerweise zur Verfügung stehen sollten; dies kann sich sowohl auf materielle als auch auf rechtliche Ansprüche erstrecken. Eine solche individuelle Gerechtigkeitskonzeption beinhaltet folglich einerseits Aussagen über legitime Freiheitseingrenzungen, andererseits aber auch eine Stellungnahme dazu, auf welche Ausstattung der Einzelne nach eigener Auffassung ein legitimes Anrecht besitzt. Zudem enthält sie, wie oben<sup>3193</sup> dargestellt wurde, grundsätzlich ein Urteil darüber, ob und in welchem Maße den Mitbürgern zugestanden wird, ihre eigenen Konzeptionen vorzubringen. Dabei handelt es sich zunächst um einen rein formalen Entwurf, der inhaltlich nicht auf eine Gerechtigkeitstheorie festgelegt ist. Vielmehr kann man gerade unter liberalen Bedingungen davon ausgehen, dass sich ähnlich den unterschiedlichen Konzeptionen des Guten auch unterschiedliche Konzeptionen des Gerechten, die ja ohne eine Vorstellung über das Gute nicht zu denken sind, entwickeln dürften, ob sie nun im Einzelnen eher für Verteilungsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit oder Chancengleichheit plädieren. Aus einer individuellen Gerechtigkeitskonzeption lässt sich ohne weiteres ein subjektiver Entwurf mit Kollektivbezug konstruieren; man könnte auch behaupten, eine individuelle impliziere bereits eine kollektive Gerechtigkeitsvorstellung.<sup>3194</sup> Denn während sich aus den normativen Konzeptionen legitimer Freiheitseinschränkung mit beanspruchter Geltung für Dritte ohnehin unproblematisch ein allgemeiner Entwurf von Gerechtigkeit ableiten lässt, so kann man auch aus einem ausschließlich auf die individuelle

3192Vgl. z. B. oben, Kapitel 1.2.5.1.1, S.33, Fn. 200.

3193Sh. Kapitel 6.2, S.445.

3194Vgl. auch oben, Kapitel 6.1, S.431.

Selbstbestimmung bezogenen Design eine kollektive Wirkung folgern. Man kann sich, ähnlich wie Rawls, dazu des *Schleiers der Unwissenheit* bedienen,<sup>3195</sup> ohne dabei jedoch die eigene normative Konzeption zur Disposition stellen zu müssen. Vielmehr soll hier lediglich von der tatsächlichen gesellschaftlichen Stellung sowie den tatsächlichen persönlichen Neigungen abstrahiert werden, um daraus eine in funktionellem Sinne kollektive Gerechtigkeitskonzeption entwickeln zu können: welche Freiheitseinschränkungen und welche Ausstattung mit Rechten und Ressourcen würde der Einzelne unter einer gegebenen Konzeption des Guten als legitim beziehungsweise gerecht empfinden, wenn er selbst sich selbst in einer beliebigen sozialen oder motivationalen Position wiederfände?<sup>3196</sup>

Eine kollektiv gültige Gerechtigkeitskonzeption findet sich typischerweise sowohl bei Religionen, insbesondere in einer inhaltlich fundamentalistischen Ausprägung, als auch bei den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Es wird jeweils eine Konfiguration der bestmöglichen, natürlichen, unvermeidlichen oder gerechten Ordnung postuliert, in welche sich jedes Individuum ohne Widersprüche einfügen müsse. Ähnliches gilt strukturell, so ist zu vermuten, für einen völlig freien Markt, der die aus dem ökonomischen Rationalitätsprinzip abgeleitete negative Freiheit von staatlicher Intervention in die wirtschaftliche Tätigkeit zur gleichzeitig notwendigen wie hinreichenden Voraussetzung für eine freiheitliche und gerechte Gesellschaft erhebt.<sup>3197</sup> Dabei steht wohl inzwischen weniger, wie aber beispielsweise noch bei Keynes<sup>3198</sup>, die heilsökonomische Funktion des Marktes im Vordergrund, sondern vielmehr die Quasi-Naturgesetzlichkeit der *Marktgesetze*. Es sei dabei *alternativlos*, dass sich die freiheitliche Gesellschaft als eine *marktkonforme Demokratie* präsentiere,<sup>3199</sup> ähnlich wie das Bauingenieurwesen das Gravitationsgesetz zu respektieren habe.

Auf dem Fundament der liberalen Idee müssen die Gerechtigkeitskonzeptionen ebenso wie die Vorstellungen politischer Freiheit jedoch prinzipiell der Formel *volenti non fit iniuria* genügen. Ein liberales Gemeinwesen muss aus seiner eigenen Legitimationsgrundlage heraus die normativen Vorstellungen seiner Bürger als Ausdruck von deren politischer Autonomie berücksichtigen, einerseits hinsichtlich deren Recht auf individuelle Selbstbestimmung, andererseits hinsichtlich deren Urteil über die innerhalb des Gemeinwesens zu verwirklichende Gerechtigkeit. Insofern erscheint die Rede von einer *marktkonformen Demokratie* auf den ersten Blick durchaus problematisch: Es ist zwar innerhalb einer liberalen Gesellschaft nie ausgeschlossen, dass sich die Bürger in einem diskursiven Verfahren für ein bestimmtes Gerechtigkeitsmodell entscheiden, das sich selbstverständlich auch durch die bereitwillige oder als notwendig anerkannte Unterordnung unter die Gesetzmäßigkeiten eines spezifischen Wirtschaftssystems definieren lassen kann. Allerdings muss gerade diese Antwort auf die Frage, welche Konzeption von Freiheit und Gerechtigkeit innerhalb eines Gemeinwesens verwirklicht werden soll, dem Beschluss der Individuen beziehungsweise der aus diesen Individuen gebildeten Bürgerschaft überlassen

<sup>3195</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.25, Fn. 137.

<sup>3196</sup>Dabei muss auf die oben, Kapitel 4.4.1, S.376 ausgeführte Anmerkung hingewiesen werden, dass eine Konzeption, die einem religiösen Fundamentalismus zuzuordnen wäre, nicht grundsätzlich der Goldenen Regel widersprechen muss. Vielmehr wäre es aus der Perspektive des „*Gläubigen*“ sogar gerecht, wenn ein „*Ungläubiger*“ zu einem Leben nach der – wie unterstellt wird – göttlichen Ordnung gegen seinen empirischen Willen gezwungen wird.

<sup>3197</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.2.5.1.1, S.34-34, Fn. 203-206, sowie Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Bern <sup>3</sup>1993, S.175 ff.

<sup>3198</sup>Vgl. oben, Kapitel 5.1.4.1, S.406, Fn. 2921.

<sup>3199</sup>*Alternativlos* und *marktkonform* sind in der deutschen Politik insbesondere seit 2009 häufig gebrauchte Begriffe; sie rechtfertigen die getroffenen Maßnahmen und verabschiedeten Gesetze in erster Linie dadurch, dass sie in proklamierter Ermangelung vernünftiger Alternativen die Notwendigkeit von Diskussion und Argumentation verneinen. Die Alternativlosigkeit lehnt sich wohl an Margaret Thatchers in den 1980er-Jahren geprägtes TINA-Prinzip („there is no alternative“) an, während Marktkonformität offensichtlich Aussagen von ordoliberalen Theoretikern formal korrekt zitiert, diese aber dabei ihrem ursprünglichen Kontext entreißt. Vgl. Röpke, W.: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach <sup>4</sup>1942: S.259 f.: „Konform sind solche Interventionen, die die Preismechanik und die dadurch bewirkte Selbststeuerung des Marktes nicht aufheben, sondern sich ihr als neue 'Daten' einordnen und von ihr assimiliert werden, nichtkonform solche, die die Preismechanik lahmlegen und daher durch planwirtschaftliche (kollektive) Ordnung ersetzen müssen“; Müller-Armack, A.: „Soziale Marktwirtschaft“, in: *HDSW* 9, Stuttgart 1956, S.391: „Die neue Wirtschaftspolitik erstrebt sozialen Fortschritt über marktkonforme Maßnahmen. Sie versteht darunter Maßnahmen, die den sozialen Zweck sichern, ohne störend in die Marktapparatur einzugreifen.“ Im Wesentlichen wird hier also eine Frontstellung gleichermaßen zur sozialistischen Planwirtschaft wie zu einem planlosen Interventionismus konstruiert, das Postulat der *ordnungspolitisch und nicht allein durch naturwüchsige Marktprozesse* zu sichernden Gerechtigkeit wird aber dennoch aufrechterhalten.

werden, wenn man sich seriös auf die liberale Idee und die Wahrung der politischen Autonomie des Einzelnen berufen will. Es wurde zuvor aber überdies ausgeführt, dass bei möglichen Konflikten zwischen den verschiedenen Konzeptionen aus einer liberalen Perspektive im Zweifelsfall für die private und unpolitische Freiheit des Einzelnen entschieden werden muss, nicht jedoch für eine autoritäre Bestimmung über den Lebensplan von Dritten.<sup>3200</sup> Somit müsste, wenn man für die inhaltliche Komplementarität von unbegrenzter kapitalistischer Freiheit und liberaler Idee argumentieren wollte, sich die wirtschaftliche Freiheit als Sprachrohr der individuellen Freiheit beschreiben lassen;<sup>3201</sup> in dieser Tradition stehen zahlreiche Interpreten von John Locke, die dessen formuliertes Recht auf Eigentum abstrahiert von der Einbindung in eine natürliche Ordnung betrachten.<sup>3202</sup> Es dürfte aber wohl zumindest unstrittig sein, dass in einer arbeitsteiligen Gesellschaft grundsätzlich keine wirtschaftliche Handlung, die über eine reine Subsistenzwirtschaft hinausgeht, *unpolitisch* in oben<sup>3203</sup> ausgeführtem Verständnis sein kann. Aus diesem Grund kann der ökonomische Bereich der Gesellschaft nicht wie etwa die Glaubensfreiheit einer streng individuellen Dimension zugeordnet werden; wirtschaftliche Freiheiten und Ansprüche sind spätestens seit der industriellen Revolution grundsätzlich *politisch* und müssen sich in einem liberalen Gemeinwesen damit auch vor der Freiheit aller Mitbürger rechtfertigen können.<sup>3204</sup> Gemäß dieser Erläuterung der Problematik ergibt sich, wieso in Kapitel 7.3 die potentielle Selbstaufhebung des Liberalismus durch einen unkontrollierten Markt präzisiert werden soll.

## 7.2 Die exogene Herausforderung: die liberale Idee und der religiöse Fundamentalismus

### 7.2.1 Zur Problemstellung

Die grundsätzliche Herausforderung, die durch Religionen an ein liberales und im Sinne von Kapitel 6.4 säkulares Gemeinwesen gestellt wird, lässt sich in zwei wesentliche Gesichtspunkte unterteilen. Zum einen kann aus den theologischen Überzeugungen heraus nicht ohne weiteres die Existenz eines politischen Freiraumes angenommen werden, in welchem der Monarch oder die Bürger unabhängig über die geltenden Gesetze entscheiden können, die durchaus auch dem als einer göttlichen Offenbarung entstammenden Recht der Heiligen Schriften widersprechen können. Zum anderen, häufig eng mit dieser Problemstellung verknüpft, lässt sich gerade in Religionen bisweilen die Tendenz erkennen, den eigenen normativen Gehalt absolut zu setzen und sich dadurch in fundamentalistische, das heißt „kampfbereite Formen der Spiritualität“<sup>3205</sup> zu transformieren. Dabei ist es durchaus nicht notwendig, dass der verabsolutierte theologische Gehalt auch tatsächlich den eigentlichen Glaubensprinzipien oder der orthodoxen Lehre der Religion entspricht. Von Bedeutung ist vielmehr, dass die Anhänger dieses religiösen Fundamentalismus die durch die Doktrin postulierten Glaubenssätze faktisch als direkte Befehle Gottes akzeptieren und mit entsprechendem Eifer, der angesichts des nahen Paradieses als jenseitiger Belohnung auch die irdische Selbsterhaltung außer Kraft zu setzen vermag, verfolgen. Spätestens seit dem 11. September 2001 hat sich

<sup>3200</sup>Vgl. oben, Kapitel 6.2, S.446.

<sup>3201</sup>Angeführt werden kann diesbezüglich die Aussage der einstigen Vorstandssprechers der Deutschen Bank. Vgl. Breuer, R.-E.: „Die fünfte Gewalt“, in: *DIE ZEIT*, 27.04.2000: „Die berechtigten Interessen in- und ausländischer Investoren, der Wunsch der Finanzmarktteilnehmer nach Rechtssicherheit und Stabilität müssen respektiert werden. Diese Wünsche stehen freilich nicht im Gegensatz zu den Grundorientierungen einer an Wohlstand und Wachstum orientierten Politik, sondern sind mit ihnen identisch. Offene Finanzmärkte erinnern Politiker allerdings vielleicht etwas häufiger und bisweilen etwas deutlicher an diese Zielsetzungen, als die Wähler dies vermögen.“

<sup>3202</sup>Vgl. u.a. oben, Kapitel 4.1.2.4.1, S.300, Fn. 2169.

<sup>3203</sup>Sh. Kapitel 2.1.4, S.70.

<sup>3204</sup>Vgl. auch Eucken, W.: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Tübingen <sup>3</sup>1960, S.176, sowie ebd., S.14: „Von einem Haushalt kann nicht ein einziges Konsumgut erworben werden, dessen Produktionsprozeß nicht viele ineinandergreifende Teilordnungen der Warenmärkte, der Arbeitsmärkte, des Geldes usw. erforderte. Darüber hinaus steht die Wirtschaftsordnung als Ganzes wie in ihren Teilordnungen, die sie umfaßt, in gegenseitiger Abhängigkeit mit allen übrigen menschlichen Ordnungen, in denen auch dieser Haushalt lebt. *Es besteht also nicht nur eine ökonomische Interdependenz, sondern auch eine Interdependenz der Wirtschaftsordnung mit allen übrigen Lebensordnungen.*“ Dieses Grundproblem ist innerhalb der Wirtschaftstheorie, auch jenseits ihrer ordoliberalen Ausprägungen, prinzipiell unumstritten.

<sup>3205</sup>Armstrong, K.: *Im Kampf für Gott*, a.a.O., S.11. Vgl. zu dieser Definition auch oben, Kapitel 2.2.2, S.81, Fn. 531.

ein fundamentalistischer, *politisierter* Islam mit seinem auf den, nach westlichen Maßstäben, *weltlichen* Bereich gerichteten gewaltsamen politischen Aktivismus<sup>3206</sup> als reale Bedrohung eines liberalen Gesellschaftsentwurfs erwiesen, der in der Tradition der Antipoden des 20. Jahrhunderts als *dritter Totalitarismus* oder *neuer Totalitarismus* bezeichnet wurde.<sup>3207</sup> Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund soll in diesem Kapitel die Möglichkeit einer Versöhnung von Islam und liberalem Gemeinwesen erörtert werden; denn gerade mit dieser monotheistischen Religion scheint die liberale Idee *prima facie* die größten Konflikte ausfechten zu müssen.<sup>3208</sup> Dabei ist dem Verfasser vollständig bewusst, dass es sich bei „dem Islam“ um keine monolithische Einheit handelt, sondern um ein beinahe anderthalb Jahrtausende altes Geflecht von Religion und Kultur. Der Islam unterteilt sich in zwei große „Konfessionen“, Sunniten (*ahl as-sunna*, أهل السنة, „Volk der Tradition“) und Schiiten (*šīʿat ʿAlī*, شيعة علي, „Partei Alis“) mit jeweils spezifischen Ausprägungen,<sup>3209</sup> verschiedene Rechtsschulen<sup>3210</sup> und unterschiedliche Richtungen des Kalām<sup>3211</sup> – sowie nicht zuletzt derzeit etwa 1.5 Milliarden Muslime in allen Teilen der Welt.

Wenn also im Folgendem von *dem Islam* die Rede ist, so bezieht sich dies auf bestimmte typische Prinzipien, die auf den ethischen Normen der orthodoxen Lehre dieser Religion beruhen.<sup>3212</sup> Anhand dieser traditionellen Ausprägung soll zunächst die typische Problemstellung und der scheinbar latente Widerspruch zwischen Islam und säkularem Staat herausgearbeitet werden. Denn alleine anhand einer Darstellung der Konfliktlinien sollte sich auch eine Problemlösung entwickeln lassen; die Mehrheit derjenigen muslimischen Bürger, die ihre Religion als spirituelle und dem weltlichen Gesetz oder der individuellen Freiheit nicht widersprechende Orientierung begreifen, bietet für eine auf der liberalen Idee gegründete Gesellschaft ohnehin keinerlei existentielle Bedrohung. Auf dieser Analyse aufbauend soll schließlich ein Urteil darüber gefällt werden, ob eine generelle Unvereinbarkeit mit der liberalen Idee oder gar eine fundamentalistische Überspitzung tatsächlich im Islam selbst angelegt sein könnte, oder ob sich die beschriebenen Pole nicht vielmehr miteinander versöhnen lassen.

Zum zwanzigsten Jahrestag der Deutschen Einheit formulierte der damalige Bundespräsident Christian Wulff die Idee, dass neben Christentum und Judentum auch der Islam zweifelsfrei zu Deutschland gehöre; anhand dieser Aussage entwickelte sich eine öffentliche Diskussion, die sich in ihrer politischen Instrumentalisierung und fehlenden inhaltlichen Tiefe bisweilen nahtlos an die seichte *Deutschland-schafft-sich-ab*-Debatte des vorangegangenen Frühjahrs anschloss. Einleitend zu der skizzierten Problemstellung soll an dieser Stelle daher zunächst expliziert werden, inwiefern die wenig trennscharfe These *Der Islam gehört zu Europa* Gültigkeit beanspruchen darf.

Wenn man eine historisch-deskriptive Lesart annimmt, dürfte man die Aussage wohl ohne weiteres verwerfen können. Das bedeutet nicht, dass das christliche Abendland, das mit Europa lange nahezu

<sup>3206</sup>Vgl. Riesebrodt, M.: „Zur Politisierung von Religion“, in: Kallscheuer, O.: *Das Europa der Religionen*, a.a.O., S.252.

<sup>3207</sup>Vgl. Bauer, Y.: „Der dritte Totalitarismus“, in: *DIE ZEIT*, Nr. 32, 31.07.2003; Tibi, B.: *Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit*, Darmstadt 2004.

<sup>3208</sup>Überdies sind hier aber die fundamentalistischen evangelikalen Strömungen des Christentums zu nennen, die insbesondere in Nordamerika an Bedeutung gewinnen. An dieser Stelle sollen diese inhaltlich aber nicht weiter berücksichtigt werden; die Schlussfolgerungen für ein liberales Gemeinwesen (vgl. u. a. unten, Kapitel 7.2.4, S.470) dürften sich ohnehin kaum unterscheiden.

<sup>3209</sup>Zusätzlich lässt sich der charidschitische Islam (*al-ḥawārīḡ*, الخوارج, „die, die ausgewandert sind“) als dritte ursprüngliche Glaubensrichtung nennen, die allerdings nur noch in Oman und Teilen Nordafrikas signifikant vertreten ist. Ebenso darf der Sufismus als eine mystisch-asketische Form des Islam nicht unberücksichtigt bleiben.

<sup>3210</sup>Im sunnitischen Islam dominieren vier große Rechtsschulen (*maḏhab*, مذهب, Plural *maḏāhib*, مذاهب), die auf dem Fundament der unveränderlichen göttlichen Offenbarung die gültigen Rechtsvorschriften ableiten sollen. Diese Methode der Rechtsfindung (*fiqh*, فقه) wird durch die jeweils nach ihrem Gründer benannten Hanafiten (*Ḥanafī*, حنفي), Malikiten (*Mālikī*, مالكي), Schafīʿiten (*Šāfiʿī*, شافعي) sowie Hanbaliten (*Ḥanbalī*, حنبلي) unter Anwendung jeweils eigener Prinzipien betrieben; die Schulen erkennen sich allerdings gegenseitig als rechtmäßig an. Vgl. Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.27 ff.; Halm, H.: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München 2000, S.45; Zacharias, D.: „Islamisches Recht und Rechtsverständnis“, in: Muckel, S. (Hg.): *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin 2008, S.73 ff.

<sup>3211</sup>Vgl. dazu auch oben, Kapitel 3.2.3.2.1, S.210-214.

<sup>3212</sup>Vgl. Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.87.

identisch war, und das muslimisch geprägte Morgenland zwei eindeutig voneinander getrennte Blöcke ohne wechselseitige Kontaktpunkte dargestellt hätten. Im Gegenteil, es fand ein durchaus reger kultureller und kommerzieller Austausch zwischen den jeweiligen Kulturen statt, und man muss zweifelsohne konstatieren, dass wesentliche Elemente der europäischen Zivilisation erst durch den Einfluss der islamischen möglich wurden: die Vermittlung der griechischen Philosophen durch arabische Übersetzer wurde bereits angesprochen, ohne die arabischen Ziffern wäre die moderne naturwissenschaftliche Entwicklung und Buchhaltung kaum denkbar,<sup>3213</sup> und nicht zuletzt am Vokabular der europäischen Sprachen – Alkohol, Aprikose, Algorithmus<sup>3214</sup> – lässt sich der persisch-arabische Import nachvollziehen. Auch der politische Kontakt zwischen den Kulturen blieb nicht aus: Während Karl der Große von Harun ar-Raschid (Hārūn ar-Rašīd, هارون الرشيد, um 763-809), dem abbasidischen Kalifen von Bagdad, zur Pflege der friedlichen Beziehungen noch mit dem Elefanten Abul Abaz beschenkt wurde,<sup>3215</sup> war der weitere politische Austausch zumeist deutlich unfreundlicher geprägt. Nachdem die neun Kreuzzüge des späten elften bis ins späte dreizehnte Jahrhundert keine dauerhaften territorialen Auswirkungen zeitigen konnten, begrub umgekehrt die Eroberung Konstantinopels anno 1453 durch die Osmanen das Byzantinische Reich. Die weiteren Ausdehnungsbestrebungen des Osmanischen Reichs bedingten infolgedessen bis ins 18. Jahrhundert mehrere der sogenannten Türkenkriege, in welchen insbesondere der „goldene Apfel“ Wien zweimal, 1529 und 1683, belagert wurde und erfolgreich verteidigt werden konnte. Die Zugehörigkeit des islamischen Kulturkreises zu Europa manifestierte sich unter diesem Gesichtspunkt eher dadurch, dass man sich angesichts des großen monotheistischen Rivalen jenseits des Hellespont und jenseits der Pyrenäen *ex negativo* als christliches Abendland definierte.<sup>3216</sup> Wenn man von Enklaven auf dem Balkan infolge der osmanischen Eroberungen nach der Schlacht am Amselfeld 1389 und natürlich von Al-Andalus absieht, das die von 711 bis 1492 unter muslimischer Herrschaft stehenden Teile der Iberischen Halbinsel bezeichnet und das im 10. Jahrhundert seine größte Ausdehnung erreichte, konnte auf dem europäischen Kontinent nie von einer tatsächlich gelebten islamischen Kultur gesprochen werden, auch wenn man selbstverständlich wechselseitige kulturelle Befruchtungen anerkennen muss.<sup>3217</sup> Nachdem die Reconquista mit der Zerschlagung des Emirats von Granada vollendet war, wurde unter den *Reyes Católicos* zudem eine flächendeckende Zwangsbekehrung der muslimischen Bevölkerung zum Christentum, später auch die Vertreibung der konvertierten Mauren (*moriscos*) durchgeführt; ein nachhaltiges islamisches Leben unter christlichem Regiment war also kaum möglich. Insofern kann vom Islam als Teil Europas aus einer deskriptiven Perspektive seriös erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts gesprochen werden, als sich im Zuge der Dekolonialisierung einerseits, der Arbeitsmigration andererseits zunächst eine nennenswerte Zahl muslimischer Bürger in Zentraleuropa ansiedelte und über diesen Weg schließlich auch der Islam als deren kulturelles Erbe und praktizierte Religion in Europa präsent wurde.

Möchte man den Satz dagegen normativ verstehen, so bedürfen die Begriffe *Islam* und *Europa* einer genaueren Präzisierung. Soll unter *Islam* eine näher zu definierende orthodoxe Auslegung der Religion

3213Die arabischen Zahlen – eigentlich: die indischen Zahlen, dieser Ursprung war in Europa allerdings unbekannt – wurden in Europa erstmals im *Codex Vigilanus* von 976 erwähnt; ihre Anwendung wurde nicht zuletzt durch Papst Silvester II. propagiert. Insbesondere der Mathematiker Fibonacci erkannte die Überlegenheit dieses Zahlensystems in seinem *Liber Abaci* von 1202.

3214Alkohol entstammt etymologisch dem arabischen *al-kuḥl*, الكحل, einem fein gemahlenen Mineral, das als Schminke verwendet wurde; später wurde der Begriff *alcohol* auf jede Essenz eines Gegenstandes beziehungsweise ein Destillat übertragen. Aprikose beziehungsweise das spanische *albericoque* ist von *al-barqūq*, البرقوق, abgeleitet, was im zeitgenössischen Arabisch gleichermaßen eine tatsächliche Aprikose als auch – die ausschließliche moderne Bedeutung – eine Pflaume bezeichnen konnte; der arabische Begriff wiederum ist dem byzantinisch-griechischen *πρεκόκκλα* entlehnt, das dem lateinischen *praecox* (frühreif) entstammt. Algorithmus schließlich ist aus der latinisierten Schreibweise des persischen Mathematikers al-Ḥawārazmī (الخوارزمي) entstanden. Dieser verfasste bereits im Jahre 825 eine Abhandlung über das Rechnen mit besagten indischen Zahlen, die im 12. Jahrhundert als *Algoritmi de numero Indorum* ins Lateinische übersetzt wurde.

3215Vgl. ARF 802: „Ipsius anni mense Iulio, XIII. Kal. Aug., venit Isaac cum elefanto et ceteris muneribus, quae a rege Persarum missa sunt, et Aquisgrani omnia imperatori detulit; nomen elefanti erat Abul Abaz.“; ARF 811: „ubi dum aliquot dies moraretur, elefans ille, quem ei Aaron rex Sarracenorum miserat, subita morte periit.“

3216Vgl. oben, Kapitel 1.2.3.3, S.23, Fn. 126. Sollte diese Annahme zutreffen, ließe sich ein ähnliches Phänomen bereits im antiken Griechenland feststellen, als die Griechen ihre Besonderheit gerade in Abgrenzung zu den Persern erkannten, vgl. oben, Kapitel 3.1.1.1, S.109-111.

3217Zu Al-Andalus vgl. Krämer, Gudrun: *Geschichte des Islam*, München 2005, S.144 ff.

verstanden werden, eine weit gefasste Kultur oder eben doch die muslimischen Bürger? Und soll sich Europa auf die geographische Ausdehnung des Kontinents, das christliche Abendland oder auf die Verwirklichung der liberalen Idee beziehen? Für den hier zu untersuchenden Sachverhalt wäre wohl ein Verständnis sinnvoll, das präskriptiv folgende Überzeugung formuliert: In Europa sollen auch Muslime gleichberechtigt über ihren Lebensentwurf bestimmen können, ohne dabei einerseits wesentliche Inhalte ihres Glaubens aufgeben zu müssen und ohne dabei andererseits das liberale Prinzip zu verletzen, das heißt, die Freiheit der anderen, auch nicht-muslimischen Bürger einzuschränken. Eine derartige Auffassung würde im übrigen deutlich hinausgehen über den *klassischen modus vivendi* zwischen säkularer Gesellschaft und gläubigen Muslimen, bei welchem man sich bequem in den Standpunkt flüchten konnte, das islamische Recht, also die Schari'a selbst würde die Gläubigen in der Diaspora verpflichten, sich an geltende lokale Gesetze zu halten.<sup>3218</sup> Abgesehen davon, dass dies keineswegs die Anerkennung einer tatsächlichen inneren Legitimität impliziert, insofern aus orthodoxer Perspektive wohl nicht uneingeschränkt tragfähig ist, entspricht diese friedliche Koexistenz der liberalen Idee nicht. Denn es ist doch gerade die Überzeugung eines liberalen Gemeinwesens, die Muslime nicht nur als Gäste in einer christlichen oder säkularen Gesellschaft zu betrachten, sondern diesen als Einheimischen und Bürgern die Möglichkeit zur autonomen Selbstbestimmung zu geben. Der Liberalismus in diesem Verständnis löst die Diaspora-Situation der Muslime geradezu auf.

Diese Lesart würde aus den insbesondere in Kapitel 6 unternommenen Ausführungen bedeuten, dass im Allgemeinen der Islam als religiöse Doktrin sowie im Speziellen die europäischen Muslime mit der liberalen Idee kohärente normative Vorstellungen hervorbringen können müssten, die sich aus den eigenen Glaubensüberzeugungen begründen lassen. Wohlgemerkt ist dies aus einer liberalen Perspektive nicht die notwendige Bedingung dafür, seine Überzeugungen in den politischen Diskurs einzubringen, wohl aber dafür, sich im Sinne eines *overlapping consensus* mit den liberalen Prinzipien anfreunden oder diese sogar flächendeckend bejahen zu können.<sup>3219</sup> Umgekehrt gilt diese Forderung allerdings in gleichem Maße für die in Europa traditionell einheimischen Religionen, so dass in diesem Verständnis selbst eine bestimmte und bis zum Zweiten Vatikanum lange Zeit äußerst präzente Spielart des Christentums *nicht zu Europa gehören würde*. Denn eine Religion, die in ihren normativen Konzeptionen die politische Freiheit des Einzelnen auf dem Altar einer autoritären und mit Zwang durchzusetzenden Vorstellung des guten Lebens und des Seelenheils opfern will, kann keine Schnittmenge mit denjenigen Überzeugungen finden, für die Europa zu stehen beansprucht. Eine normative Lesart der These weicht also, dies gilt es hervorzuheben, diametral von den historischen Begebenheiten ab.

### 7.2.2 Keine Trennung von Religion und Politik?

Die besondere Herausforderung, der sich ein liberaler Staat in Zusammenhang mit dem Islam stellen muss, besteht grundsätzlich nicht darin, dass er mit einer Religion, die ihrerseits beinahe zwangsläufig einen absoluten Wahrheitsanspruch vertritt, konfrontiert ist. Wie gezeigt werden konnte, ist eben dieser Umstand nicht gerade neu, auch wenn diese Problemstellung angesichts der zunehmenden Verdrängung der Religion in eine private Sphäre in modernen westlichen Gesellschaften kaum mehr bekannt zu sein schien.<sup>3220</sup> Der liberale Staat ist schließlich selbst ein Kind der fruchtbaren Auseinandersetzung mit einer Religion, dem Christentum, das überdies in seiner institutionellen Ausgestaltung ebenfalls politische Forderungen stellte und diese auch gewaltsam durchzusetzen bereit war. Der spezielle Gegensatz zwischen Islam und Christentum, so wird häufig angeführt, liege allerdings darin, dass „der Islam weder in seinem religiösen Dogma noch in seiner politischen Geschichte die Trennung zwischen Weltlichem und Spirituellem“ kenne. Im Gegenteil charakterisiere „gerade die Entsprechung des Sakralen und des Politischen (...) die Wesenszüge des Islams“.<sup>3221</sup> Mit dieser besonderen Struktur korrespondiert, dass der Islam eine institutionalisierte spirituelle Sphäre, die a priori vom politischen Bereich geschieden ist, prinzipiell nicht kennt. Die Funktion der Kirche wird ebenso wie die des Staates in der ursprünglichen Lehre gleichermaßen

<sup>3218</sup>Vgl. Böckenförde, E.-W.: „Der säkularisierte Staat“, a.a.O., S.37; Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.160.

<sup>3219</sup>Zum *overlapping consensus* vgl. oben, Kapitel 1.2.4, S.28, Fn. 169, sowie oben, Kapitel 5.2.2.3, S.424, Fn. 3026.

<sup>3220</sup>Vgl. dazu einleitend oben, S.1, Fn. 2-3.

<sup>3221</sup>Tibi, B.: „Politisches Denken im klassischen und mittelalterlichen Islam“, a.a.O., S.87 f. Vgl. ähnlich Arkoun, M.: *Der Islam*, 1999, S.227.

durch die *umma* erfüllt.<sup>3222</sup> Diese enge Verbindung zwischen Religion und Politik sowie der dadurch implizierte Anspruch, alle Lebensbereiche nach Maßgabe des göttlichen Gesetzes zu beurteilen und verbindlich zu regeln, kann man sowohl im Eigenbild als auch im Fremdbild feststellen. Man vergleiche diesbezüglich das Urteil eines deutschen Politikwissenschaftlers mit einer Anmerkung in der *Enzyklopädie der islamischen Rechtswissenschaft* (*mausūʿat al-fiqh al-islāmī*, موسوعة الفقه الإسلامي), welche durch die Al-Azhar-Universität zu Kairo, der religiösen Autorität<sup>3223</sup> der Sunniten, die im übrigen dem ägyptischen Ministerium für Stiftungen nach islamischem Recht (*waqf*, وقف, Plural *awqāf*, أوقاف) unterstellt ist, herausgegeben wird. Zunächst sei Erhard Forndran das Wort erteilt:

„Für den Islam gilt, daß sein Recht, das allerdings nur die gläubigen Muslime unterwirft, eine alle Aspekte der menschlichen Gemeinschaft und der Religion gleichermaßen regulierende, unumstößliche göttliche Norm mit Totalanspruch ist. Eine Trennung zwischen religiösem und privatem Bereich, zwischen Staat und Religion existiert nicht. Der Islam, der ein Deutungsmonopol beansprucht, fordert die Einheit aller sinnstiftenden Elemente und Lebenszusammenhänge. Herrschaft ist legitim, wenn sie in der Gemeinde den Glauben durchsetzt.“<sup>3224</sup>

Dagegen das Lexikon des islamischen Rechts:

„Die Scharia ist der Königsweg, die gerade Straße. Gott hat sie aus seinem Wissen gestiftet; er hat die Kenntnis von ihr auf den letzten seiner Propheten ... herabgesandt und ihr so viel Kraft und Beständigkeit zugemessen, daß sie ewig bleiben wird, geschützt davor, sich zu Nichtigem oder zum Irrtum zu neigen. Er hat seit dem Zeitalter der Prophetengenossen und der nachfolgenden Geschlechter Menschen zu ihr hingeführt, die aufrichtig an sie glaubten. [...] So wurde den Menschen deutlich, daß die Scharia alle Angelegenheiten des Lebens, die überhaupt auftreten können, umfaßt, seien es solche des Glaubens und des Ritus, seien es solche der Beziehungen (der Menschen untereinander), der Verwaltung ..., der Politik, der Gesellschaft, seien es die unterschiedlichen Bindungen zwischen den Individuen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft [...] oder zwischen ihr und anderen ihr friedlich und feindlich gesonnenen Gemeinschaften. (Dies alles regelt die Scharia) in einer Art und Weise, die die Lösung der Probleme, die Abwehr von Verwirrung und die Behebung von Schwierigkeiten gewährleistet, die auch Glück, Sicherheit, Gerechtigkeit und Beständigkeit auf dem richtigen Weg und im höchsten Ideal garantiert.“<sup>3225</sup>

Bereits die christliche Religion, die eine Differenzierung zwischen weltlicher und geistlicher Dimension in ihrer theologischen Substanz angelegt hat und folglich einer Regelung des politischen Bereichs mittels göttlicher Offenbarung entbehrt, wollte oder konnte dessen ungeachtet allerdings die längste Zeit ihrer institutionalisierten Geschichte nicht auf eine autoritäre Einflussnahme auf die weltliche Organisation im Namen und zum höheren Ruhm Gottes verzichten. Wie kann dann erst, so möchte man fragen, ein säkulares und liberales Gemeinwesen in friedlicher Koexistenz oder gar in gegenseitiger Befestigung mit einer Religion bestehen, die in ihrer Orthodoxie und Orthopraxie einen noch strengeren Totalitätsanspruch erhebt?<sup>3226</sup> Der Islam kenne in diesem Verständnis schließlich „keine Trennung von Religion und Staat, von Glaubensgemeinschaft und politischer Gesellschaft. Die islamische Gemeinschaft und auch alle Gemeinschaften, die im islamisch regierten Staat leben, stehen unter dem Gesetz Gottes und haben nach seinen Bestimmungen zu handeln.“<sup>3227</sup> Dabei muss herausgestellt werden, dass sich die Forderung an einen gelebten Glauben nicht nur an den Einzelnen richtet: das göttliche Gesetz beinhaltet an prominenter Stelle

<sup>3222</sup>Vgl. oben, Kapitel 2.1.4, S.68, Fn. 428.

<sup>3223</sup>Man erkennt hier, dass sich, obwohl eine institutionalisierte Kirche nicht existiert und der Mensch prinzipiell als unmittelbar zu Gott konzipiert wird, geschichtlich auch im Islam sehr wohl „theologische“ Autoritäten herausbilden konnten.

<sup>3224</sup>Forndran, E.: „Religion und Politik“, a.a.O., S.23.

<sup>3225</sup>Arabische Republik Ägypten, Awqāf-Ministerium, Hoher Rat für Islamische Angelegenheiten (Hg.): *Mausūʿat al-fiqh al-islāmī*, Bd. I, Kairo 1968, S.5, zit. n. Nagel, T.: *Das islamische Recht*, Westhofen 2001, S.3. Der einleitende Satz über die Schariʿa verweist offensichtlich auf Koran 6:153 sowie insb. 45:18.

<sup>3226</sup>Vgl. Matyssek, U.: „Zum Problem der Trennung von Religion und Politik im Islam“, in: Muckel, S. (Hg.): *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, a.a.O., S.166 f. Zum natürlich dennoch allumfassenden Anspruch des Christentums vgl. oben, Kapitel 2.1.3, S.62, sowie oben, Kapitel 3.1.2.2, S.130.

<sup>3227</sup>Houry, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.112. Zur islamischen Glaubensgemeinschaft (*umma*) sh. oben, Kapitel 2.1.4, S.68, Fn. 427. Bezüglich der Verwendung des Staatsbegriffes müssen hier selbstverständlich dieselben Vorbehalte gelten wie oben, Kapitel 3.1.1.1, S.108-109, Fn. 750-761. Grundsätzlich gilt es für die folgenden Ausführungen zum Islam festzuhalten, dass nie von Kirche und Staat im abendländischen Sinne die Rede sein kann, sondern immer nur von einer religiösen und einer politischen Sphäre.



auch Normen des gemeinschaftlichen Lebens in der *umma* (أمة),<sup>3228</sup> diese weisen gleichwohl nicht die Reichweite auf, um als umfassende Vorgabe über die politische Organisationsform oder als islamische Verfassungstheorie gelten zu können. Dennoch: der Staatszweck in der traditionellen islamischen Staatstheorie ist die Durchsetzung der aus dem Willen Gottes abgeleiteten Gesetze und die Gestaltung des weltlichen Gemeinwesens nach dieser Maßgabe.<sup>3229</sup> Es bedarf dennoch keiner sophistischen, kreativen oder gar böswilligen Argumentation, um daraus eine Frontstellung zu konstruieren: Der Überzeugung, die die Freiheit des Individuums und dessen Fähigkeit zur moralischen Normensetzung als letztverbindlichen Höchstwert anerkennt, steht eine Lehre gegenüber, die von der *umma* als kollektivem Rechtssubjekt ausgeht. Dieses Kollektiv und damit jeder Einzelne soll sich einem universellen und überzeitlich gültigen Gesetz hingeben, das die Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott (*farā'id*, فرائض) sicherstellt, indem es sowohl die rituellen Vorschriften (*al-ibādāt*, العبادات) als auch die zwischenmenschlichen, aus westlicher Perspektive profanen oder, *cum grano salis*, politischen Beziehungen der Bürger untereinander (*al-mu'āmalāt*, المعاملات) regelt.<sup>3230</sup>

Grundsätzlich ist der orthodoxe Islam ohne eine enge Beziehung zum islamischen Recht kaum zu verstehen; vielmehr beansprucht der Islam sogar, das göttliche Recht zum Prüfstein auch aller politischen Entscheidungen zu erheben und in allen Lebensbereichen durchzusetzen.<sup>3231</sup> In diesem Sinne bezeichnet die *Shari'a* in einem weiten Sinne „die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islam“<sup>3232</sup>. Es wäre insofern nach traditionellem Verständnis nahezu unmöglich, sich zum Islam zu bekennen, ohne das Gesetz in seinem vollen Umfang zu bejahen und als stets gültigen Maßstab für alles Handeln zu befolgen, da dieses die *conditio sine qua non* sowie einen wesentlichen Teil der Heilsbotschaft dieser Religion darstelle.<sup>3233</sup> Gemäß der ursprünglichen Wortbedeutung verspricht, so auch die einzige wörtliche Belegstelle im Koran, *ṣarī'a* (شريعة) einen geraden Weg zu einer nie versiegenden Wasserquelle in der Wüste, somit einen durch Gott offenbarten Weg zur ewigen Errettung und zum ewigen Heil.<sup>3234</sup> Gleichwohl stellt der Koran als oberste und vornehmste Rechtsquelle, obwohl er für einige Bereiche detaillierte Rechtssätze beinhaltet, keinen klar gegliederten Rechtskodex im Sinne des Bürgerlichen Gesetzbuches oder des *Code Napoléon* dar; beim Umgang mit den koranischen Rechtsnormen waren also zum einen schon immer Probleme der Auslegung (*ta'wīl*, تأويل) zu lösen, zum anderen mussten für diejenigen Themengebiete, die im Koran nicht explizit geregelt waren, weitere Rechtsquellen gefunden werden. Hinsichtlich ihrer Legitimität, allerdings nicht hinsichtlich ihrer Authentizität weitgehend unumstritten ist diesbezüglich die *Sunna* (سنة), welche sich aus den normativen Überlieferungen<sup>3235</sup> der als richtig erachteten Praxis des Propheten zusammensetzt;

3228Nagel, T.: „Theologie und Ideologie im modernen Islam“, in: Antes, P. (Hg.): *Der Islam*, Stuttgart 1991, S.37; Antes, P.: „Ethik und Politik im Islam“, ebd., S.58 f.; Schneider, H.: „Religionsfreiheit, Kulturkampf oder was sonst?“, in: Gleißner, F. (Hg.): *Religion im öffentlichen Raum*, a.a.O., S.12.

3229Kühnhardt, L.: *Die Universalität der Menschenrechte*, a.a.O., S.191.

3230Vgl. Nagel, T.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.4 ff., 37 ff.; Rohe, M.: *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen*, Freiburg 2001, S.23 f. Für Tibi, B.: *Euro-Islam*, a.a.O., S.120 f., der die westliche und islamische *Rechts tradition* als einander entgegengesetzte Richtungen mit jeweils universellem Geltungsanspruch erachtet, besteht dieser Konflikt tatsächlich, während Meier, A.: *Politische Strömungen im modernen Islam*, a.a.O., S.15, diese Frontstellung eher für ein aus einem „monolithischen Bild“ des Islam abgeleitetes „in westlichen Darstellungen [...] verbreitete[s] Klischee“ hält.

3231Khouri, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.112; Schacht, J.: *An introduction to Islamic law*, Oxford 1964, S.1: „the whole life of the Muslims, Arabic literature, and the Arabic and Islamic disciplines of learning are deeply imbued with the ideas of Islamic law; it is impossible to understand Islam without understanding Islamic law“. Diese Aussage gilt prinzipiell sowohl für den sunnitischen als auch den schiitischen Islam; die beiden Denominationen unterscheiden sich allerdings darin, welche Rechtsquellen als legitim anerkannt werden. Wenn nicht anders angemerkt, soll im Folgenden unter Orthodoxie eine sunnitische Auslegung verstanden werden.

3232Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.9.

3233Nagel, T.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.3.

3234Vgl. Koran 45:18 [Azhar]: „Wir haben dir einen geraden Weg gewiesen. Folge ihm und folge nicht den Launen der Unwissenden!“

3235Im Deutschen meist als Hadith beziehungsweise Hadithen bezeichnet, eigentlich: ḥadīṯ (حديث), Plural aḥādīṯ (أحاديث). Neben dem Inhalt eines Hadith ist insbesondere dessen Überlieferungskette (*isnād*, إسناد) entscheidend, um über die Authentizität und damit die Anwendbarkeit als Rechtsnorm urteilen zu können. Vgl. dazu auch Zacharias, D.: „Islamisches Recht und Rechtsverständnis“, a.a.O., S.130 ff.

denn Muhammad konnte in seiner Lebensführung doch als „ein schönes Vorbild für den wahren Gläubigen“<sup>3236</sup> dienen. Insgesamt lässt sich aber die Notwendigkeit menschlicher Vermittlung erkennen, um des Willen des Schöpfers erschließen und das von Gott gesetzte Recht – denn diese Bedeutung nimmt Schari‘a vom 8. bis zum 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung nach und nach an – auch in konkrete Normen zur Einhaltung der kultischen Pflichten und Bestimmungen für den profanen Alltag übersetzen zu können. Den Versuch, aus dem durch Gott und den Propheten bereiteten Weg rechtlich verbindliche Normen abzuleiten, bezeichnet man als *fiqh* (فقه), wörtlich die Einsicht oder besondere Rechtskenntnis.<sup>3237</sup> Diese Praxis wird durch Ibn Khaldun wie folgt definiert:

„Der *fiqh* ist die Kenntnis der Bestimmungen (*aḥkām*) Gottes des Erhabenen zur Einordnung der Handlungen derjenigen, die diesen Bestimmungen jeweils unterworfen sind (*al-mukallaḥīn*), als geboten, verboten, empfohlen, missbilligt oder schlicht erlaubt, die aus dem Koran, der Sunna und dem, was der Gesetzgeber (Gott) als weitere Quellen und Instrumente (*adilla*) zu ihrer Erkenntnis bereitgestellt hat, entnommen werden, und wenn die Bestimmungen durch diese Quellen und Auslegungsinstrumente herausgefunden werden, so nennt man sie *fiqh*.“<sup>3238</sup>

Als weitere Quellen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*, أصول الفقه) neben Koran und Sunna dienen insbesondere der Konsens der Gelehrten (*iǧmā‘*, إجماع) sowie der Analogieschluss (*qiyās*, قياس); die selbständige Interpretation der Rechtsquellen (*iǧtihād*, اجتihad) wurde hingegen durch den Einfluss der *Idschma* zurückgedrängt. Ungeachtet dessen, dass die unmittelbare göttliche Herkunft somit nicht für alle Rechtssätze der Scharia akzeptiert werden kann, wird im orthodoxen sunnitischen Islam dennoch die Unterordnung aller Domänen des Lebens unter den Willen Gottes niemals suspendiert: Allah gilt als der einzige legitime Gesetzgeber (*ḥākim*, حاكم). Die Rechtsprechung ist immer an die Inhalte der Heiligen Schrift gebunden, nicht zuletzt deshalb, weil der Mensch von sich aus nicht als fähig erachtet wird, den rechten Weg zu finden und zu befolgen, insofern auf die Offenbarung angewiesen ist.<sup>3239</sup> Zwar geht die Rede von *al-islām dīn wa dawla* („der Islam ist Religion und Staat“, لا إله إلا الله, دولة) oder von *ḥākimīyat Allāh* („Souveränität Gottes“, حاكمية الله) auf die islamistischen und fundamentalistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts zurück<sup>3240</sup> und kann somit keine Allgemeingültigkeit oder Orthodoxie beanspruchen,<sup>3241</sup> dennoch sollte die enge Verbindung zwischen Religion und Politik auch für den traditionellen Islam ernstgenommen werden. Denn dieser kündigt keineswegs ausschließlich von einem jenseitigen Reich, sondern bezeichnet auch ganz konkret die muslimische Gemeinde als die ideale politische Gemeinschaft auf Erden.<sup>3242</sup> Daher soll das Gesetz Gottes, das im Koran grundgelegt ist und seine authentische und vorbildliche Interpretation in der *Sunna* gefunden hat, als das umfassende Grundgesetz des islamischen und damit gleichbedeutend des idealen Staates gelten, das den Ermessensspielraum jeder menschlichen Regierung deutlich einschränken muss.<sup>3243</sup> Eine Verdrängung des Religiösen aus dem politischen Bereich ist insofern nicht denkbar, als dies nicht etwa die Emanzipation von einer Kirche, sondern vielmehr die Entfernung Gottes selbst aus einer ihm zustehenden Domäne bedeuten würde.<sup>3244</sup> Insofern erscheinen eine vollständige Trennung zwischen Staat und Religion, die gleichwohl auch durch das Christentum nicht gewünscht wird, und ein durch und durch säkulares Gemeinwesen aus einer orthodoxen islamischen Perspektive beinahe unmöglich. Der libanesische katholische Theologe Adel

3236Koran 33:21 [Azhar].

3237Nagel, T.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.4 ff.; Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.48 ff.

3238Ibn Ḥaldūn, ‘Abdurrahmān Ibn Muḥammad: *al-Muqaddima*. Bd. 7, Beirut 1986, S.804; zit. n. Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.12.

3239Houry, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.111; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.152.

3240Insbesondere sind hier zu nennen: der Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft Ḥasan al-Bannā (حسن البنا), der Ägypter Sayyid Quṭb (سيد قطب) oder der Pakistani Abul A‘lā Maudūdī (ابو الاعلى مودودي).

3241Matyssek, U.: „Zum Problem der Trennung von Religion und Politik im Islam“, a.a.O., S.167 f., mit weiteren Quellen.

3242Houry, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.125. Vgl. Koran 3:110 [Azhar]: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen hervorgebracht worden ist, sofern ihr das Rechtmäßige gebietet, das Unrechtmäßige untersagt und an Gott glaubt. Wenn die Schriftbesitzer wirklich geglaubt hätten, wäre es für sie besser gewesen. Unter ihnen gibt es Gläubige, aber die meisten von ihnen sind Frevler.“

3243Houry, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.112 f.

3244Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.72.

Theodor Khoury, der eine der bedeutendsten neueren Übersetzungen des Koran ins Deutsche vorgelegt hat, urteilt über das traditionelle islamische Staatsverständnis:

„Aufgrund dieser Bindung des politischen Lebens in der islamischen Gesellschaft an das von Gott in seiner Offenbarung erlassene und von Muhammad in seiner Überlieferung zur Anwendung gebrachte und authentisch interpretierte Gesetz wird der islamische Staat als Theokratie bezeichnet. Ziel der politischen Struktur dieser islamischen Theokratie ist, die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen und die Rechte und Interessen der islamischen Gemeinschaft, wie sie das Gesetz Gottes sieht und festlegt, zu sichern. Der Staat hat auch die Aufgabe, von den Untertanen Gehorsam gegen das Gesetz Gottes zu fordern und die Bestimmungen dieses Gesetzes im praktischen Leben durchzusetzen. Den Regierenden ist dafür Autorität und Vollmacht verliehen, um die Herrschaft Gottes und die Vorherrschaft des Islams zu festigen und auszudehnen.“<sup>3245</sup>

Zum besseren Verständnis dieser politischen Orientierung des klassischen Islam soll nun die geschichtliche Situation der ersten Jahre der islamischen Zeitrechnung untersucht werden. Dabei wird insbesondere die Struktur der Offenbarung in Islam und Christentum einem Vergleich unterzogen.

### 7.2.3 Die Struktur der Offenbarung: Unterschiede zwischen Christentum und Islam

Der Islam betrachtet seine Heilige Schrift, den Koran, als das authentische und unverfälschte Wort Gottes in arabischer Sprache.<sup>3246</sup> Dies geht noch über die Vorstellung der Verbalinspiration hinaus; tatsächlich soll der Koran im Sinne eines Diktates entstanden sein, indem dem Propheten Muhammad die göttliche Wahrheit wörtlich durch den Erzengel Gabriel offenbart wurde.<sup>3247</sup> Dabei wird das Attribut *ummī*, das Muhammad wohl eigentlich als den Propheten der heidnischen Völker charakterisierte, nach traditioneller Lesart als „des Lesens unkundig“ übersetzt. Ähnlich wie im Christentum, als die Menschwerdung Gottes nur über eine Jungfrau erfolgen konnte, setzt die Offenbarung in Form des Wortes also einen reinen und ursprünglichen Klangkörper voraus.<sup>3248</sup> Aus diesem Verständnis erklärt sich, wieso alle im Koran niedergeschriebenen Rechtsnormen nicht zur Disposition stehen: sie stellen eine direkte göttliche Norm dar und sind insofern unbedingt wahr und zu befolgen, selbst wenn sie dem Menschen nicht unmittelbar einsichtig sein sollten.<sup>3249</sup> Denn dank der Güte und Barmherzigkeit Gottes stellen die offenbarten Vorschriften das für den Menschen beste Gesetz dar, in religiöser, politischer oder anderweitiger Hinsicht.<sup>3250</sup> Der kompromisslose Monotheismus des Islam beinhaltet somit nicht nur das Bekenntnis zum einen, einzigen, unteilbaren Gott (*tawḥīd*, توحيد) in dessen absoluter Transzendenz, sondern auch den Glauben an die vollständige und nicht weiter zu hinterfragende Souveränität seiner diktierten Dekrete.<sup>3251</sup> Rechtsetzung ist in diesem Zusammenhang „gewissermaßen angewandte Theologie“<sup>3252</sup>, indem einzig Gott als letzte Quelle des Rechts akzeptiert werden kann und die menschlichen Handlungen alleine von ihm ihre normative Qualität erhalten.<sup>3253</sup> Diese unterschiedliche unterstellte Urheberschaft gibt der islamischen Heiligen Schrift eine ganz andere Reichweite als der christlichen. Denn während im Neuen Testament lediglich der Mensch Paulus, der in den Sitten und Gebräuchen der Levante von vor zweitausend Jahren verankert war, über die Frau urteilt, sie solle sich im Gegensatz zum Mann beim Gebet verhüllen, da sie

<sup>3245</sup>Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.113.

<sup>3246</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.124. Vgl. auch oben, Kapitel 2.1.1, S.55, Fn. 321, sowie insbesondere Koran 16:102-104.

<sup>3247</sup>Formal ähnelt dies der Offenbarung des Buches Mormon gegenüber Joseph Smith, der erst mit Hilfe der Orakelsteine *Urim und Thummim* die prophetische Schrift übersetzen konnte. Dabei beanspruchte Smith allerdings nicht, direkt und unmittelbar das Wort Gottes festzuhalten, sondern lediglich ein verschollenes Werk eines früheren Propheten, mithin also ein von Menschenhand entstandenes Buch.

<sup>3248</sup>Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.125, sowie oben, Kapitel 1.3.2, S.42, Fn. 253.

<sup>3249</sup>Vgl. Koran 2:216 [Azhar]: „Es kann sein, daß man etwas haßt, was einem nützt oder etwas liebt, was einem schadet. Gott allein weiß alles, und ihr wißt nichts.“

<sup>3250</sup>Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.94 f. Vgl. Koran 33:4 [Azhar]: „Nur Gott sagt die Wahrheit, und Er leitet zum rechten Weg.“

<sup>3251</sup>Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.90.

<sup>3252</sup>Nagel, T.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.9.

<sup>3253</sup>Zweigert, K. / Kötz, H.: *Einführung in die Rechtsvergleichung*, Tübingen <sup>3</sup>1996, S.297. Vgl. dagegen den grundsätzlichen Unterschied in der christlichen Theologie oben, Kapitel 1.3.2, S.42, Fn. 254.

doch nur des Mannes, nicht aber Gottes Bild und Ehre sei, so spricht im Koran Gott selbst.<sup>3254</sup> Dies gibt dem „gewissen Vorrang“ des Mannes vor der Frau ein anderes Gewicht, und es macht prinzipiell die hermeneutische Interpretation bezüglich Absicht des Autors oder Zeitgebundenheit schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, wenn den Frauen aufgetragen wird, ihre Übergewänder reichlich über sich zu ziehen.<sup>3255</sup> Es lässt sich trefflich darüber streiten, in welchen Situationen welche Körperteile bedeckt werden müssen, nicht aber darüber, *dass dieses nach dem Willen Gottes geschehen soll*.

Bereits von Beginn an beinhaltete der Islam nicht nur eine spirituelle, sondern auch eine politische Komponente.<sup>3256</sup> Nachdem Muhammad im Jahr 622 n. Chr. beziehungsweise zu Beginn der islamischen Zeitrechnung gemeinsam mit wenigen Anhängern von Mekka in die Oase Yathrib – später Medina, die Stadt des Propheten (*Madīnat an-Nabī*, مدينة النبي) genannt – auswanderte, wurde ihm von den dort ansässigen und kürzlich bekehrten Stämmen die Leitung der neu entstandenen Gemeinde übertragen. Dies wirkte sich inhaltlich auf die in Medina offenbarten Suren aus, die sich auch mit konkreten Organisationsproblemen und Details der Gesetzgebung beschäftigten.<sup>3257</sup> Durch diese politische Gesetzgebung sollte sich die Allmacht Allahs auch und gerade auf Erden auswirken, durch die Hand seines Propheten, der ja nicht nach eigener Maßgabe, sondern als irdisches Werkzeug Gottes zu handeln, zu regieren und zu sanktionieren beanspruchte – Muhammad war der Gesandte Gottes (*rasūl Allāh*, رسول الله). Eine größere Reichweite von Herrschaft ist kaum vorstellbar, und im Gegensatz zu seinen beiden abrahamitischen Vorgängern konnte der Islam auch tatsächlich eine intrinsische und nicht abgeleitete religiöse Legitimation des handelnden Souveräns erreichen.<sup>3258</sup> Es mag durchaus damit zusammenhängen, dass der Koran trotz dezidiert weltlich orientierter Inhalte keine Regelung darüber trifft, welches System der Organisation der muslimischen Gemeinde als angemessen erscheinen darf; schließlich wurde die politische Macht nach dem zeitgenössischen Verständnis durch Gott selbst ausgeübt.<sup>3259</sup> Auch unter militärischen Aspekten war die neu gegründete Religion äußerst erfolgreich: zum Zeitpunkt des Todes Muhammads, nur zehn Jahre, nachdem er aus Mekka vertrieben worden war, stand die gesamte Arabische Halbinsel unter der Kontrolle der muslimischen Gemeinschaft. Im folgenden Jahrhundert expandierten Staat und Religion unter dem Kalifat der Umayyaden, so dass weite Teile des heutigen Spaniens, ganz Nordafrika und das ehemals persische Großreich der Sassaniden dem islamischen Machtbereich einverleibt wurden.<sup>3260</sup> Tatsächlich galten diese phänomenalen Eroberungen den Zeitgenossen als ein Zeichen des wahren Glaubens, der die Gläubigen aus dem einstmaligen tristen Leben zwischen Sand und Läusen (*raml wa qaml*, رمل وقمل) geführt hatte.<sup>3261</sup> Die notwendige Gesetzgebung über die eroberten Gebiete, in welchen die Eroberer zunächst und manchmal auch dauerhaft die Minderheit darstellten, erfolgte über den Mechanismus, eine bestehende Organisationsform durch ein neues, auf die Offenbarung gegründetes Gesetz abzulösen; anders wäre eine tragfähige Herrschaftslegitimation auch kaum möglich gewesen.<sup>3262</sup> Wenn man die beiden monotheistischen Religionen, die eine faktische politische Dimension entwickelt haben, miteinander vergleicht, kann man folglich feststellen, dass sich beide in nicht ausschließlich spiritueller Form durchzusetzen vermochten. Doch während das Christentum den römischen Staat mehr oder weniger geerbt hatte, musste sich der Islam eines Staates gewaltsam bemächtigen, oder, um moderne Konzepte zu entlehnen: das Christentum hat den Staat ausgehend von der Zivilgesellschaft erobert, der Islam dagegen umgekehrt die Zivilgesellschaft ausgehend vom Staat.<sup>3263</sup>

Die ersten prinzipiellen Schwierigkeiten, die tatsächliche Einheit von Religion und Politik aufrechtzuerhalten, ergaben sich aber bereits mit dem Tode Muhammads und der ungeklärten Nachfolgeregelung. Da sich der Koran und der Prophet diesbezüglich eines Urteils enthielten, musste die

3254Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.126 f. Vgl. 1. Korinther 11, 3-16.

3255Vgl. Koran 2:228; 33:59.

3256Verwey, H.: *Philosophie und Theologie*, a.a.O., S.193; Arkoun, M.: *Der Islam*, a.a.O., S.227.

3257Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.21; Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.88.

3258Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.137 ff.; Crone, P. / Cook, M.: *Hagarism*, Cambridge 1977, S.26.

3259Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.139.

3260Vgl. Donner, F. M.: *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981; Kaegi, W. A.: *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992; Kennedy, H.: *The Great Arab Conquests*, Philadelphia 2007.

3261Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.66 f.; Crone, P. / Hinds, M.: *God's caliph*, Cambridge 2003, S.105; Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.88. Vgl. auch Koran 48:28.

3262Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.246 ff.

3263Ebd., S.70.

Frage mittels des freien menschlichen Raisonnements geklärt werden – und führte auch unmittelbar zur großen Spaltung zwischen Sunniten und Schiiten. Mit der Leitung der *Umma* wurde Muhammads langjähriger Gefährte Abū Bakr betraut, der als erster Kalif – das heißt: Nachfolger des Gesandten Gottes (*ḥalīfat rasūl Allāh*, خليفة رسول الله), später auch Stellvertreter Gottes auf Erden (*ḥalīfat Allāh*, خليفة الله)<sup>3264</sup> – somit religiöse Autorität und politische Macht in sich vereinen sollte. Allerdings war diese Entscheidung keineswegs einstimmig; eine nennenswerte Zahl an Gläubigen war der Ansicht, alleine ein Blutsverwandter des Propheten eigne sich zur Führung der Gemeinde, und unterstützte daher Muhammads Vetter und Schwiegersohn ‘Alī ibn Abī Tālib. Dieser sollte jedoch erst nach dem Tode seiner Vorgänger Abū Bakr (632-634), ‘Umar (634-644) und ‘Uṭmān (644-656) die Leitung der von inneren Spannungen geprägten *Umma* übernehmen und beschloss damit die Reihe der vier rechtgeleiteten Kalifen (*al-ḥulafā’ ar-rāšidūn*, الخلفاء الراشدون), die eine noch ungespaltene Gemeinschaft der Gläubigen anführten. Nach dessen Ermordung 661 konnte diese Einheit nicht mehr bewahrt werden, die Spaltung zwischen Sunna und Schia – der Partei der Anhänger von ‘Alī – und damit auch die umstrittene religiöse beziehungsweise politische Anführerschaft im Islam verfestigte sich.<sup>3265</sup> Die Schiiten konnten das Kalifat nicht mehr anerkennen und betrachteten ‘Alī vielmehr als ihren ersten Imām (إمام), der aufgrund seines Arkanwissens als mit der exklusiven Autorität zur Interpretation der Heiligen Schrift und damit auch zur Aufstellung eines islamischen Rechtssystems befähigt und berechtigt galt.

Doch auch unabhängig von den Streitigkeiten um die rechtmäßige Nachfolge des Propheten konnten die Anführer der *Umma* nicht mehr mit jener grenzenlosen Autorität des Propheten ausgestattet sein, der schließlich buchstäblich das Wort Gottes empfang und in der politischen Wirklichkeit mit Gesetzeskraft ausstatten musste. Die Kalifen vermochten den Anspruch, als Nachfolger des Propheten und Stellvertreter Gottes auf Erden souverän das durch Gott gesetzte Recht in Formeln fassen zu können, nicht seriös aufrechtzuerhalten.<sup>3266</sup> Die ursprüngliche Theokratie transformierte sich so beinahe zwangsläufig in eine Nomokratie, die Herrschaft des göttlichen Gesetzes, welchem auch der Kalif notwendigerweise untergeordnet sein musste. Mit der Interpretation und Überwachung der göttlichen Rechtsnormen, die sich also allmählich als *Shari’a* verfestigten, waren prinzipiell die Religionsgelehrten (*ulamā’*, علماء) betraut; der Kalif wurde somit nahezu überflüssig.<sup>3267</sup> Ein göttliches Recht, das sich auf die Offenbarung selbst zu stützen beanspruchte, musste in seinen Inhalten unabhängig vom Staat und diesem als übergeordnet konzipiert werden.<sup>3268</sup> Insofern lässt sich durchaus von einer Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre auch im traditionellen Islam sprechen, diese Differenzierung ist aber zunächst rein faktischer und keineswegs prinzipieller oder im theologischen Gehalt verankerter Natur.<sup>3269</sup> Gleichwohl büßte der politische Sektor seine Heilsrelevanz weitgehend ein, wodurch ihm aber auch eine gewisse säkulare Gesetzgebungskompetenz attestiert werden musste: der Kalif führte nun die Gemeinschaft nicht mehr mittels seiner Herrschaft ins Paradies, vielmehr regierte er über ein Volk, welchem die ewige Errettung bereits versprochen war.<sup>3270</sup>

Abseits von den tatsächlichen historischen Entwicklungen lässt sich aber möglicherweise auch in der christlichen Religion selbst eine der Wurzeln erkennen, aus denen heraus Europa den angesprochenen Sonderweg einer in den Ideen verankerten Trennung zwischen Religion und Politik wählen konnte – und dies nicht nur aufgrund der theologischen Inhalte, die häufig als wesentlich für die Entwicklung der Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit angesehen werden. Insbesondere die Struktur der christlichen Verkündigung sollte, so argumentiert zumindest Rémi Brague, sich als fruchtbarer Boden für eine Differenzierung zwischen Kirche und Staat erweisen.<sup>3271</sup> Denn indem das Christentum selbst die Heiligen Schriften des Judentums, den *Tanach* (תנ"ך), als unverfälschte Dokumente der göttlichen Offenbarung anerkannte und als *Altes Testament* dem *Neuen Testament* voranstellte, das Leben und Leiden

3264Vgl. Crone, P. / Hinds, M.: *God's caliph*, a.a.O.

3265Zacharias, D.: „Islamisches Recht und Rechtsverständnis“, a.a.O., S.91 ff.

3266Nagel, T.: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Bd. 1, Zürich 1981, S.171 ff.

3267Ebd., S.304 f.

3268Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.258.

3269Lambton, A. K. S.: *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981, S. XVI.

3270Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.261; Nagel, T.: *Die Festung des Glaubens*, a.a.O., S.17.

3271Dabei sollte man jedoch immer einschränkend die oben angeführte Bemerkung von Ernest Gellner im Blick behalten, vgl. Kapitel 1.2.3.2, S.19, Fn. 100.

Christi als zentraler theologischer Inhalt des Christentums sogar erst auf diesem Fundament verständlich wurde und im Lichte der alten prophetischen Texte gedeutet wurde, entschied es sich für eine durchaus schwierige Art und Weise der Aneignung: die der Inklusion, der Bewahrung eines Traditionsbestands in weitgehend unveränderter Form.<sup>3272</sup> So wollte Jesus Christus das alte Gesetz nicht ablösen, sondern es vielmehr erfüllen, das heißt: aufnehmen und vollenden.<sup>3273</sup> Die Botschaft des Islam liest sich prinzipiell anders: Muhammad gilt als der letzte einer Reihe von Verkündern des göttlichen Wortes, als „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabiyyīna*, خاتم النبيين)<sup>3274</sup>, er beanspruchte, die in den biblischen Schriften festgehaltenen Offenbarungen nicht nur zu relativieren, sondern vielmehr aufzuheben und durch eine neue, letztverbindliche und überzeitliche zu ersetzen. Dies bedeutet nun nicht, dass aus orthodoxer muslimischer Sicht zwangsläufig alle Inhalte des Christentums und des Judentums falsch sind, diese heiligen Schriften bieten allerdings kein zusätzliches Aufklärungspotential über das göttliche Gesetz. Insofern stellt der Koran nicht bloß einen weiteren, sondern den alleinigen Weg zu Gott dar und darf daher universelle Geltung einfordern. Da den Christen und Juden gleichermaßen vorgeworfen wird, das ihnen ursprünglich offenbarte Wort Gottes nicht in seiner Integrität aufrechterhalten und damit verdorben zu haben, gewinnt die politische Funktion der Religion eine weitere Bedeutung: erst dadurch, dass die weltliche Macht in den Händen der rechtgläubigen Muslime liegt, kann die unverfälschte Bewahrung des Koran garantiert werden.<sup>3275</sup> Unter diesem Blickwinkel erscheint das häufig um einer harmonischen Koexistenz der Religionen willen beschworene gemeinsame abrahamitische Erbe von Islam, Christentum und Judentum geradezu naiv. Zwar bestätigt der Islam, dass auch den Juden und Christen bereits das göttliche Gesetz in Form von Tora (*taurā*, تورا) und Evangelium (*inǧīl*, إنجيل) mitgeteilt wurde; er erkennt aber gerade deren schriftlich festgehaltene Aufzeichnungen nicht als Offenbarungstexte an, sondern betrachtet diese als Umwandlungen und Verfälschungen (*taḥrīf*, تحريف).<sup>3276</sup> Einzig der Koran stelle das unverfälschte Abbild einer allen abrahamitischen Religionen gemeinsamen transzendenten Urschrift dar.<sup>3277</sup> In diesem Sinne stellt Jesus von Nazaret im Koran zwar einen wichtigen Propheten, nicht aber den Christus dar; pointiert formuliert: er tritt als Person, nicht aber als Idee in Erscheinung – Jesus respektive ʿĪsā ibn Maryam (عيسى بن مريم) ist Sohn der Maria und damit zwar weiterhin Kind einer jungfräulichen Mutter, aber eben nicht Sohn Gottes.<sup>3278</sup> Diese theologische Überzeugung war auch prägend für die Rolle der Nicht-Muslime innerhalb des islamischen Staates. Wenn Christen und Juden als Schutzbürger (*ḍimmī*, ذمّی) geduldet waren, so wurden sie auch in ihrer Glaubensfreiheit nach Maßgabe der Mehrheitsgesellschaft und nach islamischem Recht doch lediglich toleriert, den Muslimen aber nicht gleichgestellt und somit als Bürger zweiter Klasse behandelt.<sup>3279</sup> Denn wenn auch die Leute des Buches (*ahl al-kitāb*, أهل الكتاب) den Muslimen nicht gänzlich fremd waren, so war es doch untersagt, diese vollständig in den islamischen Staat zu integrieren.<sup>3280</sup> Dabei handelt es sich allerdings mit Sicherheit nicht um eine negative gesellschaftliche Abweichung vom damaligen *status quo* im christlichen Abendland. Im Gegenteil, den Schutzbürgern im islamischen Staat wurden vermutlich deutlich größere Rechte zugestanden als zeitgleich, mit Ausnahme der Karolingerherrschaft, der jüdischen oder auch muslimischen Minderheit und bisweilen selbst den Angehörigen anderer christlicher Konfessionen in den abendländischen Reichen.<sup>3281</sup> Nun ist aus einem modernen liberalen Blickwinkel ein Vergleich der tatsächlich zugestandenen Freiheiten in den muslimischen und christlichen Gemeinschaften des Mittelalters aber durchaus unerheblich. Es muss hier

3272Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.146 f.; ders.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, a.a.O., S.86 ff.; ders.: „Orient und Okzident“, a.a.O., S.56 ff.; vgl. auch oben, Kapitel 4.4.2, S.377, Fn. 2701. Zur Kanonisierung des Alten Testaments, vgl. Ritter, A. M.: „Zur Kanonbildung in der Alten Kirche“ [1992], in: ders.: *Charisma und Caritas*, Göttingen 1993, S.273 ff.

3273Vgl. Mt 5,17.

3274Vgl. Koran 33:40.

3275Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.164 ff.; Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.127.

3276Brague, R.: „Orient und Okzident“, a.a.O., S.56 f.; Antes, P.: *Der Islam als politischer Faktor*, a.a.O., S.20 f.

3277Neuwirth, A.: *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin 2010, S.133.

3278Ebd., S.489 ff.

3279Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.119; Matyssek, U.: „Zum Problem der Trennung von Religion und Politik im Islam“, a.a.O., S.186 ff. Vgl. zur scheinbaren Religionsfreiheit im Staatsentwurf des Thomas Hobbes oben, Kapitel 3.3.3.3, S.282.

3280Khoury, A. T.: *Toleranz im Islam*, München 1980, S.46.

3281Vgl. zu den christlichen Ketzern oben, Kapitel 3.3.1, S.261, sowie zu den Mauren nach der Reconquista oben, Kapitel 7.2.1, S.460.

insofern festgehalten werden, dass die damals praktizierte und im Koran festgeschriebene Religionsfreiheit<sup>3282</sup> kein Äquivalent zu der liberalen Religionsfreiheit als Menschenrecht darstellt.<sup>3283</sup>

In einem beinahe analogen Verfahren zur Inkorporation der jüdischen Schriften konnte sich das Christentum, das ja auf ein offenbartes Recht für den politischen Bereich oder auch auf strenge Handlungsregeln für den alltäglichen und kultischen Gebrauch verzichtet, auch der bestehenden staatlichen Einrichtungen bedienen und in dieser Hinsicht auf der römischen Gesetzgebung aufbauen, ohne sie durch ein eigenes, göttliches Staatsrecht ersetzen zu müssen.<sup>3284</sup> Unter theologischen Gesichtspunkten war dies kein unbedenkliches Unterfangen, da das Christentum, das eigentlich von einem „Reich nicht von dieser Welt“ künden wollte, unter Konstantin politisch im Sinne der heidnischen Kulte instrumentalisiert und unter Theodosius *de facto* zur Staatsreligion des Reiches erhoben wurde. Diese enge Bindung an das Imperium als weltlichen Träger der Religion konnte erst infolge der Eroberung Roms durch die Westgoten aufgelöst werden; seitdem musste der Freiraum, den das Christentum für weltliche Angelegenheiten bewusst eröffnete, respektiert und die zahlreichen Übergriffe, insbesondere durch die Päpste, zumindest theologisch begründet werden. Dass die christliche Offenbarung keine Verfassung für ein politisches Gemeinwesen beinhaltet, bedeutete allerdings selbstverständlich nicht, die weltlichen Angelegenheiten von jeder Verantwortung zu entbinden. Vielmehr geht gerade die neue Freiheit mit einer Art von Verantwortung einher, die der paradoxen, weil im politischen Sinne machtlosen Herrschaft des christlichen Gottes über die Herzen und Seelen entspricht: einer moralischen Verantwortung.<sup>3285</sup>

Es kann dabei jedoch nicht vernachlässigt werden, dass gerade die obersten christlichen Würdenträger über etwa anderthalb Jahrtausende hinweg eher den Eindruck erweckten, diese dem theologischen Kernbestand des Christentums entstammende politische und moralische Freiheit zugunsten einer hierarchischen und sehr machtvollen Herrschaft der Kirche beseitigen zu wollen. Schließlich bekannte sich die katholische Kirche erst im Zweiten Vatikanischen Konzil positiv zu Religionsfreiheit, grundlegenden Menschenrechten und einer gewissen Autonomie des weltlichen Gemeinwesens. Die Auseinandersetzung zwischen *sacerdotium* und *imperium* legt von diesem scheinbaren Widerspruch ein ideengeschichtliches Zeugnis ab. Insofern kann man für das mittelalterliche Christentum wie für den traditionellen Islam gleichermaßen davon sprechen, dass durch Gott oder im Namen Gottes ein gesetzlicher und damit auch weltlicher Ordnungsrahmen etabliert wurde, um dem Menschen die Begegnung mit Gott und die Erfüllung des göttlichen Willens zu ermöglichen. Die Ausgestaltung dieser Dispositive, dieser die gesamte Gesellschaft strukturierenden Machtfelder, konnte mittels erlaubender und verbietender Vorschriften erfolgen wie im Islam oder, wenn auch ohne einen tatsächlich verwirklichten politischen Träger, im Judentum, aber eben auch über einen heilsgeschichtlichen Mechanismus wie im christlichen Kontext.<sup>3286</sup> Vor diesem Hintergrund darf auch die wesentliche theologische Diskrepanz zwischen Islam und Christentum nicht prinzipiell zu einem unüberbrückbaren Gegensatz erweitert werden. Zwar stellt der orthodoxe Islam seinem eigenen Anspruch nach ein umfassendes Ordnungsmodell dar, das im Gegensatz zum christlichen Religionsverständnis nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott im engeren Sinne, sondern die gesamte gesellschaftliche Organisation nach den Grundsätzen der Religion regeln will,<sup>3287</sup> doch lässt sich in der abendländischen Geschichte ein funktional ähnliches Modell eben auch im christlichen Kontext feststellen. Die Freiheit des Menschen zur Erfüllung des eigenen Wesens, das mit dem göttlichen Willen

3282Vgl. Koran 2:256 [Paret]: „In der Religion gibt es keinen Zwang“ (*lā ikrāha fī d-dīn*, لا إكراه في الدين). An dieser Stelle ist allerdings anzumerken, dass die moderne, apologetisch gefärbte Deutung dieser Äußerung keineswegs unumstritten ist. Rudi Paret argumentiert, die Worte seien weniger normativ, sondern vielmehr deskriptiv zu verstehen: Man *kann* die Leute nicht zur Wahrheit zwingen. Vgl. Paret, R.: „Sure 2, 256: *lā ikrāha fī d-dīni*. Toleranz oder Resignation?“, in: *Der Islam* 45 (1969), S.299-300. Diesen Hinweis verdankt der Verfasser Herrn Prof. Dr. Rémi Brague.

3283Anders bei Talbi, M.: „Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive“ [1985], in: Schwartländer, J. (Hg.): *Freiheit der Religion*, a.a.O., S.58, der allerdings richtig herausstellt, dass bei einer Beurteilung dieser Praxis immer den jeweiligen Zeitumständen Rechnung getragen werden müsse (ebd., S.63 f.).

3284Brague, R.: „Orient und Okzident“, a.a.O., S.62. Vgl. auch oben, Kapitel 2.1.3, S.62 ff.

3285Brague, R.: „Orient und Okzident“, a.a.O., S.63 f.; Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.118, 155 f.; May, G.: „Freiheit III“, a.a.O., S.437. Vgl. 1. Korinther 10, 23 [Schlachter]: „Es ist mir alles erlaubt – aber es ist nicht alles nützlich! Es ist mir alles erlaubt – aber es erbaut nicht alles!“

3286Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.182; vgl. auch oben, Kapitel 2.1.1, S.56, Fn. 324.

3287Vgl. dazu Klaff, R.: *Islam und Demokratie*, Frankfurt 1987, S.16 ff.

und der göttlichen Vernunft übereinstimmt, entbehrte zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nicht einer staatlichen Komponente, spiegelte sich im Sinne der *potestas spiritualis in temporalibus* auch in den irdischen Autoritäten wider.<sup>3288</sup> Es wäre daher unlauter, einen auch politisch wirksamen Totalitätsanspruch ausschließlich im Zusammenhang mit der islamischen Religion konstruieren zu wollen.

### 7.2.4 Europäische Perspektiven

Unter diesem Gesichtspunkt sollte man es auch nicht überbewerten, wenn das klassische islamische Rechtssystem die Ausbreitung des wahren Glaubens anstrebt und daher die Welt in das „Haus des Islam“ (*dār al-islām*, دار الإسلام) und das Haus beziehungsweise „Gebiet des Krieges“ (*dār al-ḥarb*, دار الحرب) unterteilt. Friedensbeziehungen zwischen Muslimen und den Ungläubigen seien zwar zulässig, aber nach orthodoxer Lesart immer nur vorläufig; ein endgültiger Friedenszustand könne erst dann erreicht werden, wenn sich das Gesetz des islamischen Staates auf die ganze bewohnte Erde ausgedehnt habe.<sup>3289</sup> Denn man kann diese Begriffe als durchaus zeitgebundenen Ausdruck der Missionstätigkeit interpretieren. Aus einer modernen liberalen Perspektive ist insofern weniger das bloße Bekenntnis entscheidend, sich mit allen Kräften für eine Gestaltung der weltlichen Sphäre nach Maßgaben der Glaubensüberzeugungen einzusetzen, als vielmehr der Inhalt, was im Einzelnen unter diesem Auftrag verstanden wird. Schließlich wird auch unter dem Aspekt einer institutionellen Trennung von Kirche und Staat als abendländischem Spezifikum, wie dargestellt werden konnte, keineswegs in Abrede gestellt, dass sich normative Wertvorstellungen über das Gute und das Gerechte in politischen Überzeugungen ausdrücken können und dürfen, auch dann nicht, wenn sie in erster Linie religiös motiviert sind. Es wäre auch nahezu aberwitzig, wenn die Ausgestaltung des politischen Gemeinwesens nicht zumindest zum Ziel haben sollte, eine nach eigenen Maßstäben gelungene Lebensführung zu ermöglichen und nicht etwa zu verhindern. So bleibt es in letzter Konsequenz, wie jedem anderen Bürger auch, dem gläubigen Muslim selbst überlassen, genauer zu bestimmen, was er unter dem Einsatz für einen seinem Glauben oder seinen normativen Konzeptionen entsprechende politische Ordnung verstehen will. Nicht jede Form eines solchen Strebens stellt eine Bedrohung für ein Gemeinwesen dar, das sich auf die Freiheit des Einzelnen verpflichtet; dies gilt gleichermaßen für das Christentum wie für den Islam. Denn wie gezeigt werden konnte, darf eine strikte Trennung zwischen Religion und Politik beziehungsweise die Verdrängung jeder religiös motivierten Meinungsäußerung in den Bereich der privaten Geschmacksurteile eben gerade nicht mit der liberalen Idee gleichgesetzt werden; wesentlich für diese ist vielmehr, dass die Umsetzung dieser normativen Vorstellungen nur auf eine bestimmte, die Freiheit des anderen unbedingt respektierende Weise erfolgen darf. Somit kann zunächst nicht prinzipiell ausgeschlossen werden, dass auch eine Religion mit dezidiert politischer Komponente ein solches liberales Wesen entwickeln könnte.

Mit Blick auf die friedliche Koexistenz mit einem liberalen Gemeinwesen bedeutet das für Religionen: Kann die Legitimität der Ansprüche anderer akzeptiert werden? Ist die Religion beziehungsweise der religiös motivierte Bürger imstande, auf die Absolutsetzung der eigenen Doktrinen *für diejenigen Bürger, die sich als Ausdruck ihrer politischen Autonomie für eine abweichende normative Konzeption entschieden haben*, zu verzichten? Kann sie also auf Bestrebungen verzichten, die unterschiedlichen individuellen Vorstellungen des Guten und des Gerechten autoritär durch eine allgemeingültige und kollektiv verbindliche zu ersetzen? Soll das Reich Gottes auf Erden errichtet werden, und dabei insbesondere: soll die Transformation des göttlichen Gesetzes in verbindliches positives Recht auf eine fundamentalistische oder eine liberale Art und Weise erfolgen?<sup>3290</sup>

Inwiefern kann nun „der Islam“ diese Anforderungen erfüllen? Der Verfasser wird, da weder Muslim noch islamischer Theologe, wohl kaum dazu befugt sein, eine abschließende Antwort zu geben; jedoch können einige Überlegungen aus einer liberalen Perspektive angestellt werden. Es wurde bereits angeführt, dass der Islam kein monolithisches und homogenes Konstrukt darstellt, und noch viel weniger kann diese Religion als ein „außermenschliches, objektives und zwingendes System“ bezeichnet werden, „dem die Muslime auf

3288Vgl. Isensee, J.: „Die katholische Kritik an den Menschenrechten“, a.a.O., S.148 ff.

3289Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.114 ff.

3290Vgl. oben, Kapitel 6.2, S.445-446.



Gedeih und Verderb unterworfen“ wären.<sup>3291</sup> Insofern kann prinzipiell über keinen Gläubigen alleine aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft a priori geurteilt werden, er werde sich zwangsläufig einer orthodoxen Doktrin unterordnen und seinen eigenen Vernunftgebrauch suspendieren. Dies gilt natürlich um so mehr in den liberalen Gesellschaften des Westens, die ihrerseits zu eben jenem öffentlichen Diskurs auffordern und diesen gemäß ihres eigenen Anspruchs nicht einschränken sollten, insofern pluralistische und von der traditionellen Orthodoxie abweichende Varianten einer Religion ermöglichen dürften.<sup>3292</sup> Ein derartiges Umfeld bietet durchaus die Möglichkeit, theologisch zu experimentieren und Modelle der politischen Philosophie zu entwickeln, die tragfähig liberale Überzeugungen und traditionelle Glaubenssätze oder generell die Hinwendung zu Gott miteinander versöhnen können.<sup>3293</sup>

Gerade hinsichtlich der nordafrikanischen Staaten nach den Revolutionen von 2011 lässt sich vermuten, dass eine solche politische Philosophie, wenn man von einigen Ausnahmen absieht, nur unzureichend entwickelt ist: vor Ort waren die Bedingungen durchaus ungünstig, in Europa wurde, trotz seiner großen muslimischen Gemeinde einerseits und seiner Tradition der öffentlichen Auseinandersetzung mit theologisch-politischen Problemen andererseits, die Diskussion dagegen kaum geführt. So ist selbst ein tendenziell säkularer Diskurs in Maghreb und Maschrek<sup>3294</sup> derzeit häufig durch das Phänomen geprägt, sich zwar negativ vom islamistischen Integritismus abgrenzen zu wollen, ohne aber ein eigenes selbständiges Anliegen formulieren zu können, das die religiösen Überzeugungen nicht negiert.<sup>3295</sup> In diesem Fall steht aber zu befürchten, dass in Ermangelung einer verbreiteten und vor allem in der Bevölkerung verankerten eigenständigen politischen Philosophie durch die Gegner einer Liberalisierung ohne weiteres eine dichotome und unter theologischen Aspekten wohl hanebüchene Frontstellung konstruiert werden kann: wer gegen uns ist, der richtet sich gleichzeitig gegen den Islam.<sup>3296</sup>

Von entscheidender Bedeutung für die unterschiedlichen politischen Ideensysteme dürfte das zumindest nach außen proklamierte Verhältnis des Gläubigen zu Gott als Gesetzgeber sein und damit insbesondere die jeweilige Lesart des islamischen Rechts. Sowohl von einem liberalen Verständnis als auch von der traditionellen orthodoxen Auslegung des Islam weichen islamistische Strömungen ab. Solche islamistischen oder integristischen Konzeptionen – durch diese Begriffe wird im übrigen weitgehend derselbe Sachverhalt beschrieben – setzen üblicherweise das Wort von dem muslimischen als dem idealen Gemeinwesen absolut; ein umfassendes islamisches System (*nizām islāmī*, نظام إسلامي) integriere sämtliche Lebensäußerungen von Mensch, Staat und Gesellschaft zu einem organischen Ganzen und regle alle Lebensbereiche nach religiös autorisierten Grundsätzen.<sup>3297</sup> Dabei wird zumeist die ursprüngliche *Umma* als ideales Vorbild entworfen und jede hermeneutische Interpretation des Koran, außer selbstverständlich der eigenen, die häufig theologisch fragwürdig ist, abgelehnt<sup>3298</sup> – es handelt sich dabei indes um ein idealisiertes Zerrbild, integristische Entwürfe dieser Art zeichnen sich oft durch eine „erfundene Tradition“<sup>3299</sup> aus. Ob diese Konzeptionen sich nun geduldig mit der als sündig aufgefassten liberalen Gesellschaft arrangieren oder diese in einem fundamentalistischen Sinne unter Gewaltanwendung

<sup>3291</sup>Schulze, R.: „Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion“, in: Lüders, M. (Hg.): *Der Islam im Aufbruch?*, München <sup>2</sup>1993, S.100.

<sup>3292</sup>Vgl. dazu die oben, Kapitel 6.3, S.448-449, formulierte Annahme über das Böckenförde-Theorem als Chance.

<sup>3293</sup>Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.390.

<sup>3294</sup>Mit einem Verweis auf die Selbstabgrenzung der westlichen Welt sei hier angemerkt, dass sich auch im islamischen Kulturkreis eine Abgrenzung zwischen Abendland (*al-mağrib*, المغرب) und Morgenland (*al-mašriq*, المشرق), buchstäblich den Orten, an denen die Sonne untergeht respektive aufgeht, feststellen lässt; vgl. Brague, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, a.a.O., S.17 ff., dazu auch oben, S.149, Fn. 1101.

<sup>3295</sup>Immer noch aktuell: Zakariya, F.: „Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit“, in: Lüders, M. (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, a.a.O., S.228-245, insb. S.232 f.

<sup>3296</sup>Vgl. u.a. Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.387, der darstellt, inwiefern säkulare Rechtsnormen, die den Grundsatz der Religionsfreiheit allerdings respektieren, bisweilen pauschal als Urteile des Unglaubens (*aḥkām al-kufr*, أحكام الكفر) diskreditiert werden.

<sup>3297</sup>Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.127; Meier, A.: *Politische Strömungen im modernen Islam*, a.a.O., S.22.

<sup>3298</sup>Eine korrekte Auslegung dessen, worauf man sich zu beziehen beruft, ist üblicherweise unwichtig; vgl. oben, Kapitel 2.2.2, S.80, Fn. 526.

<sup>3299</sup>Riesebrodt, M.: „Zur Politisierung von Religion“, a.a.O., S.255.

zerstören wollen, sie zeichnen das in der Öffentlichkeit präsente Bild des gefährlichen Islam und des militanten Dschihad (Ġihād, جهاد, ursprünglich militärische oder nicht-militärische Anstrengung auf dem Wege Gottes).<sup>3300</sup> Die globale Relevanz dieser Strömungen darf nicht unterschätzt werden, und auch innerhalb westlicher Gesellschaften existieren bisweilen alarmierende Studien über die Einstellung gerade jüngerer Muslime.<sup>3301</sup>

Das Verständnis von Scharia beschränkt sich allerdings nicht auf diese strikte und restriktive Auslegung des göttlichen Gesetzes, sie kann auch als eine islamisch geprägte und dennoch liberale Alternative zum westlichen säkularen Recht aufgefasst werden. Zwar beanspruchen die Propagandisten eines Islam als *dīn wa dawla* Allgemeingültigkeit für alle Muslime, dabei handelt es sich aber tatsächlich lediglich um das ideologische Postulat einer bestimmten politischen Strömung, namentlich des Islamismus. Wenn auch eine strikte Trennung zwischen weltlichem und göttlichem Recht im Islam keine Grundlage besitzt, so lässt sich eine undifferenzierte Gleichsetzung von Religion und Politik, trotz des unbestritten engeren Verhältnisses dieser beiden Sphären als im Christentum, ebenso keineswegs für alle islamischen Richtungen in der modernen Welt voraussetzen.<sup>3302</sup> So versteht der aus dem Sudan stammende Jurist ‘Abdullāhī an-Na‘īm unter Scharia prinzipiell ein religiöses Normensystem, das eben diese religiöse Bindungswirkung verlieren würde, wenn es gesetzlich verordnet werden würde. Damit gibt die Religion ihren direkten Herrschaftsanspruch über das weltliche Recht auf, ohne dabei allerdings ihren Geltungsanspruch einzubüßen.<sup>3303</sup> Überdies finden sich auch Ansätze, die die Scharia in ihrem ursprünglichen Wortsinn als eine spirituelle oder moralische Wegweisung Gottes begreifen, ohne sie mit einer dogmatischen und verbindlich gesetzten Auslegung der heiligen Texte zu identifizieren.<sup>3304</sup> In diesem Verständnis wird das göttliche Recht zumindest praktisch dem menschlichen Vernunftgebrauch unterzogen, wenn auch theoretisch weiterhin die Legitimität der Rechtsetzung einzig bei Gott verbleibt. Die Auseinandersetzung muslimischer Denker mit dem säkularen Rechtsstaat geht wesentlich auf den ägyptischen Professor der Al-Azhar-Universität ‘Alī ‘Abdarrāziq (1888-1966) zurück, der angesichts der auch formellen Abschaffung des Kalifats durch Mustafa Kemal Atatürk im Jahre 1924 die These formulierte, der Prophet habe eine ausschließlich religiöse, jedoch keine politische Botschaft hinterlassen. Der Versuch, den Koran als ein politisch maßgebendes Gesetzbuch zu lesen, widerspreche den Buchstaben, insbesondere aber dem Geist der Offenbarung. Damit begründet ‘Abdarrāziq die Säkularität des politischen Gemeinwesens sogar mit genuin islamischen Argumenten.<sup>3305</sup> Auch wenn diese Richtung gerade innerhalb der Staaten mit islamischer Mehrheitsgesellschaft lediglich einen Minderheitenstatus genießt, ist doch die Erkenntnis entscheidend, dass der Islam trotz seiner beschriebenen politischen Orientierung dazu fähig sein könnte, eine liberale Staatsform aus sich selbst hervorzubringen.<sup>3306</sup> Insofern muss auch keine grundsätzliche

3300Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.132; Tibi, B.: *Der neue Totalitarismus*, a.a.O., S.74 ff.

3301Vgl. dazu u.a. Mirza, M. et al.: *Living apart together. British Muslims and the paradox of multiculturalism*, London 2007, S.45 ff. Darin wird dargestellt, dass gerade bei jüngeren Muslimen eine Gesellschaft unter dem Gesetz der Scharia zunehmend positiv bewertet wird und eine signifikante Minderheit das islamische Recht gegenüber dem säkularen britischen Recht bevorzugt (37% gegenüber 50%, S.46). An dieser Stelle kann die Repräsentativität dieser Studie nicht näher behandelt werden; es fällt zumindest auf, dass nicht näher definiert ist, was die Untersuchungsleiter exakt unter „sharia law“ verstehen. Eine bestimmte Tendenz, die auch in den kontinentaleuropäischen Staaten durchaus festzustellen ist, kann aber nicht geleugnet werden.

3302Matyssek, U.: „Zum Problem der Trennung von Religion und Politik im Islam“, a.a.O., S.178.

3303Vgl. u.a. Rohe, M.: *Das islamische Recht*, a.a.O., S.11. Vgl. dazu den Sammelband An-Na‘īm, A.: *Islam and human rights*, Farnham 2010.

3304Hendrich, G.: *Islam und Aufklärung*, a.a.O., S.166 f.

3305Ebert, H.-G. / Hefny, A.: *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī Abd ar-Rāziq*, Frankfurt 2010; Meier, A.: *Politische Strömungen im modernen Islam*, a.a.O., S.27, 52 ff. Selbst ‘Abdarrāziq weicht aber in seiner säkularen und gegen das Kalifat gerichteten Theorie nicht von der Idee ab, dass Muhammad in erster Linie ein Gesetz etablieren sollte; vgl. Brague, R.: *La loi de Dieu*, a.a.O., S.426. Jener politische Theoretiker soll aber hier lediglich als ein Beispiel für die Möglichkeit dienen, im Kontext der islamischen Kultur und Religion selbständige und nicht mit der orthodoxen Lehre übereinstimmende Auffassungen zu entwickeln. Wenn er auch unter Umständen noch keinen wirklich liberalen Ansatz entwerfen konnte, so kann dies nicht als Gewähr dafür dienen, dass ein solches Unterfangen nicht grundsätzlich denkbar wäre.

3306Khoury, A. T.: *Der Islam und die westliche Welt*, a.a.O., S.133 f. Vgl. auch: Tibi, B.: *Euro-Islam*, a.a.O., der für einen europäischen Islam plädiert, der die liberalen und demokratischen Überzeugungen inkorporieren und die Muslime so zu Europäern werden lassen soll.

Unvereinbarkeit zwischen islamisch geprägter und liberaler politischer Philosophie konstruiert werden; für den jeweils einzelnen Gläubigen könnte man eine solche Frontlinie ohnehin nicht seriös verteidigen.

Man muss abschließend noch einmal festhalten: Die Unterscheidung von Kirche und Staat bedeutet nicht die Aufhebung des Glaubens und es bedeutet in einem liberalen Verständnis auch nicht, die Religion aus der Öffentlichkeit in den privaten Bereich zu vertreiben. Schließlich soll das Grundrecht auf Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich geronnene Ausprägung des individuellen Rechts auf Selbstbestimmung es gerade ermöglichen, seinen Glauben auch jenseits der eigenen vier Wände oder des eigenen Gotteshauses zu leben.<sup>3307</sup> Vielmehr soll durch diesen europäischen Sonderweg die in Religionen angelegte Tendenz, die direkt durch Gott gestiftete und daher unbedingte Wahrheit kompromisslos in weltliche Realität transformieren zu wollen, zumindest politisch unwirksam gemacht werden. Insofern wird die Freiheit des Einzelnen als *politischer* Höchstwert angenommen; für die Ausgestaltung der innerstaatlichen Gesetze ist somit nicht mehr deren Übereinstimmung mit der wahren Religion maßgeblich, sondern die Frage, inwiefern diese vor allen Bürgern gerechtfertigt werden können und deren Selbstbestimmungsrecht respektieren. Ähnlich wie das demokratische Mehrheitsprinzip hat sich die institutionelle Trennung von religiöser und politischer Sphäre als ein funktionsfähiges Instrument erwiesen, um die Freiheit des Einzelnen zu schützen, ja sogar in ihrer inhaltlichen Entwicklung voranzutreiben. Dabei löst sich dieses Verfassungsprinzip aber nicht identitär in der liberalen Idee auf oder erhebt sich zu einem notwendigen Merkmal von deren praktischer Verwirklichung. Im Vordergrund steht aus einer liberalen Perspektive immer die Emanzipation des politischen Gemeinwesens und damit insbesondere der in ihm verbundenen Individuen vor illegitimer Bevormundung und Zwangsausübung, welche in der Aufklärung historisch eben in erster Linie in Abgrenzung zur institutionalisierten christlichen Religion erstritten wurde.

Für eine Versöhnung von liberalem Gemeinwesen und Islam dürfte eine Anpassung dieses Blickwinkels entscheidend sein. Denn wenn man die durch Muslime betriebene oder durch den Islam geprägte politische Philosophie idealtypisch in drei Kategorien unterteilen möchte, so sind die Konzeptionen der zahlreichen westlich und säkular geprägten muslimischen Bürger grundsätzlich gänzlich unproblematisch, während die strikt integristischen und möglicherweise sogar militanten Theorien zu einem liberalen Gemeinwesen in keinem Fall komplementär sind. Auch wenn letzteren aus einer freiheitlichen Perspektive das Recht nicht verwehrt werden kann, ihre Vorstellungen in den öffentlichen Diskurs einzubringen, kann die tatsächliche Ausübung ihrer Überzeugungen, insofern diese politischen und nicht bloß privaten Charakter besitzt, nach Maßgabe der Bürgerschaft legitimerweise eingegrenzt werden.<sup>3308</sup> Entscheidend wäre nun aber die dritte Kategorie derjenigen Vorstellungen, die sich einerseits ganz traditionell auf Gott als letztverbindliche Quelle auch der politischen Rechtsformeln berufen, andererseits aber eine liberale Transformation dieser Normen in positives Recht befürworten oder diese sogar grundsätzlich als vorrangig spirituelle Anweisungen erachten. Eine strenge und ihres Zeichens beinahe dogmatische Lesart einer Separation von Politik und Religion wäre mit diesen Konzeptionen nicht zu vereinen, obwohl diese durchaus auch im orthodoxen Islam verwurzelten politischen Strömungen dem Geist der liberalen Idee doch prinzipiell nicht widersprechen und daher zumindest ein wohlwollender und durch gegenseitigen Respekt geprägter *modus vivendi* möglich sein sollte.<sup>3309</sup> Offensichtlich scheint insbesondere die theologisch fundierte direkte politische Einflussnahme des Islam, die politische Betätigung als genuiner Ausdruck der Religion, die traditionelle liberale Vorstellung einer Differenzierung dieser beiden Sphären vor Konzeptionalisierungsprobleme zu stellen. Denn wie in einer ideengeschichtlichen Analyse gezeigt werden konnte, haben sich die für das moderne westliche Gemeinwesen typischen Formen der Trennung von Kirche und Staat evolutionär als eine Apparatur entwickelt, um gerade die *christliche* Religion zu zähmen, ohne sie allerdings aufzuheben. Ein pluralistisches Gemeinwesen unter den Bedingungen der Globalisierung muss sich jedoch mit äußerst unterschiedlichen Glaubensrichtungen auseinandersetzen und sollte daher auch die jeweils theologisch abweichende Struktur dieser Religionen verstehen, um nicht potentielle Verbündete oder, um es mit Habermas zu sagen, sinnstiftende Träger von Werten aus Unkenntnis auszustoßen. Zu diesem Zweck sollten sinnvollerweise – unter Umständen auf eine ähnliche

3307Luf, G.: „Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte“, a.a.O., S.90; Casanova, J.: „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion“, a.a.O., S.188 f.

3308Vgl. oben, Kapitel 6.4, S.454, Fn. 3188.

3309Vgl. An-Na'im, A.: „Re-affirming Secularism for Islamic Societies“ [2003], in: ders.: *Islam and human rights*, a.a.O., S.48.

Weise, wie in der vorliegenden Untersuchung die Idee der Freiheit des Liberalismus näher expliziert und damit für eine Auseinandersetzung eröffnet wurde – auch die theologischen Inhalte des Islam einem öffentlichen Diskurs zugänglich gemacht werden, um die möglichen Übereinstimmungen und Differenzen zu einem liberalen Gemeinwesen zu erkennen.

Dies skizziert die – durchaus nicht zu unterschätzende – Aufgabe, die sich einem liberalen Gemeinwesen im Umgang mit Religionen stellt, unabhängig davon, ob es sich dabei um eine christliche, muslimische, jüdische, hinduistische oder ganz andere Glaubensrichtung handelt. Denn wenn man im öffentlichen Diskurs auch häufig zwischen friedlichen und unfriedlichen Religionen unterscheidet, so kann diese These nicht ohne weiteres absolut gesetzt werden.<sup>3310</sup> Schließlich lassen sich in Thailand sogar buddhistische Strömungen mit einer deutlich autoritären Einflussnahme auf den politischen Bereich feststellen,<sup>3311</sup> während der lamaistische Messianismus in Tibet nicht zuletzt der Befestigung feudaler Machtstrukturen diene.<sup>3312</sup> Es ist überdies durchaus erstaunlich, dass sich gerade im schiitischen Islam, der aufgrund der Entrückung des zwölften, verborgenen Imam stark eschatologisch geprägt ist und die Legitimität der politischen Betätigung als solcher grundsätzlich eher kritisch betrachtet, infolge der Islamischen Revolution in Iran eine Herrschaft mit theokratischem Anspruch entwickeln konnte – und dies nicht etwa gegen, sondern vielmehr auf dem Fundament dieser endzeitlichen Orientierung.<sup>3313</sup> Man wird also kaum pauschal behaupten können, eine Religion oder Konfession sei prinzipiell liberaler als eine andere; schließlich werden die formulierten Normen immer erst durch ihre Brechung im Prisma der menschlichen Vernunft oder Unvernunft politisch wirksam.

Diese Fragestellung ist nicht nur innenpolitisch, sondern besonders auch außenpolitisch von größtem Interesse. Nach den Revolutionen des Jahres 2011 in den nordafrikanischen Staaten kündigt sich an, dass die neu gewählten Regierungen einerseits liberale und demokratische Prinzipien umzusetzen wünschen, andererseits ihre Gesellschaften aber auch nach islamischen – und damit sicher auch: politischen – Regeln zu organisieren gedenken. So verspricht der tunesische Wahlsieger Rachid al-Ghannouchi (*Rāšid al-Ġannūšī*, را شد الغنوشي) der islamisch geprägten Partei Ennahda (*an-Nahḍa*, النهضة, „das Wiedererwachen“<sup>3314</sup>), in der neuen Verfassung nach der Jasminrevolution einen mit Freiheit und Demokratie zu vereinbarenden Islam festsetzen zu wollen.<sup>3315</sup> Wie soll sich Europa nun positionieren zu Staaten, die sicherlich kein säkulares Gemeinwesen nach westlichem Vorbild etablieren werden, sich dabei aber unter Umständen dennoch zu wesentlichen Elementen der liberalen Idee bekennen? Aus der hier dargelegten liberalen Perspektive wäre die Antwort eindeutig: positive Akzeptanz der kulturellen Unterschiede und unterschiedlichen Ausprägungen der politischen Autonomie der jeweiligen Bürger, dies aber immer in der klaren Kenntnis dessen, für welche Prinzipien<sup>3316</sup> man selbst stehen will und darf. Und für deren Erfüllung man schließlich auch eintreten sollte.

## 7.3 Die endogene Herausforderung: die liberale Idee und der Fundamentalismus des Marktes

### 7.3.1 Der freie Markt als Implikation der Freiheit?

Es wurde bereits dargelegt, dass jede freiheitliche Ordnung zwei Bedingungen gleichzeitig erfüllen muss: Sie muss erstens inhaltlich freiheitlichen Prinzipien genügen, wobei dieser *objektive* Anspruch im Sinne

3310Vgl. dazu auch die Auffassung von Jan Assmann über den Monotheismus, oben, Kapitel 3.1.2.2, S.129 f.

3311Skrobanek, W.: *Buddhistische Politik in Thailand*, Wiesbaden 1976, S.99-103, 246-250.

3312Brück, M. v.: *Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus*, München 1999, S.38 ff.

3313Vgl. oben, Kapitel 6.1, S.436.

3314Dieser Begriff nimmt Bezug auf die gleichnamige kulturelle „Renaissance“-Bewegung im arabischen Raum, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die islamischen Grundwerte mit den – vorrangig wissenschaftlichen und technischen – Errungenschaften der Moderne verbinden wollte. Bezugspunkte der politischen Theoriebildung sind demnach al-Afghani (*al-Afḡānī*, الأفغانى) oder Muḥammad ‘Abduh (محمد عبده).

3315Vgl. Kolb, M., Interview mit Rachid Ghanouchi: „Der Islam ist vereinbar mit Demokratie und Freiheit“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 20.11.2011.

3316Vgl. insbesondere oben, Kapitel 6.2, S.439 ff.

von Kants *respublica noumenon* zu verstehen ist, nicht im Sinne der Rechtsphilosophie Hegels, die Freiheit als die Einsicht in die Notwendigkeit konzipiert und damit in einem liberalen Verständnis selbst aufhebt.<sup>3317</sup> Zweitens muss sie aber auch den Ausdruck der politischen Autonomie ihrer Bürger darstellen, somit den Gemeinwillen einer Bürgerschaft abbilden. Sie muss den normativen Vorstellungen über das Gute und das Gerechte der Menschen entsprechen, die im Rahmen dieser Ordnung ihr Leben führen sollen. In diesem Zusammenhang bestehen im Wesentlichen drei unterschiedliche Argumentationsstrategien, um den Anspruch der freien Marktwirtschaft zu begründen, den Inbegriff der freien, westlichen Welt und damit eine notwendige Implikation der liberalen Idee zu repräsentieren.

Zunächst wird häufig argumentiert, in der ungehinderten wirtschaftlichen Betätigung ohne hindernde oder kontrollierende staatliche Eingriffe manifestiere sich individuelle Freiheit, die Marktwirtschaft sei somit gleichbedeutend mit dieser. Daher reduziere jede Intervention mit der Freiheit zur wirtschaftlichen Betätigung auch die zu schützende individuelle Freiheit in unzulässiger Weise. Es konnte allerdings bereits einleitend zu diesem Kapitel dargelegt werden, dass in einer arbeitsteiligen Gesellschaft wirtschaftliche Handlungen immer auch politische Handlungen und nicht etwa *nur* Ausdruck einer praktizierten individuellen Freiheit sind.<sup>3318</sup> Insofern müssen sie, wenn man der insbesondere in Abschnitt 6.1 und 6.2 ausgeführten Präzisierung der liberalen Idee folgen will, vor den betroffenen Bürgern und deren Gerechtigkeitskonzeptionen gerechtfertigt werden können. Dies gilt im übrigen selbst dann, falls eine marktwirtschaftliche Ordnung inhaltlich eine freiheitliche *respublica noumenon* so idealtypisch wie mit irdischen Mitteln möglich abbilden sollte. Die ökonomische Freiheit ist also keineswegs gleichbedeutend mit der politischen Freiheit, auf deren Schutz ein liberales Gemeinwesen letztlich ausschließlich verpflichtet ist. Daran ändert auch die ethisch fundierte Annahme nichts, dass der Mensch als Unternehmer wie als Konsument selbst darüber bestimmen sollte, welche Güter und Dienstleistungen er produziert oder anbietet, welche er erwirbt und wie er sie verwendet.<sup>3319</sup> Dieses Begründungsmodell muss somit im Folgenden nicht weiter verfolgt werden, es geht als solches vollständig in der dargestellten Abstimmung der individuellen Konzeptionen des legitim durch das Gemeinwesen auszuübenden Zwanges auf.

Es lässt sich außerdem das Argument vorfinden, eine marktwirtschaftliche Ordnung sei unter den Bedingungen der modernen Welt so zwingend und unhintergebar wie ein Naturgesetz, sie sei gleichsam alternativlos. Eine solch absolute Geltung würde eine Rechtfertigung vor der Bürgerschaft obsolet machen. Denn es wäre doch wohl selbst für Robespierre eine zu aberwitzige Vorstellung gewesen, beispielsweise die Gravitationskraft vor das Tribunal der Vernunft zu stellen und der Tatsache anzuklagen, dass sie abseits aller revolutionärer Prinzipien despotisch jeden Massepunkt dazu verpflichte, einen anderen Massepunkt anzuziehen. Dabei war der Jakobiner durchaus hemmungslos in der Promotion seiner Vorstellung von Freiheit und Vernunft, so dass den Franzosen auch manch absurdes Schauspiel geboten wurde; dergestalt führte Robespierre am 8. Juni 1794 (20. Prairial des An II) *in persona* und in einem samtenen himmelblauen Kleid eine Prozession zu Ehren des *Être Suprême* an, dem es von nun an zu huldigen galt.<sup>3320</sup> Nein, sollten die Gesetze des Marktes die notwendige Qualität der Grundkräfte der Physik besitzen, so stünden sie auch für ein sich nach freiheitlichen Prinzipien organisierendes Gemeinwesen nicht zur Disposition.

Überdies wird der freie Markt häufig als derjenige Mechanismus betrachtet, der dem Gemeinwohl am besten diene und gleichzeitig die Freiheit der Individuen nicht aufhebe, sondern sich vielmehr auf deren freiheitliche und freiwillige Interaktion gründe. Der freie Markt wäre also gleichermaßen Voraussetzung wie auch Konsequenz der Freiheit, mithin Ausdruck der Freiheit selbst. Insofern wäre die Begründung eines marktwirtschaftlichen Systems oder auch einer marktkonformen Demokratie im Namen der Freiheit zumindest mit starken Argumenten untermauert, denen eine Bürgerschaft allerdings dennoch zustimmen müsste; denn die Menschen zur Freiheit zu zwingen wäre nicht kompatibel mit dem liberalen Gedanken. Es

3317 Konkret handelt es sich bei der Bestimmung von Freiheit als „Einsicht in die Notwendigkeit“ um eine Hegel-Paraphrase von Friedrich Engels in seinem sogenannten *Anti-Dühring*, vgl. Engels, F.: „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“, in: *MEW* 20 [1962], S.106. Vgl. dazu Hegel, G. W. F.: *Grundlinien in der Philosophie des Rechts*, §§ 129-137, 141, in: *Werke* 7 [1986], S.243-258, 286 f.

3318 Vgl. oben, Kapitel 7.1.2, S.458-458.

3319 Vgl. Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.77 f. Ähnlich darf aus einem liberalen Blickwinkel auch eine religiöse Freiheit zum Leben nach dem göttlichen Gebot nicht per se die politische Freiheit suspendieren.

3320 Vgl. Schulin, E.: *Die Französische Revolution*, a.a.O., S.223 ff.

müsste somit nachgewiesen werden, dass die natürlichen, zwangsläufigen oder erwarteten Resultate des marktwirtschaftlichen Prozesses zu den gewünschten Resultaten des politischen Willens kongruent sind, beziehungsweise verkürzt: die Marktwirtschaft müsste das Gemeinwohl befördern. Paradigmatisch für diese Strategie darf das Urteil von Karl Homann stehen: „Die Marktwirtschaft als solche hat eine sittliche Qualität, weil sie unter den Bedingungen moderner Gesellschaften das beste bisher bekannte Mittel zur Verwirklichung der Freiheit und der Solidarität aller Menschen ist. Trotz der zum Teil völlig anderen Handlungsempfehlungen [zum Beispiel die Forderung, Wettbewerb sogar bis zum wirtschaftlichen Ruin von Konkurrenten zu treiben und sich von der Gewinn- oder Vorteilsmaximierung leiten zu lassen, Anm. d. Verf., vgl. *op. cit.*, S.10] bleibt sie mit den Prinzipien der abendländisch-christlichen Ethik-Tradition in voller Übereinstimmung. Sie ist gewissermaßen die *institutionalisierte Solidarität oder Nächstenliebe*, insofern in der Marktwirtschaft mit geeigneter Rahmenordnung nur derjenige individuelle Vorteile erzielen kann, der seinen Mitmenschen etwas zu bieten hat, was diese auch tatsächlich wünschen.“<sup>3321</sup> Der Mensch könnte dann innerhalb der Spielregeln frei handeln, seine Spielzüge also frei bestimmen; die *choices within rules* würden demnach als Ausdruck individueller Freiheit gelten, während in den politischen *choices among rules* die dem Gemeinwohl am besten dienliche Rahmenordnung ermittelt werden müsste.

Im Mittelpunkt der folgenden Analyse sollten also die Annahme der Naturgesetzlichkeit des Marktes einerseits sowie die seiner heilsgeschichtlichen Funktion andererseits stehen, das heißt die Annahme der Effizienz des Marktes und der dadurch verwirklichten bestmöglichen Erzeugung und Verteilung von Gütern. Es werden folglich zwei Rechtfertigungsparadigmen einer marktwirtschaftlichen Ordnung untersucht: sowohl deren unterstellte Zwangsläufigkeit als auch die postulierte Optimalität, um den noch nicht näher definierten Nutzen aller Bürger zu befördern. Ihren gemeinsamen Ursprung haben wohl alle genannten Argumente in der ökonomischen Theorie des schottischen Philosophen Adam Smith (1723-1790), die daher zunächst auf ihren inhaltlichen Gehalt und die Gültigkeit ihrer Implikationen untersucht werden soll.

### 7.3.2 Adam Smith und die Metaphysik des Marktes

#### 7.3.2.1 Eine Apologie des Eigennutzes?

Adam Smith gilt als der Gründungsvater der klassischen Nationalökonomie, weil er erstmals nach dem Vorbild der Naturwissenschaften ein geschlossenes theoretisches System der „natürlichen“, das heißt: der überall stabil wirkenden Gesetze der Ökonomie vorgelegt hat.<sup>3322</sup> Insbesondere aus einer modernen Retrospektive wirkt der Entwurf revolutionär: In seinem 1776 veröffentlichten Werk *The Wealth of Nations* scheint Smith die ökonomischen Phänomene aus einem System autonomer Beziehungen heraus zu begründen, die somit dem mittelalterlichen Modell, in welchem alle Lebensbereiche und damit auch die Wirtschaft in eine religiös geprägte Ordnung eingebunden waren, radikal entkoppelt waren.<sup>3323</sup> So werden Produktion und Verteilung der Wirtschaftsgüter *prima facie* weder auf heilsgeschichtliche noch auf moralische Prozesse zurückgeführt, sondern scheinbar ausschließlich auf das Eigeninteresse der handelnden Akteure am Markt. Insbesondere für die volkswirtschaftliche Theoriebildung des 19. und 20. Jahrhunderts wirkten Textstellen aus dem *Wohlstand der Nationen* paradigmatisch:

„Solange der einzelne nicht die Gesetze verletzt, läßt man ihm völlige Freiheit, damit er das eigene Interesse auf seine Weise verfolgen kann und seinen Erwerbsfleiß und sein Kapital im Wettbewerb mit jedem anderen oder einem anderen Stand entwickeln oder einsetzen kann.“<sup>3324</sup>

<sup>3321</sup>Homann, K.: *Ethik in der Marktwirtschaft*, a.a.O., S.19 f.

<sup>3322</sup>Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, a.a.O., S.187; Recktenwald, H. C.: „Würdigung des Werkes“, in: Smith, A.: *Der Wohlstand der Nationen*, München 1978, S. LXII ff.

<sup>3323</sup>Vgl. Sen, A. K.: *On Ethics and Economics*, Oxford 1987, S.28; Schinzing, F.: „Vorläufer der Nationalökonomie“, in: Issing, O. (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, München 2002, S.15.

<sup>3324</sup>WN IV.ix, dt. 582 [1978], engl. 545 [1880]: „All systems either of preference or of restraint, therefore, being thus completely taken away, the obvious and simple system of natural liberty establishes itself of its own accord. Every man, as long as he does not violate the laws of justice, is left perfectly free to pursue his own interest his own way, and to bring both his industry and capital into competition with those of any other man, or order of men.“

Erst wenn sich der Staat oder ein anderes institutionelles Regulativ jeglicher Intervention enthalte, die über die Landesverteidigung, die Bereitstellung privatwirtschaftlich nicht rentabel zu erzeugender öffentlicher Güter und den Schutz des Einzelnen vor Unterdrückung durch seine Mitbürger hinausgehe, und dem wirtschaftenden Menschen somit die größtmögliche negative Freiheit zugestehe, könne sich ganz automatisch ein System der natürlichen Freiheit etablieren. Durch dieses könne gewährleistet werden, dass sich in einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft die zielstrebige und egoistische Maximierung des eigenen Nutzens kontraintuitiv und kontraintentional nicht etwa entgegen, sondern vielmehr zugunsten des Gemeinwohls auswirke. Am berühmtesten ist diesbezüglich wohl die Rede von *butcher, brewer, and baker*:

„Dagegen ist der Mensch fast immer auf Hilfe angewiesen, wobei er jedoch kaum erwarten kann, daß er sie allein durch das Wohlwollen der Mitmenschen erhalten wird. Er wird sein Ziel wahrscheinlich viel eher erreichen, wenn er deren Eigenliebe zu seinen Gunsten zu nutzen versteht, indem er ihnen zeigt, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, das für ihn zu tun, was er von ihnen wünscht. Jeder, der einem anderen irgendeinen Tausch anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und du bekommst, was du benötigst. Das ist stets der Sinn eines solchen Angebotes, und auf diese Weise erhalten wir nahezu alle guten Dienste, auf die wir angewiesen sind. Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil. Niemand möchte weitgehend vom Wohlwollen seiner Mitmenschen abhängen, außer einem Bettler, und selbst der verläßt sich nicht allein darauf.“<sup>3325</sup>

Zur Begründung dieses erstaunlichen Mechanismus führt Adam Smith die *invisible hand*, die unsichtbare Hand des Marktes ein, die durch die moderne neoklassische Ökonomik als grundlegende Entdeckung des Schotten gepriesen wird: sie steht als Metapher für einen sich selbst regulierenden Markt, welcher unter Ausklammerung aller moralischer Begrenzungen ein effizientes oder optimales Gleichgewicht erzeugen könne.<sup>3326</sup> Die Formel der unsichtbaren Hand lässt sich an zwei Stellen in Smiths Werk nachweisen. Zunächst heißt es in der *Theory of Moral Sentiments*, dass gerade die Selbstsucht und Habgier der Reichen auch denjenigen diene, welche sie um der eigenen Bequemlichkeit willen beschäftigen müssten; so könne auch ausgehend von einer völlig ungleichen Ressourcenallokation durch den freien Tausch von Gütern und Dienstleistungen eine Verteilung erreicht werden, in welcher jeder sein Auskommen haben könne:

„[Die Reichen] verzehren wenig mehr als die Armen; trotz ihrer natürlichen Selbstsucht und Raubgier und obwohl sie nur ihre eigene Bequemlichkeit im Auge haben, obwohl der einzige Zweck, welchen sie durch die Arbeit all der Tausende, die sie beschäftigen erreichen wollen, die Befriedigung ihrer eitlen und unersättlichen Begierden ist, trotzdem teilen sie doch mit den Armen den Ertrag aller Verbesserungen, die sie in ihrer Landwirtschaft einführen. Von einer unsichtbaren Hand werden sie dahin geführt, beinahe die gleiche Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die zustandegekommen wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter alle ihre Bewohner verteilt worden wäre; und so fördern sie, ohne es zu beabsichtigen, ja ohne es zu wissen, das Interesse der Gesellschaft und gewähren die Mittel zur Vermehrung der Gattung. Als die Vorsehung die Erde unter eine geringe Zahl von Herren und Besitzern verteilte, da hat sie diejenigen, die sie scheinbar bei ihrer Teilung übergeben hat, doch nicht vergessen und nicht ganz verlassen. Auch diese letzteren genießen ihren Teil von allem, was die Erde hervorbringt.“<sup>3327</sup>

3325WN I.ii.2, dt. 17 [1978], engl. 27 [1880]: “But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and show them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity, but to their self-love; and never talk to them of our own necessities, but of their advantages. Nobody but a beggar chooses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens. Even a beggar does not depend upon it entirely.”

3326Vgl. Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.233; Ulrich, P.: „Der kritische Adam Smith – im Spannungsfeld zwischen sittlichem Gefühl und ethischer Vernunft“, in: Meyer-Faje, Arnold / ders. (Hg.): *Der andere Adam Smith*, Bern 1991, S.145-190, hier: S.178.

3327TMS IV.I.10, dt. 316 f. [1985].

Im *Wealth of Nations* beschreibt Smith schließlich, wie sich die ausschließlich zur Vermehrung des eigenen Vermögens getätigten Investitionen positiv auf das Gemeinwohl auswirken müssen:

„Wenn daher jeder einzelne soviel wie nur möglich danach trachtet, sein Kapital zur Unterstützung der einheimischen Erwerbstätigkeit einzusetzen und dadurch diese so lenkt, daß ihr Ertrag den höchsten Wertzuwachs erwarten läßt, dann bemüht sich auch jeder einzelne ganz zwangsläufig, daß das Volkseinkommen im Jahr so groß wie möglich werden wird. Tatsächlich fördert er in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl, noch weiß er wie hoch der eigene Beitrag ist. Wenn er es vorzieht, die nationale Wirtschaft anstatt die ausländische zu unterstützen, denkt er eigentlich nur an die eigene Sicherheit und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat. Auch für das Land selbst ist es keineswegs immer das schlechteste, daß der einzelne ein solches Ziel nicht bewußt anstrebt, ja, gerade dadurch, daß er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun.“<sup>3328</sup>

Dabei können sich also gerade als moralisch verwerflich bewertete Einstellungen wie Eigennutz und Prunksucht über den besagten Mechanismus der unsichtbaren Hand in ein gesamtgesellschaftlich positives Resultat verwandeln. Die Theorie des Adam Smith scheint hier mit der berühmten *Bienenfabel* des Bernard Mandeville (1670-1733) übereinzustimmen, welche die Idee des privaten Lasters als Triebfeder der öffentlichen Wohlfahrt satirisch umsetzt. Mandeville geht dabei, im übrigen ähnlich wie sein niederländischer Landsmann Spinoza, von einem Rahmen aus, der die Handlungen der Individuen aufnimmt und in einen ganzheitlichen *output* transformiert. Eine isolierte moralische Bewertung der individuellen Aktionen würde dadurch obsolet, diese muss sich einzig auf die Ausgestaltung der strukturellen Ordnung richten. So konvergieren der mephistophelische Entwurf einer Kraft, die stets das Böse will oder zumindest indifferent in Kauf nimmt, und doch das Gute schafft, eines Mandeville und derjenige von Spinoza, welcher nun beileibe keinen Apologeten des Lasters darstellte. Denn auch bei diesem war Sünde nur im staatlichen Kontext denkbar, und zwar genau dann, wenn gegen das gesetzte Recht verstoßen wird, welches über Gut und Böse entscheidet.<sup>3329</sup>

Doch eben diese Beliebigkeit in moralischen Bewertungen oder der gänzliche Verzicht auf diese im Rahmen des Modells lässt sich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, bei Adam Smith eben gerade nicht finden. Die Autonomie der ökonomischen Gesetze ist nur eine scheinbare, sie ist in ein mit durchaus starken metaphysischen Voraussetzungen ausgestattetes System eingebettet.

Zum besseren Verständnis dieser These muss ein Blick auf das Opus des schottischen *Moralphilosophen* Adam Smith erlaubt sein. Er publizierte nämlich zwei Hauptwerke, zunächst *The Theory of Moral Sentiments* (abgekürzt TMS), später das heute noch häufig angerufene *The Wealth of Nations* (abgekürzt WN). Diese sind aber nicht getrennt voneinander, sondern als aufeinander bezogene Bestandteile einer umfassenderen Sozialphilosophie zu betrachten.<sup>3330</sup> Für diese Annahme spricht insbesondere, dass Smith, nachdem er seine dritte geplante große Schrift über die Wechselwirkungen von positivem Recht und einer liberalen Gesellschaft zu Lebzeiten nicht mehr fertigstellen konnte, seine Bekannten damit beauftragte, die Manuskripte zu diesem Buch zu vernichten.<sup>3331</sup> Eine Veröffentlichung lediglich der Fragmente würde zu einer unvollständigen und fehlerhaften Einordnung in seine übergreifende Philosophie führen. Überliefert sind demnach heute nur die *Lectures on Jurisprudence*, eine Mitschrift einer von Smith zu diesem

3328WN IV.ii, dt. 371 f. [1978], engl. 354 [1880]: “As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value, every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it.”

3329Vgl. oben, Kapitel 4.1.2.2.2, S.296, Fn. 2136.

3330Bürgin, A.: *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie*, Marburg 1993, S.377, führt an, dass Smith „sein Werk als eine Trias von Ethik, Ökonomik und Politik konzipiert hatte“. Vgl. auch Ballestrin, K.: *Adam Smith*, München 2001, S.198.

3331Lutbacher-Maineri, C.: *Adam Smith – Theologische Grundannahmen*, Fribourg 2008, S.365.



Themenkomplex gehaltenen Vorlesung. Man sollte nun den *Wohlstand der Nationen* nicht als bloßen Appendix zur *Theorie der ethischen Gefühle* betrachten, gleichwohl werden in seinem ersten Hauptwerk die anthropologischen Grundannahmen präsentiert, auf denen Smith seine Philosophie aufbaut und auf welche er in seinen weiteren Werken ohne eine erneute explizite Darlegung zurückgreifen kann. Insofern ist es wohl möglich, die TMS ohne parallele Lektüre des WN zu lesen; umgekehrt bleiben die Aussagen im WN aber unvollständig, wenn keine Kenntnis der TMS vorausgesetzt werden kann.<sup>3332</sup> Dementsprechend darf man den in der TMS ausformulierten Prämissen grundsätzliche Gültigkeit in Smiths Schriften zuschreiben. Gestützt wird diese These dadurch, dass Adam Smith selbst noch kurz vor seinem Tod seine *Theory* nochmals überarbeitete und an den fundamentalen Aussagen keine grundlegenden Revisionen vornahm. Zu Beginn seines ersten Hauptwerkes und damit gleichsam als Motto seines gesamten Œuvre prangt folgende Feststellung:

„Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen, obgleich er keinen anderen Vorteil daraus zieht, als das Vergnügen, Zeuge davon zu sein.“<sup>3333</sup>

Dabei ist dieser erste Satz keinesfalls bloß appellativ zu verstehen. Smith präzisiert wie folgt:

„Ein Prinzip dieser Art ist das Erbarmen oder das Mitleid, das Gefühl, das wir für das Elend anderer empfinden, sobald wir dieses entweder selbst sehen, oder sobald es uns so lebhaft geschildert wird, daß wir es nachfühlen können. Daß wir oft darum Kummer empfinden, weil andere Menschen von Kummer erfüllt sind, das ist eine Tatsache, die zu augenfällig ist, als daß es irgendwelcher Beispiele bedürfte, um sie zu beweisen; denn diese Empfindung ist wie alle anderen ursprünglichen Affekte des Menschen keineswegs auf die Tugendhaften und human Empfindenden beschränkt, obgleich diese sie vielleicht mit der höchsten Feinfühligkeit erleben mögen, sondern selbst der ärgste Rohling, der verhärtetste Verächter der Gemeinschaftsgesetze ist nicht vollständig dieses Gefühles bar.“<sup>3334</sup>

Diese Philosophie besitzt sicher nicht den monumentalen Tiefgang eines Immanuel Kant, der seiner vierten Grundfrage nach dem Wesen des Menschen eine ganze Erkenntnistheorie, eine Ethik und eine Religionsphilosophie vorschaltete.<sup>3335</sup> Smith hingegen urteilt apodiktisch, er hält es nicht für nötig, Beweise oder Beispiele für diese augenfällige Erfahrungstatsache anzugeben.<sup>3336</sup> Das mag man unter methodischen Gesichtspunkten kritisieren, man mag ihn auch für naiv oder für ein Kind seiner Epoche halten, jedoch darf man dieses wesentliche Element seines ganzen philosophischen Gebildes nicht unterschlagen. Jede Theorie, die sich seriös auf Smith berufen will, um beispielsweise das individuelle Handeln nach Maßgabe des Gewinnmotivs als nützlich für das Gemeinwohl zu legitimieren, muss diese Prämisse berücksichtigen.<sup>3337</sup> Alle diejenigen Thesen, die im WN entwickelt werden, stützen sich auf ganz und gar nicht voraussetzungslose anthropologische und theologische Annahmen. Vielmehr lassen sich verschiedene sichernde Mechanismen extrahieren, die Smiths *invisible hand* und damit auch die These eines sich selbst

<sup>3332</sup>Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.236 f., 253.

<sup>3333</sup>TMS I.i.1.1, dt. 1 [1985], engl. 9 [1976]: „How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it.“

<sup>3334</sup>TMS I.i.1.1, dt. 1 f. [1985], engl. 9 [1976]: „Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner. That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it.“

<sup>3335</sup>Dennoch entsprangen der eher empirischen angelegten Anthropologie Kants einige Stilblüten, die beinahe grotesk anmuten und denen zweifelsohne keine Allgemeingültigkeit zugeschrieben werden darf. Beispielhaft soll aus seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [1764] zitiert werden, AA II, 253.01-02: „Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege.“

<sup>3336</sup>Gleichwohl stellt Sympathie für Adam Smith im Gegensatz zu David Hume (vgl. *A Treatise of Human Nature*, II, 2, 7) kein rein empirisches Gefühl dar, sondern bezeichnet ein komplexes, dualistisches Konzept. Vgl. Ulrich, P.: „Der kritische Adam Smith“, a.a.O., S.159.

<sup>3337</sup>Vgl. Schefold, B. / Carstensen, K.: „Die klassische Politische Ökonomie“, in: Issing, O. (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, a.a.O., S.70.

regulierenden und ungerechte Ausgangsverteilungen teilweise ausgleichenden Marktes überhaupt erst ermöglichen.

### 7.3.2.2 *Anthropologische und theologische Voraussetzungen der unsichtbaren Hand*

Bereits diese erste grundlegende Annahme des mitleidenden, also konkret des mittels seines Einfühlungsvermögens zur intersubjektiven Positionsübernahme befähigten Menschen<sup>3338</sup> schwächt die Schärfe der Aussagen über den ausschließlich an seinem eigenen Gewinn orientierten Wirtschaftsbürger deutlich ab. Insbesondere muss dies für die Gesellschaft gelten, in der Smith lebte und für welche er seinen ökonomischen und insbesondere am agrarisch und nicht industriell geprägten Kapitalismus orientierten Entwurf konzipierte: sie war geprägt durch geringe Mobilität und damit verbundene *face-to-face*-Kontrolle, wodurch die negativen Konsequenzen des eigenen Handelns dem Menschen recht direkt vor Augen geführt werden mussten.<sup>3339</sup> Die Vorstellung von Individuen, die ihre „ökonomischen Neigungen“ in dem Sinne verfolgen, dass sie nach streng egoistischen Maßstäben ihren eigenen Nutzen maximieren und dabei im wahrsten Sinne des Wortes über Leichen gehen, musste für Smith vor diesem Hintergrund höchst befremdlich erscheinen. Selbst der Mensch im WN ist kein *homo oeconomicus*, wie er aus der modernen wirtschaftswissenschaftlichen Theoriebildung bekannt ist; sein Eigeninteresse wird immer auch durch ethische Gefühle für seine Mitmenschen beeinflusst.<sup>3340</sup> Dennoch erkennt auch Smith, dass dieses natürliche Mitleiden lediglich die menschliche Disposition zur Entwicklung einer Ethik bezeichnet, nicht aber unmittelbar zum aktiven Vorgehen gegen diesen negativen emotionalen Zustand führt; das Einfühlungsvermögen alleine erfüllt noch nicht die arterhaltende Funktion der *pitié* des Rousseau'schen *homme de nature*. Denn trotz allem erscheint „infolge der ursprünglichen, egoistischen Affekte der menschlichen Natur der Verlust oder Gewinn eines ganz kleinen eigenen Vorteils von ungeheuer größerer Wichtigkeit [...] als die bedeutendste Angelegenheit eines anderen Menschen, zu dem wir in keiner besonderen näheren Beziehung stehen“<sup>3341</sup>. Wenn man sich auch mittels der Einbildungskraft in die Lage des anderen hineinversetzen kann, so bleibt dies doch nur die Empfindung eines gewissermaßen unbeteiligten Beobachters gegenüber einem direkt Betroffenen: „Es sind nur die Eindrücke unserer eigenen Sinne, nicht die der seinigen, welche unsere Phantasie nachbildet.“<sup>3342</sup> Allerdings, und damit begründet Smith die Eigenschaft des Menschen als soziales Wesen, sei man durch die Natur mit der Fähigkeit ausgestattet worden, die eigene Position kritisch zu reflektieren, indem man zumindest gedanklich einen solchen Rollentausch vollziehen könne. Das unmittelbare, aber doch eher schwache Gefühl des passiven Mitleidens wird auf die Ebene eines aktiven Prinzips der reflektierenden Vernunft gehoben.<sup>3343</sup> Damit geht die menschliche Tendenz einher, sich vom Urteil der anderen abhängig zu machen, das heißt: der Mensch entwickelt den „Wunsch nach wirklichem Lob und (...) die Abneigung gegen wirklichen Tadel“<sup>3344</sup>. Um hier aber nicht auf opportunistische Handlungen beschränkt zu sein, die lediglich den Beifall aller tatsächlichen Zuschauer finden, habe wiederum die Natur den Menschen „nicht nur mit dem Verlangen begabt, gelobt und gebilligt zu werden, sondern auch mit dem Verlangen, so zu sein, daß er gelobt werden sollte, oder so zu sein, wie er es selbst an anderen Menschen billigt“<sup>3345</sup>. Smith entwickelt hier in einem Gedankenexperiment den unparteiischen Zuschauer, der die für ethische Urteile maßgebliche Instanz

3338Vgl. TMS I.i.1.2, dt. 2 [1985]: „Auch dieses Seelenvermögen kann uns auf keine andere Weise davon Kunde verschaffen, als indem es uns zum Bewußtsein bringt, welches unsere eigenen Empfindungen sein würden, wenn wir uns in seiner Lage befänden. Es sind nur die Eindrücke unserer eigenen Sinne, nicht die der seinigen, welche unsere Phantasie nachbildet. Vermöge der Einbildungskraft versetzen wir uns in seine Lage, mit ihrer Hilfe stellen wir uns vor, daß wir selbst die gleichen Martern erlitten wie er, in unserer Phantasie treten wir gleichsam in seinen Körper ein und werden gewissermaßen eine Person mit ihm; von diesem Standpunkt aus bilden wir uns eine Vorstellung von seinen Empfindungen und erleben sogar selbst gewisse Gefühle, die zwar dem Grade nach schwächer, der Art nach aber den seinigen nicht ganz unähnlich sind.“

3339Buchan, James: *Adam Smith and the pursuit of perfect liberty*, London: Profile Books 2006, S.4.

3340Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.234.

3341TMS III.3.3, dt. 200 [1985].

3342TMS I.i.1.2, dt. 2 [1985].

3343Ulrich, P.: „Der kritische Adam Smith“, a.a.O., S.161 f.

3344TMS III.2.32, dt. 194 [1985].

3345TMS III.2.7, dt. 176 [1985].

darstellt.<sup>3346</sup> Dieses Tribunal des eigenen Gewissens „gründet sich ganz und gar auf den Wunsch, lobenswert zu sein und auf die Abneigung dagegen, tadelnswert zu sein“<sup>3347</sup>. Zwar ist der Grad, in welchem der unparteiische Zuschauer im tatsächlichen Menschen wirksam werden kann, höchst unterschiedlich ausgeprägt. Jedoch sei prinzipiell allen Menschen – auch dem *greatest ruffian*<sup>3348</sup> – die durch dieses Modell unterstellte Tendenz zur Verallgemeinerung des eigenen Verhaltens zu eigen, und zumindest die meisten einigermaßen redlichen Menschen würden so daran gehindert, zur Maximierung des eigenen Vorteils schweres Unrecht zu begehen.<sup>3349</sup>

Diese Gerechtigkeit im Sinne des Verzichts auf Unrecht<sup>3350</sup> stellt für Smith nicht nur die notwendige, sondern auch die hinreichende Bedingung der Existenz eines Gemeinwesens dar.<sup>3351</sup> Man muss sich für eine Beurteilung der Aussagen im *Wealth of Nations* ständig die Konzeption der Gerechtigkeit vergegenwärtigen, die Smith in der TMS entwickelt hat:

„Das Glück eines anderen zerstören, nur weil es unserem eigenen im Wege steht, ihm zu nehmen, was ihm wirklich nützlich ist, nur weil es für uns ebenso nützlich oder noch nützlicher sein kann, das wird kein unparteiischer Zuschauer gutheißen können, – er wird es so wenig gutheißen können, wie jede andere Handlung, bei der sich der Mensch jenem natürlichen Hange hingibt, sein eigenes Glück dem Glück aller anderen vorzuziehen und auf deren Kosten zu befriedigen. [...] Die anderen aber werden ihm seine Selbstliebe so weit nachsehen, daß sie ihm gestatten werden, um sein eigenes Glück in höherem Maße besorgt zu sein und dasselbe mit mehr Ernst und Beharrlichkeit anzustreben als dasjenige irgendeiner anderen Person. [...] In dem Wettlauf nach Reichtum, Ehre und Avancement, da mag er rennen, so schnell er kann und jeden Nerv und jeden Muskel anspannen, um all seine Mitbewerber zu überholen. Sollte er aber einen von ihnen niederrennen oder zu Boden werfen, dann wäre es mit der Nachsicht der Zuschauer ganz und gar zu Ende. Das wäre eine Verletzung der ehrlichen Spielregeln, die sie nicht zulassen könnten.“<sup>3352</sup>

Smith unterstellt den Menschen oder zumindest dem wesentlichen Teil einer Bürgerschaft und damit auch eines ökonomischen Systems eine lexikalische Präferenz für die Gerechtigkeit. Wirtschaftliches Handeln sei zwar durch das Eigeninteresse bestimmt, welches insofern auch gut sei, als es zu einem gesamtgesellschaftlich wünschenswerten Output samt Güterverteilung führe, das gelte aber *nur unter der Voraussetzung der Gerechtigkeit*. Jede egoistische Handlung müsse nicht etwa den Bedingungen der ökonomischen Rationalität, sondern vielmehr denen der Gerechtigkeit genügen.<sup>3353</sup> Die Begründung sucht Smith erneut in der Natur und in der *conditio humana*:

3346Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.240 f. Die Parallelen zwischen Smiths unparteiischem Zuschauer und Kants kategorischem Imperativ wurden herausgestellt von Ulrich, P.: „Der kritische Adam Smith“, a.a.O., S.162 ff.

3347TMS III.2.32, dt. 194 [1985].

3348Vgl. oben, S.479, Fn. 3334.

3349TMS III.3.6, dt. 203 f. [1985]: „Sobald die Glückseligkeit oder das Unglück anderer in irgend einer Beziehung von unserem Verhalten abhängt, wagen wir es nicht – wie die Selbstliebe es uns einflüstern möchte – den Vorteil des einen dem Vorteil der vielen vorzuziehen. Der 'innere' Mensch ruft uns sofort zu, daß wir dabei uns selbst zu hoch und andere zu niedrig werten, und daß wir, wenn wir so vorgehen, die Verachtung und den Zorn unserer Brüder verdienen. Und diese Empfindung ist keineswegs nur auf solche Menschen beschränkt, die sich durch außergewöhnliche Seelengröße oder durch besondere Tugend auszeichnen.“

3350Vgl. TMS II.ii.1.5, dt. 117 [1985]: „die Verletzung der Gerechtigkeit ist das Unrecht: es fügt einer bestimmten Person einen wirklichen und positiven Schaden zu, und zwar aus Motiven, die natürlicherweise mißbilligt werden.“; TMS II.ii.1.9, dt. 121 [1985]: „Wir können oft alle Regeln der Rechtlichkeit oder Gerechtigkeit dadurch erfüllen, daß wir still sitzen und nichts tun.“

3351Vgl. TMS II.ii.3.3, dt. 128 [1985]: „Indessen kann eine Gesellschaft zwischen solchen Menschen nicht bestehen, die jederzeit bereit sind, einander wechselseitig zu verletzen und zu beleidigen. In dem Augenblick, in dem die gegenseitige Schädigung beginnt, in dem Augenblick, in dem wechselseitiger Groll und Gehässigkeit platzgreifen, werden alle Bande der Gesellschaft zerbrochen und all die verschiedenen Glieder, aus denen sie bestand, werden gleichsam durch die Gewalt und den Widerstreit ihrer disharmonisierenden Gefühle zerstreut und in alle Richtungen auseinander getrieben. [...] Wohlwollen und Wohltätigkeit ist darum für das Bestehen der Gesellschaft weniger wesentlich als Gerechtigkeit. Eine Gesellschaft kann ohne Wohltätigkeit weiter bestehen, wenn auch freilich nicht in einem besonders guten und erfreulichen Zustande, das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit dagegen mußte sie ganz und gar zerstören.“

3352TMS II.ii.2.1, dt. 122-124 [1985].

3353Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.253 f.

„Darum ermuntert die Natur zwar die Menschen durch die Annehmlichkeit des Bewußtseins, Lohn zu verdienen, auch zu Handlungen der Wohltätigkeit, hat es jedoch nicht für nötig erachtet, ihre Betätigung durch die Schrecken des Bewußtseins, Strafe zu verdienen, für den Fall, daß sie verabsäumt wurde – zu befestigen und zu erzwingen. Die Wohltätigkeit ist die Verzierung, die das Gebäude verschönt, nicht das Fundament, das es trägt, und darum war es hinreichend, sie dem einzelnen anzuempfehlen, keineswegs jedoch nötig, sie zwingend vorzuschreiben. Gerechtigkeit dagegen ist der Hauptpfeiler, der das ganze Gebäude stützt. Wenn dieser Pfeiler entfernt wird, dann muß der gewaltige, der ungeheuere Bau der menschlichen Gesellschaft, jener Bau, den aufzuführen und zu erhalten [...] die besondere Lieblichkeitssorge der Natur gewesen zu sein scheint, in einem Augenblick zusammenstürzen und in Atome zerfallen. Darum hat die Natur, um die Beobachtung der Regeln der Gerechtigkeit zu erzwingen, der menschlichen Brust jenes Schuldgefühl eingepflanzt, jene Schrecken des Bewußtseins, Strafe zu verdienen, die der Verletzung der Gerechtigkeit folgen, damit sie die Schutzwächter der Gemeinschaft der Menschen seien – die Schwachen zu schützen, die Ungestümen zu zähmen und die Schuldigen zu züchtigen.“<sup>3354</sup>

Das unmittelbare Schuldgefühl sowie die „Qualen der Scham, des Abscheus und der Zerknirschung“<sup>3355</sup>, die den Menschen im Falle eines Verstoßes gegen die Regeln der Gerechtigkeit ereilen, wirken grundsätzlich *in foro interno*, vor dem individuellen Gewissen. Denn das Empfinden für Recht und Unrecht sei dem Menschen durch die Natur selbst eingegeben, ohne dass man dafür ausformulierte Gesetzeskodizes befragen müsste.<sup>3356</sup> Um die Einhaltung der grundlegenden Gerechtigkeitsnormen zu gewährleisten, gehen über diesen internen Mechanismus die aus dem formalen Vermögen, sich in die Empfindungen seiner Mitbürger einzufühlen, abgeleitete soziale Kontrolle durch die Gemeinschaft sowie die daraus geronnenen unpersönlichen Rechtssätze der positiven Gesetzgebung hinaus. Diese dienen gemeinsam gewissermaßen als ein Sicherheitsnetz, um die beobachteten Regelwidrigkeiten der Empfindung auszugleichen, dass der Mensch also eine Handlung anhand der erwarteten Folgen und nicht etwa an der zugrunde liegenden gerechten Absicht beurteile. Aus der individualistischen und liberalen Perspektive Smiths wäre es unzulässig, den Menschen autoritär zur Einhaltung der Gerechtigkeitsgrundsätze zu zwingen, die eine Schädigung der Mitbürger verbieten und überdies die gegenseitige Erbringung guter Dienste als wünschenswert erachten.<sup>3357</sup> Daher spannt er dieses Netz, um den vom rechten Pfad abweichenden – oder eben den auf dem dünnen Seil der Gerechtigkeit balancierenden – Menschen dennoch wieder auf jenen zurückzuleiten.<sup>3358</sup> Die Funktionsweise des Marktes sollte schließlich als eine weitere Vorrichtung dienen, um unmoralische individuelle Handlungen derart zu transformieren, dass sie nicht wider die Gerechtigkeit wirken können. Diesbezüglich stellt Smith „Erwägungen über die Nützlichkeit solcher Regeln für die Erhaltung der Gesellschaft“<sup>3359</sup> an; wenn also positive Effekte auf die allgemeine Wohlfahrt zu erwarten seien, so ließen sich auch diejenigen Aktionen ethisch legitimieren, in welchen das aus Schuldgefühl, sozialen Normen und positivem Gesetz dreifach gespannte Sicherheitsnetz den scheiternden Seiltänzer nicht auffangen könnte. Vor diesem Hintergrund entwickelt Smith den *Wealth of Nations* als eine politische Ökonomie in moralphilosophischer Absicht.<sup>3360</sup> Unter den dargestellten anthropologischen Prämissen soll der marktwirtschaftliche Konkurrenzmechanismus dort die Gerechtigkeit zur Geltung bringen, wo die moralischen oder staatlichen Mechanismen versagen; insofern dient der Markt nicht etwa als eine Ablösung

<sup>3354</sup>TMS II.ii.3.4, dt. 128 f [1985].

<sup>3355</sup>TMS II.ii.2.3, dt. 125 [1985].

<sup>3356</sup>Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.249.

<sup>3357</sup>TMS II.ii.1.8, dt. 120 [1985]: „Die bürgerliche Obrigkeit ist nicht nur mit der Macht betraut, den öffentlichen Frieden durch Eindämmung des Unrechts aufrecht zu erhalten, sondern auch das Gedeihen des Gemeinwesens dadurch zu fördern, daß sie die richtige Zucht einführt und jede Art von Laster und Unschicklichkeit niederschlägt; deswegen kann sie Vorschriften erlassen, die nicht nur gegenseitige Schädigungen unter Mitbürgern verbieten, sondern bis zu einem gewissen Grade auch gegenseitige gute Dienste anbeefhlen. [...] Von allen Pflichten eines Gesetzgebers erfordert jedoch vielleicht gerade diese den größten Takt und die größte Zurückhaltung, wenn der Gesetzgeber sie in richtiger und verständiger Weise erfüllen will. Sie ganz und gar zu vernachlässigen, hieße das Gemeinwesen mancherlei groben Ordnungswidrigkeiten und anstößigen Freveln aussetzen, und sie allzu weit zu treiben, wäre verderblich für alle Freiheit, Sicherheit und Gerechtigkeit.“

<sup>3358</sup>Ulrich, P.: „Der kritische Adam Smith“, a.a.O., S.165 f.; Bürgin, A.: *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie*, a.a.O., S.377 ff. Vgl. TMS II.iii.3, dt. 158-165 [1985].

<sup>3359</sup>TMS II.ii.3.8, dt. 133 [1985].

<sup>3360</sup>Kittsteiner, H.-D.: „Ethik und Teleologie: Das Problem der 'unsichtbaren Hand' bei Adam Smith“, in: Kaufmann, F.-X. / Krüßelberg, H. G. (Hg.): *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Frankfurt 1984, S.43.

oder Aussetzung der Moral, sondern vielmehr als ihr „Besenwagen“<sup>3361</sup>. Die vollständige – und diese Vollständigkeit ist wichtig, wie noch zu zeigen sein wird – Reziprozität ökonomischer Tauschbeziehungen soll die unvollkommene Korrespondenz der ethischen Gefühle zwischen den Bürgern teilweise ersetzen, um eine gerechte Gesellschaft zu ermöglichen.<sup>3362</sup> Vor diesem Hintergrund fällt schließlich auch der als *Adam-Smith-Problem* bezeichnete scheinbare Widerspruch zwischen WN und TMS „vollends in nichts zusammen“<sup>3363</sup>.

Grundsätzlich darf also die Marktkonkurrenz und die damit verbundene autonome Selbststeuerung der Wirtschaft bei Smith als derjenige Mechanismus gelten, durch welchen das eigennützige Bestreben jedes einzelnen ökonomischen Akteurs in wachsenden gesellschaftlichen Wohlstand transformiert werde und somit zum Wohle aller beitragen könne.<sup>3364</sup> Dabei ist ein System der negativen wirtschaftlichen Freiheit aber kein Zweck an sich, sondern lediglich Mittel zu dem Zweck, das Gedeihen der Gesellschaft zu fördern.<sup>3365</sup> Es ist nun wichtig, sich zu vergegenwärtigen, aus welchem Grund Smith die ökonomische Konkurrenz und den scheinbar unmoralischen Egoismus mit dem Gemeinwohl in Verbindung bringt: es handelt sich dabei um nichts anderes als ein teleologisches und im zweckmäßig organisierten Universum wirksames Prinzip, demzufolge „die Werke der Natur [...] alle dazu bestimmt scheinen, Glückseligkeit zu fördern und gegen Elend zu schützen“<sup>3366</sup>. Wenn es nun „die besondere Lieblingssorge der Natur“<sup>3367</sup> zu sein scheint, den Aufbau der menschlichen Gesellschaft zu erhalten, so wird auch die empirisch nicht zu leugnende Selbstsucht des Menschen diesem höheren Zweck dienlich sein, möge sie sich auch *prima facie* als sinnlos und unerklärlich präsentieren:

„Auch jene Regelwidrigkeit der Gefühle, die sich darin ausdrückt, daß uns das Verdienst eines erfolglosen Versuches zu helfen und weit mehr noch das Verdienst bloßer guter Neigungen oder freundlicher Wünsche unvollständig scheint, auch diese Regelwidrigkeit ist nicht durchaus ohne eine gewisse Nützlichkeit. Der Mensch ist zum Handeln geschaffen und ist dazu bestimmt, durch die Betätigung seiner Fähigkeiten solche Veränderungen in den äußeren Verhältnissen, die ihn selbst oder andere Personen betreffen, herbeizuführen, wie sie für die Glückseligkeit aller am günstigsten scheinen mögen.“<sup>3368</sup>

Damit lässt sich Smiths System der natürlichen Freiheit als Ausdruck einer natürlichen Theologie interpretieren. Es ist eigentlich die unsichtbare Hand des Schöpfers und nicht die eines autonomen säkularisierten Marktes, die den individuellen Eigennutzen in eine für das Gemeinwohl vorteilhafte Wirkung umsetzt.<sup>3369</sup> Da die Natur durch den wohlwollenden Gott im Leibnizschen Sinne als prästabilierte Harmonie<sup>3370</sup> eingerichtet sei und in einer Fortführung stoizistischer Gedanken durch eine weise Vorsehung

3361Ein dem Radsport entlehnter Begriff; der Besenwagen sammelt diejenigen Teilnehmer ein, die während des Rennens aufgegeben haben. Dabei ist Besenwagen die wörtliche Übertragung des französischen *voiture-balai*.

3362Ulrich, P.: „Der kritische Adam Smith“, a.a.O., S.174 f.; TMS II.ii.3.2, dt. 127 f. [1985]: „Mag aber auch der notwendige Beistand nicht aus solchen edlen und selbstlosen Beweggründen gewährt werden, mag auch zwischen den verschiedenen Gliedern der Gesellschaft keine wechselseitige Liebe und Zuneigung herrschen, so wird die Gesellschaft zwar weniger glücklich und harmonisch sein, wird sich aber deshalb doch nicht auflösen müssen. Die Gesellschaft kann zwischen einer Anzahl von Menschen – wie eine Gesellschaft unter mehreren Kaufleuten – auch aus einem Gefühl ihrer Nützlichkeit heraus, ohne gegenseitige Liebe und Zuneigung bestehen bleiben; und mag auch kein Mensch in dieser Gesellschaft einem anderen verpflichtet oder in Dankbarkeit verbunden sein, so kann die Gesellschaft doch noch durch eine Art kaufmännischen Austausches guter Dienste, die gleichsam nach einer vereinbarten Wertbestimmung geschätzt werden, aufrechterhalten werden.“ Vgl. unten, Kapitel 7.3.2.3, S.489, Fn. 3405.

3363Eckstein, W.: „Einleitung“, in: Smith, A.: *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg 1985, insb. S. LIII-LXVI, hier: S.LXVI.

3364Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, a.a.O., S.188.

3365Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.259.

3366TMS III.5.7, dt. 251 [1985].

3367TMS II.ii.3.4, dt. 129 [1985]; vgl. unten, S.484, Fn. 3373.

3368TMS II.iii.3.3, dt. 161 [1985].

3369Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, a.a.O., S.188; Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.155; Trapp, M.: *Adam Smith – politische Philosophie und politische Ökonomie*, Göttingen 1987, S.291 ff.

3370Vgl. Leibniz, G. W.: „Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme et l'origine du mal“ [1710], in: ders.: *Opera Philosophica*, Berlin 1840, S.468-629, §§ 18, 59 ff.; ders.: „La Monadologie“ [1714], ebd., S.705-712, §§ 78 ff.

auch zu einer solchen hingeführt werde, wenn man sich nur naturgemäß verhalte, müsse man vor den egoistischen Eigenbewegungen der Gesellschaftsmitglieder keine Furcht haben:

„Jene Weisheit, welche das System der menschlichen Neigungen ebenso erfunden hat wie jeden anderen Teil der Natur, scheint der Überzeugung gewesen zu sein, daß der Vorteil jener großen Gemeinschaft der Menschheit dann am besten gefördert werden würde, wenn sie die Aufmerksamkeit eines jeden Individuums in erster Linie gerade auf jenen Teil derselben lenkte, der am meisten innerhalb des Bereiches seiner Fähigkeiten ebenso wie seines Verständnisses gelegen ist.“<sup>3371</sup>

Die geoffenbarten Gesetze der Marktwirtschaft stellen bei Smith also gleichermaßen natürliche wie göttliche Gesetze dar. Insofern dieser Verlauf der Dinge durch den Menschen nicht gänzlich beherrscht werden kann, sei es durchaus geboten, nicht über Gebühr in diesen heilsgeschichtlichen Plan einzugreifen.<sup>3372</sup> Konkret wendet sich Smith damit gegen den Merkantilismus, das dominante wirtschaftspolitische Konzept der Frühmoderne. Typisch für diese Wirtschaftsform waren staatliche Interventionen in den ökonomischen Prozess, die Smith als widernatürliche und damit unzulässige Eingriffe auffasste. Für ihn waren es die Individuen selbst, die für ihren Lebensunterhalt sorgen sollten und, geleitet durch eine unsichtbare Hand oder ihre Gerechtigkeitsprinzipien, dadurch das Gemeinwohl sowie den Wohlstand des Staates beförderten.<sup>3373</sup> Unter dem Blickwinkel der allgemeinen Wohlfahrt sollte der Staat also einer dirigistischen Wirtschaftslenkung möglichst entsagen, weil die Begegnung der egoistischen Interessen am Markt kein chaotisches Durcheinander, sondern vielmehr eine sich selbst regulierende Ordnung erzeuge.<sup>3374</sup> Da aber die herrschende merkantilistische Theorie im Gegensatz dazu den Außenhandel als Nullsummenspiel betrachtete, bei welchem also der eine nur das gewinnen könne, was der andere verliere, etablierte sich ein mehr oder weniger skrupelloser und betrügerischer Wettbewerb.<sup>3375</sup> Die nahezu zwangsläufig entstehenden Störungen in der menschlichen Gesellschaft wurden durch Smith als Verkehrung der durch Gott gestifteten Ordnung interpretiert. Ein wenig effizientes und sogar sündhaftes System, denn:

„[...] man kann also in gewissem Sinn von uns sagen, daß wir Mitarbeiter der Gottheit sind, und daß wir, soweit es in unserer Macht steht, die Pläne der Vorsehung ihrer Verwirklichung näher bringen. Wenn wir anders handeln, dann scheinen wir dagegen den Plan gewissermaßen zu durchkreuzen, den der Schöpfer der Natur zur Herbeiführung der Glückseligkeit und Vollkommenheit der Welt entworfen hat, und scheinen uns, wenn ich so sagen darf, gewissermaßen als Feinde Gottes zu erklären.“<sup>3376</sup>

3371TMS VI.ii.2.4, dt. 389 f. [1985]; vgl. dazu insbesondere oben, S.478, Fn. 3328.

3372TMS III.5.10, dt. 255 [1985]: „Der natürliche Lauf der Dinge kann durch die ohnmächtigen Bemühungen des Menschen nicht gänzlich beherrscht werden; der Strom ist viel zu rasch und zu stark, als daß der Mensch ihm Einhalt tun könnte; und obgleich die Gesetze, die ihn leiten, offenbar zu den weisesten und besten Zwecken gegeben wurden, so bringen sie doch mitunter Wirkungen hervor, die all seinen natürlichen Empfindungen zuwiderlaufen.“ In diesem Sinne ist auch die Textstelle aus WN IV,ii, dt. 371 [1978], zu verstehen: „Der einzelne vermag ganz offensichtlich aus seiner Kenntnis der örtlichen Verhältnisse weit besser zu beurteilen, als es irgendein Staatsmann oder Gesetzgeber für ihn tun kann, welcher Erwerbszweig im Lande für den Einsatz seines Kapitals geeignet ist und welcher einen Ertrag abwirft, der den höchsten Wertzuwachs verspricht. Ein Staatsmann, der es versuchen sollte, Privatleuten vorzuschreiben, auf welche Weise sie ihr Kapital investieren sollten, würde sich damit nicht nur, höchst unnötig, eine Last aufbürden, sondern sich auch gleichzeitig eine Autorität anmaßen, die man nicht einmal einem Staatsrat oder Senat, geschweige denn einer einzelnen Person getrost anvertrauen könnte, eine Autorität, die nirgendwo so gefährlich wäre wie in der Hand eines Mannes, der, dumm und dünkelhaft genug, sich auch noch für fähig hielte, sie ausüben zu können.“

3373Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.39 f.

3374Faber, M. / Manstetten, R.: „Der Ursprung der Volkswirtschaftslehre als Bestimmung und Begrenzung ihrer Erkenntnisperspektive“, in: *Schweizer Zeitschrift für Volkswirtschaftslehre und Statistik* 2 (1988), S.109.

3375Während Adam Smith – und vor ihm bereits John Locke – erkannte, dass der Reichtum der Welt nicht auf eine feste Summe begrenzt ist, sondern erzeugt werden kann und insofern eine für alle Seiten vorteilhafte Konkurrenzwirtschaft theoretisch überhaupt möglich ist, wurde die Theorie des komparativen Kostenvorteils erst 1817 durch David Ricardo entwickelt.

3376TMS III.5.7, dt. 251 [1985]. Konkret in dieser Textstelle bindet Smith dies an eine Bedingung, die dem kategorischen Imperativ durchaus ähnelt: „Indem wir aber den Geboten unseres moralischen Vermögens gemäß handeln, gebrauchen wir gerade das wirksamste Mittel, um die Glückseligkeit der Menschen zu befördern.“ Grundsätzlich soll aber die unsichtbare Hand auch jenes selbstsüchtige Verhalten derjenigen Individuen ausgleichen, die nicht auf ihre innere moralische Stimme hören können oder wollen.

Aus diesen Ausführungen lässt sich erkennen, dass die der marktwirtschaftliche Konkurrenzmechanismus keineswegs ohne anthropologische oder theologische Voraussetzungen konzipiert wurde. Vielmehr wird eine positive Wirkung auf den wirtschaftlichen Output *und* das Gemeinwohl bei Smith doppelt abgesichert. Zum einen durch sein Menschenbild: der Mensch besitze von Natur aus eine Neigung zum Mitgefühl und zur Gerechtigkeit, nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere. Dies impliziert letztlich auch, dass die wirtschaftliche Konkurrenz nicht zu einem ruinösen Wettbewerb entarten kann.<sup>3377</sup> Vor diesem Hintergrund sind der methodologische Individualismus und der daraus resultierende wirtschaftliche Freiheitsbegriff des Adam Smith schlicht nicht identisch mit dem *homo oeconomicus* als rationalem Nutzenmaximierer der zeitgenössischen, insbesondere neoklassischen ökonomischen Theoriebildung.<sup>3378</sup> Zum anderen – und dies gilt insbesondere für den Fall, dass die menschlichen Gerechtigkeitsvorstellungen *in foro interno* nicht ausreichen – wird die Orientierung am Gemeinwohl durch das zugrunde liegende Gottesbild gewährleistet: selbst wenn sich der Mensch als egoistisch und unmoralisch zu präsentieren scheine, so bestehe doch im Hintergrund ein göttlicher Plan und Wille. Dieser bewirke Ordnung, Harmonie und Glückseligkeit, ohne dass die handelnden Akteure dies zwingend selbst wüssten, beabsichtigten oder auch nur beeinflussen könnten.<sup>3379</sup> Smiths Überzeugungen haben ihren Ursprung im englischen Deismus, welcher den Schöpfergott mit einem Ingenieur vergleicht, der die Welt als kunstvolle Maschine zur Verwirklichung der Glückseligkeit des Menschen erschaffen habe.<sup>3380</sup> So greift Smith das bekannte Beispiel des Uhrmachers auf:

„Die Räder einer Uhr sind alle wunderbar dem Zwecke angepaßt, für den diese verfertigt wurde, nämlich die Stunden anzuzeigen. Alle ihre verschiedenen Bewegungen wirken in der genauesten Weise zusammen, um diese Wirkung hervorzubringen. Sie könnten es nicht besser tun, wenn sie mit dem Wunsch oder der Absicht, diesen Zweck zu erreichen, begabt wären. Doch schreiben wir einen solchen Wunsch oder eine solche Absicht niemals ihnen zu, sondern dem Uhrmacher, und wir wissen, daß sie durch eine Feder in Bewegung gesetzt werden, die die Wirkung, die sie hervorbringt, so wenig beabsichtigt, als jene Räder die ihrige. [...] So oft wir durch natürliche Triebe dazu bestimmt werden, jene Zwecke zu fördern, die eine verfeinerte und aufgeklärte Vernunft uns anempfehlen würde, dann sind wir sehr geneigt, jener Vernunft als der wirkenden Ursache die Gefühle und Handlungen zuzurechnen, durch die wir jene Zwecke befördern, und uns einzubilden, dasjenige sei die Weisheit von Menschen, was in Wirklichkeit die Weisheit Gottes ist.“<sup>3381</sup>

Die Proklamation einer natürlichen Ordnung war, wie oben<sup>3382</sup> dargestellt wurde, als Ersatz oder Ergänzung zu einem fundamentalen göttlichen Prinzip in der Philosophie des 18. Jahrhunderts durchaus üblich. Im ökonomischen Sektor taten sich dabei in Frankreich insbesondere die Physiokraten um François Quesnay (1694-1774) hervor, die von einer teleologischen Entwicklung hin zum *ordre naturel* ausgingen und insofern, solange dieser nicht verwirklicht sei, staatliche Eingriffe in den jeweils verwirklichten *ordre positif* des Wirtschaftsprozesses für notwendig hielten.<sup>3383</sup> Eine wahrhaft gute Regierung würde diese Interventionen aber möglichst gering halten, damit sich die natürliche Ordnung entfalten könne; in diesem Zusammenhang wurde die Phrase *laissez faire, laissez passer* geprägt. Wenn sich Smith auch inhaltlich deutlich von den Physiokraten, trotz des gemeinsamen merkantilistischen Gegners, abgrenzte, ähneln sich die jeweiligen metaphysischen Strukturen.<sup>3384</sup> Der Preismechanismus, der Angebot und Nachfrage koordiniere und so über den Markttausch zu einem Gleichgewicht führe, stelle bei ihm gleichsam eine

<sup>3377</sup>Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit 2*, a.a.O., S.357.

<sup>3378</sup>Bürgin, A.: *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie*, a.a.O., S.377.

<sup>3379</sup>Vgl. TMS IV.1.9-10, dt. 315 [1985]: „Die Freuden, welche Wohlstand und hoher Rang bieten, drängen sich aber [...] der Einbildungskraft als etwas Großes und Schönes und Edles auf, dessen Erlangung wohl alle die Mühen und Ängste wert ist, die wir so gerne auf sie zu verwenden pflegen. Und es ist gut, daß die Natur uns in dieser Weise betrügt. Denn diese Täuschung ist es, was den Fleiß der Menschen erweckt und in beständiger Bewegung erhält. Sie ist es, was sie zuerst antreibt, den Boden zu bearbeiten, Häuser zu bauen, Städte und staatliche Gemeinwesen zu gründen, alle die Wissenschaften und Künste zu erfinden und auszubilden, die das menschliche Leben veredeln und verschönern [...].“

<sup>3380</sup>Büscher, M.: „Gott und Markt“, a.a.O., S.126 f.

<sup>3381</sup>TMS II.ii.3.5, dt. 130 [1985].

<sup>3382</sup>Sh. Kapitel 4.2.2, insbesondere S. 338-339.

<sup>3383</sup>Schmidt, K.-H.: „Merkantilismus, Kameralismus, Physiokratie“, in: Issing, O. (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, a.a.O., S.S.59.

<sup>3384</sup>Müller-Armack, A.: „Das Jahrhundert ohne Gott“, in: ders.: *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Bern 1981, S.497.

natürliche Funktionsweise dar, welche ohne eine Bezugnahme auf politische Freiheitsrechte der Bürger zu einer gerechten Allokation der bestehenden und produzierten Güter führen müsse. Die Freiheit verstanden als individuelle Freiheit des Marktteilnehmers befördere somit automatisch und zwangsläufig das Gemeinwohl.

Tatsächlich wird man aber anerkennen müssen, dass die *natürliche* Begründung der Gesetze des Marktes und deren gemeinwohlfördernde Wirkung bei ihrem Schöpfer Adam Smith ohne wesentliche Vorannahmen über den mitfühlenden und gerechten Menschen einerseits und über eine zugrunde liegende Schöpfungsordnung eines gütigen Gottes andererseits nicht nur nicht adäquat zu verstehen sind, sondern vielmehr so niemals formuliert hätten werden können. Wenn sich die moderne Wirtschaftstheorie prinzipiell auf die zwingenden Gesetze des Marktes beruft, muss sie sich dieses theologischen Vermächnisses bewusst sein – oder eben eine alternative wissenschaftliche Begründung vorlegen.

### 7.3.2.3 *Naturgesetzliche Sachzwänge und heilsökonomische Gemeinwohlfiktion*

Der theologisch fundierte Glauben an die wirksame unsichtbare Hand des Schöpfers auch in den eigennützigen menschlichen Handlungen innerhalb des Wirtschaftsprozesses beinhaltet gleichermaßen eine quasi-naturgesetzliche wie eine heilsökonomische Komponente, die in der weiteren wissenschaftlichen Theoriebildung weitgehend von ihren ursprünglichen Kontexten abgelöst wurden. Nun konnte aber aufgezeigt werden, dass sich die metaphysischen Annahmen bei Smith nicht als zeitgenössisches rhetorisches Ornament, als Atavismus oder gar – wie man das unter Umständen bei Grotius oder Pufendorf behaupten könnte – als methodisch überflüssig bezeichnen lassen, im Gegenteil: Markt und Wettbewerb können erst dann ihre dem Gemeinwohl förderliche Wirkung entfalten, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Dies bedeutet konkret, dass der Staat bei Smith die Wirtschaft genau dann sich selbst überlassen soll, wenn „Wirtschaftssubjekte, deren Interesse ausschließlich auf ihren privaten Vorteil gerichtet ist, durch ihr Handeln, sofern es sich innerhalb rechtlicher Grenzen hält, ohne ihr Zutun und ohne staatliche Eingriffe die wirtschaftliche Wohlfahrt der gesamten Gesellschaft fördern“<sup>3385</sup>. Falls die Voraussetzungen für einen funktionsfähigen idealen Marktmechanismus gegeben sind, so muss jede staatliche Intervention zu einer negativen Abweichung von einem effizienten, das heißt dem Gemeinwohl am besten dienlichen Gleichgewicht führen. Wenn aber hingegen diese Bedingungen nicht vollständig verwirklicht werden können, kann auch ein am Markt erzielt Resultat nicht mehr ohne weiteres als optimal bezeichnet werden; exogene Eingriffe können in diesem Fall korrigierend wirken.<sup>3386</sup> Für Smith stellt sich diese Frage allerdings nicht in aller Schärfe, da er fest von einer deistischen und dem Gemeinwohl zuträglichen Ordnungsvorstellung ausgeht und überdies ein prinzipiell wohlwollendes Menschenbild voraussetzt; insofern müsste sich das Ergebnis der marktwirtschaftlichen Prozesse zwangsläufig zum Wohle der Menschen auswirken. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die scheinbare Inkohärenz bei Smith: es wechseln sich bei ihm das Plädoyer für einen möglichst wenig intervenierenden Staat und die unbedingte Forderung, die Regeln der Gerechtigkeit durchzusetzen, ab. Denn „Handel und Gewerbe können selten in einem Staat aufblühen, in dem nicht ein gewisses Maß an Vertrauen in die von der Regierung zu gewährleistende Rechtssicherheit besteht“<sup>3387</sup>. Unter der Voraussetzung einer grundsätzlich durch die natürliche Harmonie durchwirkten Welt widersprechen diese Gesichtspunkte einander aber nicht, sondern spiegeln die Realität lediglich aus verschiedenen Perspektiven. Die grundlegenden Gesetze, von denen Smith an dieser Stelle spricht, schränken die entstehende natürliche Ordnung nicht ein, sondern bestätigen vielmehr das natürliche und auch dem Menschen immanente Gesetz der Gerechtigkeit, was seinerseits die Willkür bändige. Für Smith bedeutet auch die scheinbar egoistische Freiheit am Markt wie gesagt keine rücksichtslose und schrankenlose Freiheit – und wenn eine solche faktisch doch festzustellen sei, so werde der Schöpfer, der den Menschen schließlich mit seinen Neigungen ausgestattet habe, über eine unsichtbare Hand diese einem guten Zwecke zuführen. Aus einem säkularen Blickwinkel darf man diese spekulativen teleologischen Überzeugungen aber nicht einfach übernehmen,<sup>3388</sup>

<sup>3385</sup>Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.146.

<sup>3386</sup>Liedtke, C.: *Theorie der öffentlichen Güter und optimale Struktur einer Föderation*, Berlin 1972, S.11.

<sup>3387</sup>WN V.iii.6, dt. 785 [1978].

<sup>3388</sup>Büscher, M.: „Gott und Markt“, a.a.O., S.133. Vgl. zur Schwierigkeit, ein prinzipiell wohlwollendes Menschenbild vorauszusetzen, auch oben, Kapitel 1.2.4, S.32.



eine wörtliche und den Smith'schen Prämissen entbundene Aneignung seiner Schlussfolgerungen wäre folglich fatal und unter den veränderten Umständen von Smith selbst wohl auch nicht intendiert: „Gibt man daher alle Systeme der Begünstigung und Beschränkung auf, so stellt sich ganz von selbst das einsichtige und einfache System der natürlichen Freiheit her.“<sup>3389</sup> Die Gedanken des schottischen Moralphilosophen wurden also nicht unbedingt in jedem Aspekt veredelt, als auf ihrer Grundlage insbesondere die neoklassische Ökonomik entwickelt wurde. Der Smith-Interpret James Buchan behauptet gar polemisch, „that Adam Smith fell among economists and politicians who constitute, more ever than professional footballers, always the least-literate sections of English-speaking society“<sup>3390</sup>.

Die quasi-naturgesetzliche Begründung der marktwirtschaftlichen Sachzwänge geht üblicherweise einher mit einer metaphysischen Gemeinwohlfiktion.<sup>3391</sup> Zwar könne der Gesetzgeber faktisch die Gesetze des Marktes, anders als die echten Naturgesetze, selbstverständlich ablehnen und damit dessen Funktionsweise behindern, doch würde er gerade dadurch die ökonomische Prosperität gefährden und den Nutzen aller Betroffenen mindern; um so stärker gelte dies in einem System, in welchem auch die einzelnen Volkswirtschaften zueinander in Konkurrenz treten. So waren auch der tatsächliche Abbau von staatlichen Beschränkungen der Wirtschaftsprozesse und die Wendung hin zu einer Wirtschaftspolitik des *Laissez-faire* keineswegs natürlich, sondern eine zweckrationale politische Konstruktion.<sup>3392</sup> Paradigmatisch darf diesbezüglich Friedrich August von Hayek gelten, der freilich niemals einen Markt ohne Gesetze postulierte, diese Gesetze aber gerade als der freien marktwirtschaftlichen Entfaltung dienlich konzipierte. Die existente politische Gestaltungsmöglichkeit sollte somit nicht entgegen dieser evolutionär entstandenen spontanen Ordnung eingreifen, denn:

„It was men's submission to the impersonal forces of the market that in the past has made possible the growth of a civilization which without this could not have developed; it is by thus submitting that we are every day helping to build something that is greater than any one of us can fully comprehend. It does not matter whether men in the past did submit from beliefs which some now regard as superstitious: from a religious spirit of humility or an exaggerated respect for the crude teachings of the early economists. The crucial point is that it is infinitely more difficult rationally to comprehend the necessity of submitting to forces whose operation we cannot follow in detail than to do so out of the humble awe which religion, or even the respect for the doctrines of economics, did inspire.“<sup>3393</sup>

Während von Hayek die paläoliberalen ökonomischen Lehren und deren Einbindung in eine natürliche oder durch Gott gestiftete Ordnung verwirft, hält er doch weiterhin den Glauben an ein sich selbst regulierendes ökonomisches System aufrecht und unterstellt dem Markt damit direkt eine heilsgeschichtliche Qualität. Wenn nun die nutzenstiftende unsichtbare Hand des Marktes auch ohne ihre ursprüngliche metaphysische Einbettung beibehalten werden könnte, so sollte sich hinsichtlich einer Beförderung des Gemeinwohls das ökonomische Rationalitätsprinzip – eine technische Vorschrift zur Erreichung des höchsten Output bei gegebenem Mitteleinsatz beziehungsweise eines gegebenen Output bei geringstem Mitteleinsatz – von normativen ethischen Beschränkungen befreien. Der Mensch als rationaler und scheinbar egoistischer Nutzenmaximierer, der bei Smith noch durch den göttlichen Heilsplan deistischer Prägung sowie durch die anthropologische Konstante des menschlichen Mitfühlens aufgefangen wurde, könnte in diesem Sinne ohne nachhaltige Gefährdung des Gemeinwohls zu jenem tatsächlich egoistischen *homo oeconomicus* mutieren, der aus der wirtschaftlichen Theorie bekannt ist. Wenn dieser eigentlich nur als Hilfsmittel zur wissenschaftlichen Modellbildung konzipiert wurde, ist dieses reduzierte Menschenbild zumindest im Sinne eines *worst-case*-Szenarios sinnvoll.<sup>3394</sup> Es sollte insofern überprüft werden, welches ökonomische Gleichgewicht unter dem Schutz der unsichtbaren Hand bei Smith und unter den marktwirtschaftlichen

3389WN IV.ix.51, dt. 582 [1978].

3390Buchan, J.: *Adam Smith and the pursuit of perfect liberty*, London 2006, S.4. In einer etwas freundlicheren Interpretation konstatiert derselbe Autor, „that a historic change in attitudes which Adam Smith helped inaugurate has misled men and women who have studied hard to remove any trace of history from their reasonings“ (ebd., S.5).

3391Ulrich, P.: *Der entzauberte Markt*, Freiburg 2002, S.36 ff.

3392Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, a.a.O., S.97.

3393Hayek, F. A. v.: *The Road to Serfdom*, Chicago 1992, S.204 f.

3394Faktisch überschritt *homo oeconomicus* seine Kompetenzen ohnehin und beeinflusste, da nicht eindeutig auf seine Funktion als Rechenoperator beschränkt, die Transformation volkswirtschaftlicher Modellergebnisse in die Realität; vgl. Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.34 ff., 85, 147.

Gesetzen in einer aus *homines oeconomici* konstruierten Gesellschaft theoretisch stabil erreicht werden kann.<sup>3395</sup> Handelt es sich um eine wissenschaftlich fundierte Annahme, dass unter den Bedingungen des Konkurrenz Wettbewerbs ein Zustand erreicht werden sollte, der allen Beteiligten am wirtschaftlichen Prozess nützlich sein wird? Falls sich diese These bestätigen lässt, wäre dies für die politisch autonome Bürgerschaft ein starkes Argument, genau eine derartige Wirtschaftsordnung zu implementieren.

Da es sich sowohl bei der unsichtbaren Hand nach Smith als auch in einer perfekten Konkurrenzwirtschaft *per definitionem* jeweils um einen von externen Regelungen befreiten Tausch Wettbewerb zwischen unabhängigen Individuen handelt, die als Preisnehmer agieren, muss es sich bei dem erzielten Marktgleichgewicht um ein Pareto-Optimum handeln.<sup>3396</sup> Dabei handelt es sich um einen Zustand, in welchem kein Teilnehmer besser gestellt werden kann, ohne gleichzeitig einen anderen schlechter zu stellen; es besteht somit niemals ein beidseitiger Anreiz, eine weitere Tauschhandlung zu vollziehen.<sup>3397</sup> Dies gilt grundsätzlich sowohl bei einer konstanten Menge an tauschbaren Gütern und Dienstleistungen als auch bei Berücksichtigung der Produktion, in welcher unter Einkauf und Verkauf der jeweiligen Arbeitskraft neue Güter und Dienstleistungen hergestellt werden können. Um ein derartiges Gleichgewicht zu bestimmen, kann man auf einen üblicherweise komplizierten interpersonellen Nutzenvergleich verzichten. Es muss lediglich vorausgesetzt werden, dass jedes Individuum zwei unterschiedliche Situationen in eine subjektive Präferenzordnung einfügen kann, also zu einer Wahl imstande ist, welcher Zustand ihm vorteilhafter erscheint, ohne dabei den Unterschied zwischen beiden Alternativen beziffern zu müssen. Folglich handelt es sich um eine *ordinale*, nicht um eine *kardinale* Skalierung. Der zugrunde gelegte Nutzenbegriff ist weit gefasst, er ist grundsätzlich nicht auf einen monetären Vorteil beschränkt und kann auch eine altruistische Motivation abbilden. Insofern sind Nutzen und Kosten gleichermaßen subjektiv; einem rationalen Nutzenmaximierer in diesem Sinne wird unterstellt, seine individuellen Präferenzen mit möglichst wenig Aufwand erreichen und befriedigen zu wollen.<sup>3398</sup>

Welches Pareto-effiziente Gleichgewicht sich in einer Volkswirtschaft realisieren wird,<sup>3399</sup> hängt einerseits ab von der anfänglichen Ressourcenallokation bei den verschiedenen Marktteilnehmern sowie andererseits von deren individuellen Präferenzordnungen. Man muss davon ausgehen, dass die Motivation zu einem freiwilligen Tausch nur dann besteht, wenn das Individuum nach seiner subjektiven Einschätzung nicht mit dem optimalen Güterportfolio ausgestattet ist, um seine Bedürfnisse stillen zu können.<sup>3400</sup> Daraus ergibt

---

3395Vgl. oben, Kapitel 4.1.2.4.3, S.308, zur Stabilität eines solchen *worst-case*-Szenarios in der Staatstheorie des Thomas Hobbes im Vergleich zu seinen Nachfolgern. Ähnlich wird die Rolle des *homo oeconomicus* gesehen durch Kirchgässner, G.: *Homo oeconomicus*, Tübingen 2000. Buchanan versucht überdies, aus dem Wesen der *homines oeconomici* eine staatliche Rechtsordnung als Ausdruck von deren wohlverstandenen Eigeninteresse abzuleiten; vgl. Buchanan, J. M. / Tullock, G.: *The Calculus of Consent*, a.a.O.

3396Dies bezeichnet den *Ersten Hauptsatz der Wohlfahrtsökonomik*: Jedes Wettbewerbsgleichgewicht stellt ein Pareto-Optimum dar. Seinen Namen verdankt das Kriterium dem italienischen Ökonomen Vilfredo Pareto (1848-1923), der diesen Nachweis führen konnte.

3397Morgenstern, O.: „Pareto optimum and economic organization“, in: Kloten, N. (Hg.): *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Tübingen 1964, S.574, definiert ein Pareto-Optimum „as that condition of a society in which (a) no reallocation of resources can take place without deteriorating the position of at least one single person, or correspondingly (b) when an addition to the resources of a simple individual may take place so that no other participant will be diminished, thereby increasing the welfare of the group as a whole“. Vgl. dazu die Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* bei John Rawls oben, Kapitel 1.2.4, S.25, Fn. 139.

Dass Smith von einer Pareto-Effizienz spricht, lässt sich feststellen in TMS III.3.7, dt. 204 [1985]: „Ein einzelner darf niemals sich selbst auch nur irgendeinem anderen einzelnen so sehr vorziehen, daß er diesen anderen verletzen oder beleidigen würde, um sich dadurch einen Vorteil zu verschaffen, mag auch der Vorteil, der ihm daraus erwächst, weit größer sein als der Schaden oder die Beleidigung des anderen. Der Arme darf niemals dem Reichen etwas stehlen oder veruntreuen, mag auch der Vorteil, der für ihn aus dem unrechtmäßigen Erwerb entstehen würde, weit größer sein als der Schaden, den der Verlust für den Anderen herbeiführen könnte.“

3398Petersen, T.: *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille*, a.a.O., S.3 f.

3399Grundsätzlich gibt es kein eindeutiges Pareto-Optimum, sondern unendlich viele Zustände, die diesem Kriterium genügen; vgl. Sohmen, E.: *Allokationstheorie und Wirtschaftspolitik*, Tübingen 1976, S.38.

3400Dieses Problem umgeht die Ökonomik dadurch, dass sie den Nutzen monetär bewertet und eine zusätzliche Einheit an Geld grundsätzlich das Nutzenniveau immer zumindest marginal anhebt, wenn dem keine eigenen Kosten entgegenstehen, um diese zu erwirtschaften. Man geht in diesem Sinne von Nutzenfunktionen aus, die monoton steigend sind und insofern kein Sättigungsniveau erreichen können.

sich, dass ein Pareto-Optimum keineswegs einen gesellschaftlich erstrebenswerten Zustand im Sinne des Ausgleichs politischer Gerechtigkeitskonzeptionen repräsentieren muss; die Beurteilung des am Markt erzielten Wettbewerbsgleichgewichts unter dem Aspekt der Gerechtigkeit kann nicht unter Vernachlässigung der ursprünglichen Verteilung erfolgen. Ein Pareto-effizientes Gleichgewicht kann dementsprechend nur so gerecht werden, wie es die Anfangsausstattung erlaubt.<sup>3401</sup> Es kann durch den derart ausgestalteten Marktmechanismus folglich nicht gewährleistet werden, dass ein Gut im Tauschprozess letztendlich durch denjenigen erworben wird, welchem dieses den – subjektiv oder objektiv – größten Nutzen stiftet.<sup>3402</sup> Gerade bei ungleichen Anfangsausstattungen der Akteure lässt sich nicht voraussetzen, dass auch alle Güter am Markt gehandelt werden. Derjenige Marktteilnehmer, der nach vollzogenen Tauschhandlungen unter Wettbewerbsbedingungen die subjektiv bestmögliche Zusammensetzung an Gütern und Dienstleistungen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erreichen konnte, kann aus der systemimmanenten Logik heraus nicht gezwungen werden, seinen übrig gebliebenen und für ihn selbst beinahe nutzlosen Besitz nicht verrotten zu lassen. Faktisch begünstigt das Pareto-Kriterium damit tendenziell den Fortbestand eines beliebigen status quo, so ungerecht dieser von den Betroffenen auch empfunden werden mag.<sup>3403</sup> Diese ernüchternde Feststellung gilt im übrigen auch dann, wenn ein Pareto-Optimum nach den Modellannahmen überhaupt möglich wäre, wenn also keine konkurrenzwirtschaftlich organisierte Nachfrage nach öffentlichen Gütern bestünde und keine negativen externen Effekte bei Konsum oder Produktion existierten. Beide Voraussetzungen für ein Pareto-effizientes Gleichgewicht sind bei Smith implizit erfüllt: die unsichtbare Hand lässt zum einen definitionsgemäß keine solchen Externalitäten zu, zum anderen sollen öffentliche Einrichtungen, deren Errichtung durch die private Hand nicht möglich oder zu kostenintensiv wäre, die aber für die Allgemeinheit dennoch bedeutsam sind, durch den Staat bereitgestellt werden.<sup>3404</sup>

Konkret ist es eine Folge des *prima facie* realistischen Verzichts auf eine kardinale Präferenzordnung und den Nutzenvergleich zwischen unterschiedlichen Individuen, dass dieser offensichtliche Mangel nicht durch die Systemlogik selbst als solcher erkannt und bewertet werden kann. Denn wenn man definitionsgemäß die Möglichkeit ausschließt, den marginalen Verlust des einen gegenüber dem marginalen Gewinn des anderen abwägen zu können, lässt sich im Modell keine tatsächlich gerechte Verteilung im Sinne eines gesamtgesellschaftlichen Optimums erreichen. Während der Ertrinkende dem Verdurstenden aus Eigeninteresse etwas Wasser abgeben will und damit beide Beteiligten besser stellt, kann dies für den opulent Speisenden nicht ohne weiteres angenommen werden. Prinzipiell werden sowohl Adam Smith als auch die perfekte Konkurrenzwirtschaft mit genau diesem Problem konfrontiert. In der klassischen Ökonomik greifen aber exakt an dieser Stelle die theologischen oder anthropologischen Sicherungsmechanismen: der Schlemmer sollte durch die Freude, das Leid eines Verdurstenden lindern zu können, selbst auf ein höheres Nutzenniveau gehoben werden; überdies Sorge die unsichtbare Hand – und hier wird deren Glaubenscharakter deutlich – dafür, dass alle Güter auch am Markt gehandelt werden und somit gesellschaftlichen Nutzen stiften können.<sup>3405</sup> Für eine Gesellschaft aus *homines oeconomici* lässt sich dies jedoch nicht annehmen. Tatsächlich lässt sich auch unter den Bedingungen eines perfekten empirisch zu realisierenden Marktes, sprich unter der Annahme von vollständiger Markttransparenz und fehlenden Transaktionskosten, eine Übereinstimmung zwischen dem verwirklichten Pareto-Optimum und einer gerechten Allokation in dem Sinne, dass jeder Einzelne frei über seine individuelle Präferenzordnung verfügen kann, nur dann modellieren, wenn die Ausgangsverteilung für alle Beteiligten identisch ist.<sup>3406</sup>

<sup>3401</sup>Man beachte den *Zweiten Hauptsatz der Wohlfahrtsökonomik*: Jedem Pareto-Gleichgewicht können Preise und Einkommen der Haushalte derart zugeordnet werden, dass dieser Zustand ein Konkurrenzgleichgewicht darstellt. Vgl. Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.170 ff.

<sup>3402</sup>Dies wäre bei einem Auktionsprozess grundsätzlich anders, dieser würde aber wiederum die tatsächlich in einer Volkswirtschaft existenten Bedingungen nicht korrekt abbilden.

<sup>3403</sup>Sen, A. K.: *On Ethics and Economics*, a.a.O., S.32.

<sup>3404</sup>Vgl. WN IV.ix.51. Zu öffentlichen Gütern und externen Effekten in diesem Zusammenhang vgl. auch Petersen, T.: *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille*, a.a.O., S.77 ff.

<sup>3405</sup>Vgl. oben, Kapitel 7.3.2.2, S.483, Fn. 3362.

<sup>3406</sup>Robinson, J.: „Markets“, in: dies.: *Collected Economic Papers, Vol. 5*, Oxford 1979, S.153: “There is one very special case to which the Walrasian [Léon Walras (1834-1910), französischer Ökonom, war Begründer des Allgemeinen Gleichgewichtsmodells, Anm. d. Verf.] analysis applies pretty well: that is the market in a prisoner-of-war camp. The men receive parcels from the Red Cross which contain a variety of commodities. They set up a market for exchanging them, using cigarettes as a unit of account and a medium for three-cornered transactions.”

Selbst damit wäre aber zunächst lediglich ein faires Gleichgewicht möglich; über die Möglichkeit, seine Präferenzen ideal zu befriedigen, kann dagegen gerade bei individuell unterschiedlichen Rangordnungen auch dann noch nichts ausgesagt werden. Angesichts dieser restriktiven Annahmen an das Modell muss das von Vertretern der Gleichgewichtsidee propagierte Urteil schlicht abgelehnt werden, dass „die Verfolgung des Selbstinteresses unter Wettbewerbsbedingungen – wie von einer unsichtbaren Hand geleitet – dem Allgemeinwohl dient“<sup>3407</sup>. Die These von Adam Smith wurde mitnichten auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt, sondern, falls sie sich mittels Systemen von Differentialgleichungen – wie beim Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften Paul A. Samuelson geschehen<sup>3408</sup> – oder weiteren Modellannahmen überhaupt bestätigen ließe, ihrer ökonomischen Aussagekraft entkleidet.<sup>3409</sup> Eine Verteilung, die, wie propagiert, tatsächlich jeden Einzelnen besser stellt, lässt sich unter marktwirtschaftlichen Bedingungen nur dann stabil erreichen, wenn man auch die theologischen oder anthropologischen Prämissen eines Adam Smith teilt.

Es ist überdies an natürliche Monopole zu denken, die sich auch in einem idealen Markt dann herausbilden sollten, wenn sich aufgrund hoher Fixkosten und niedriger Grenzkosten besonders ausgeprägte steigende Skalenerträge ergeben. In diesem Fall würden sich auf der Grundlage des Marktmechanismus selbst einer oder wenige Marktteilnehmer herauskristallisieren, die nicht als Preisnehmer, sondern als Preissetzer agieren können. Es würde dann nicht die gesellschaftlich optimale Gütermenge gehandelt werden, sondern diejenige, die den Gewinn des Monopolisten beziehungsweise der Oligopolisten maximieren wird; man spricht an dieser Stelle von *Marktversagen*.<sup>3410</sup> Tatsächlich ließe sich, wenn keine Preisdiskriminierung möglich ist, im Falle eines natürlichen Monopols oder Oligopols noch nicht einmal ein Pareto-Optimum erreichen; bei perfekter Preisdiskriminierung hingegen würde die gesamte Konsumentenrente beim Monopolisten verbleiben. Konkret für den bei Smith vorgestellten Sachverhalt bedeutet das, dass ein monopolistischer Bäcker nicht alle potentiellen Abnehmer zum Gleichgewichtspreis bedienen, sondern eine geringere Anzahl an Broten zu höheren Preisen anbieten würde; mikroökonomisch gesprochen: der *Cournotsche Punkt* resultiert aus der Maximierung der *Preis-Absatz-Funktion*. Die Menschen mit der geringsten Zahlungsfähigkeit würden dann verhungern, wenn nicht die anthropologisch begründete Sympathie oder eine unergründlich wirkende Hand des Schöpfers auf die Kalkulation des Bäckers einwirken.

Im 19. Jahrhundert war der Liberalismus allerdings zu sehr mit einer orthodoxen Wirtschaftstheorie des *Laissez-faire* verbunden, um die möglichen sozialen Folgekosten überhaupt in Erwägung zu ziehen.<sup>3411</sup> Freiheit bedeutete in diesem Verständnis lediglich die Freiheit des Marktes von staatlichen Eingriffen, die sich in einer ungehinderten Konkurrenzwirtschaft ausdrücken sollte; man spricht bei dieser dem deistischen Gehalt des Adam Smith entkleideten und dadurch entarteten Marktwirtschaft von *Manchester-Kapitalismus*.<sup>3412</sup> Allerdings war die unsichtbare Hand des Marktes in der Realität nicht nur unsichtbar, sondern offensichtlich nicht einmal vorhanden, wie sich an der ersten großflächigen Anwendung der neoklassischen Lehre feststellen lässt. Zu Beginn des Jahrhunderts forderten liberale Ökonomen in Großbritannien die Abschaffung der *Corn Laws*, die die Einfuhr billigen ausländischen Getreides verhinderten und damit die einheimische Landwirtschaft protegieren sollten. Dies stellte nach herrschender Meinung eine Beschränkung der wirtschaftsliberalen Prinzipien und damit der Funktionsweise der unsichtbaren Hand dar, musste sich insofern langfristig positiv auf den Wohlstand aller Beteiligten auswirken. Tatsächlich fiel die Abschaffung der Korngesetze 1846 allerdings mit einer Kartoffel-Missernte im benachbarten Irland zusammen. Die irischen Getreideproduzenten agierten nach den Maßgaben der orthodoxen Lehre wie gewünscht gewinnorientiert und verschifften große Mengen ihres günstigen Getreides nach England. In Irland selbst, das wohlgemerkt während dieser Periode Nettoexporteur von

3407So aber Neumann, M.: „Neoklassik“, in: Issing, O. (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, a.a.O., S.277.

3408Vgl. Samuelson, P. A.: *Foundations of economic analysis*, Cambridge 1947.

3409So auch Neumann selbst, a.a.O., S.278. Zu einer mathematischen Darstellung vgl. Ortlieb, C. P.: *Methodische Probleme und methodische Fehler der mathematischen Modellierung in der Volkswirtschaftslehre*, Hamburg 2004, insb. S.4-12. Dieser urteilt (ebd., S.11): „Das Problem der Klassiker der politischen Ökonomie, wie eigentlich eine kapitalistische Gesellschaft funktionieren kann, deren Mitglieder allesamt nur ihrem Eigennutz dienen, wird hier nicht gelöst, sondern entsorgt, indem es an ein Modell delegiert wird, das mit Kapitalismus so gut wie nichts zu tun hat.“

3410Vgl. u. a. Varian, H. R.: *Intermediate Microeconomics*, New York 2006, S.435 f.

3411Hobsbawm, E.: *Die Blütezeit des Kapitals*, München 1977, S.141.

3412Rüstow, A.: *Die Religion der Marktwirtschaft*, Münster 2001, S.18, 24 ff.

Nahrungsmitteln war, füllte die begrifflich missbrauchte unsichtbare Hand jedoch keine sichtbaren Mägen; alleine im Winter von 1846 auf 1847 verhungerten dort über eine Million Menschen.<sup>3413</sup>

### 7.3.2.4 Eine gesamtgesellschaftliche Wohlfahrtsfunktion?

Nachdem die Distribution als ursprüngliches Gerechtigkeits thema anhand des Pareto-Kriteriums nicht bewertet werden kann, bleibt weiterhin die Frage offen, ob sich eine soziale Wohlfahrtsfunktion aufstellen lässt, ob also die Ausgestaltung einer wohlgeordneten und tatsächlich *optimalen* Gesellschaft wissenschaftlich formuliert werden kann. In einer vernetzten Gesellschaft können zwangsläufig bei Tauschhandlungen zwischen zwei Individuen externe Effekte auftreten, die einen an sich unbeteiligten Dritten positiv oder negativ beeinflussen. Eine jeweils individuelle Nutzenmaximierung kann diese Effekte nicht berücksichtigen, die allerdings zur gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrt beitragen. In diesem Zusammenhang könnte eine soziale Wohlfahrtsfunktion, falls sie denn existieren sollte, in der Tat die gültige Funktion der Smith'schen *invisible hand* ersetzen, was aus dem reinen Marktmechanismus heraus nicht gelingen konnte.

Auch wenn dieses Problem einen unparteiischen Beobachter voraussetzt, der die individuellen Nutzenpotentiale zu gewichten imstande ist, muss es keinen Philosophenkönig oder wohlwollenden Diktator implizieren, der besser als die betroffenen Individuen zu wissen beansprucht, worin das maximale Gemeinwohl bestehe. Da letztlich aus einer liberalen Perspektive die Individuen selbst diejenige Autorität darstellen, vor welcher sich staatliche Handlungen rechtfertigen müssen, müssen sie auch selbst letztverbindlich ihre Präferenzordnungen gestalten dürfen.<sup>3414</sup> Auf Basis des dementsprechend verlangten methodologischen Individualismus, der alle Aussagen der gesellschaftlichen Makroebene auf Phänomene der individualistischen Mikroebene zurückführen will,<sup>3415</sup> besteht nun eine Fülle jeweils individueller Aussagen über die maximale individuelle und soziale Wohlfahrt. Diese werden aufgrund der spezifischen Wertvorstellungen der Bürger einer Gesellschaft gebildet; wenn eine Maximierung der sozialen Wohlfahrtsfunktion als Aggregat dieser Nutzenfunktionen erfolgen soll, wird folglich kein objektives, sondern ein in Abhängigkeit der jeweiligen Bürgerschaft subjektives optimales Gemeinwohl angestrebt. *Man muss aber berücksichtigen, dass in diesem Fall die tatsächliche Freiheit des Individuums damit erschöpft wäre, seine Nutzenfunktion anzugeben; die Koordination zugunsten der größtmöglichen allgemeinen Wohlfahrt müsste wiederum extern erfolgen.*<sup>3416</sup> Ob dieser abgeschwächte Paternalismus mit der freiheitlichen Idee grundsätzlich überhaupt kompatibel wäre, darf als sehr zweifelhaft gelten. Die Public-Choice-Theorie, die sich kritisch gegen die Wohlfahrtsökonomik wendet, erkennt darin jedenfalls einen ausufernden Wohlfahrtsstaat, der die Freiheit der Individuen nachhaltig beschneidet und zurückdrängt; allerdings gelingt es auch diesem Ansatz nicht, aus der eigenen Modelllogik heraus eine ähnliche Pathologie zu verhindern.<sup>3417</sup>

Der Versuch, das Gemeinwohl exakt zu bestimmen, ist indes keineswegs neu. Bereits kurz nach Adam Smith reformulierte Jeremy Bentham (1748-1832) die Grundfrage der Ethik nach dem Guten und übereignete sie der jeweils individuellen Beantwortung: Was bringt den größtmöglichen Nutzen? Nach dem lateinischen Begriff *utilitas* wird diese Denkrichtung als Utilitarismus bezeichnet. Dabei ist der Begriff des Nutzens erneut durchaus weit gefasst und kann nicht mit rücksichtslosem Egoismus gleichgesetzt werden. Wenn jedes Individuum autonom über seine Vorstellung des Guten, Gerechten und, als große Klammer, des Nützlichen entscheiden darf, kann dies ohne weiteres auch in den individuellen

<sup>3413</sup>Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.151 ff.; Black, R.: *Economic Thought and the Irish Question*, Cambridge 1960; Sen, A.: *Development as freedom*, Oxford 2001, S.172; Ranelagh, J.: *A short History of Ireland*, Cambridge 1983, S.115.

<sup>3414</sup>Buchanan, J. M. / Tullock, G.: *The Calculus of Consent*, a.a.O., S.171 f.

<sup>3415</sup>Keynes oder Friedman dagegen operieren eher auf statistischer Basis und nehmen plausibel erscheinende gesamtwirtschaftliche Verhaltenshypothesen an.

<sup>3416</sup>Dies erkennt auch Arrow als Theoretiker der sozialen Wohlfahrtsfunktion in seinem *General Possibility Theorem* oder *Arrow-Paradoxon* ausdrücklich an; vgl. Arrow, K. J.: *Social choice and individual values*, New York 1963, S.59; Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.204 ff.

<sup>3417</sup>Vgl. dazu Petersen, T.: *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille*, a.a.O., S.76 ff.; Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.212 ff.

Konzeptionen altruistische Züge enthalten.<sup>3418</sup> Überdies strebt Bentham die Beurteilung anhand eines allgemeinen Moralprinzips an, wenn er die individuellen zu einem gesellschaftlichen Nutzen, dem Gemeinwohl, aggregieren will.<sup>3419</sup> Ziel seiner Philosophie ist das größte Glück für die größte Zahl.<sup>3420</sup> Dies würde zwar nicht unbedingt die individuelle Internalisierung, wohl aber die kollektive Berücksichtigung externer Effekte implementieren. Sinnvoll kann das utilitaristische Prinzip aber nur dann angewendet werden, wenn sich die jeweils individuellen Nutzen quantifizieren und miteinander vergleichen lassen; nicht zuletzt aus diesem Grund werden auch die grundsätzlich eher messbaren Konsequenzen als, wie es in der deontologischen Ethik der Fall wäre, die Absichten einer Handlung als zentraler Bezugspunkt gewählt.<sup>3421</sup> Falls nun alle Individuen seriös ihre Nutzenfunktionen aufstellen könnten, falls altruistische Tendenzen dabei wie bei *Bounded-Rationality*-Modellierungen in diese eingehen würden, falls die individuellen Nutzenpotentiale miteinander verglichen werden könnten<sup>3422</sup> und falls alle ökonomischen Rückkopplungen berücksichtigt würden, ließe sich theoretisch eine gesamtgesellschaftliche Nutzenformel aufstellen, die nach mathematischen Kriterien kalkuliert und dementsprechend auch maximiert werden könnte. Dies würde durchaus auch dann gelten, wenn die Nutzenfunktionen nicht deterministischer, sondern stochastischer Natur wären, oder wenn bestimmte Rahmenbedingungen wie festgelegte Minimalwerte der jeweiligen Individualnutzen erreicht werden müssten. Die letztgenannte Bedingung würde die Diktatur der Mehrheit über die Minderheit dann auch mathematisch ausschließen. Allein, das dazu benötigte vollständige Wissen um die menschliche Natur wäre nach realistischen Maßstäben kaum zu erreichen; insofern erscheint auch die Notwendigkeit, geisteswissenschaftliche Probleme in eine mathematische Form zu pressen, nicht unmittelbar einsichtig.<sup>3423</sup> Tatsächlich ist dieses Bestreben wohl auch eher die Folge des im 18. Jahrhunderts völlig typischen Verfahrens, die Geisteswissenschaften an den Wissenschaften auszurichten, die „erfolgreicher“ und überdies *en vogue* waren; namentlich Mathematik und Physik.<sup>3424</sup>

Allerdings mag eben hier ein wesentliches *Problem* der modernen Volkswirtschaftslehre liegen: Indem geisteswissenschaftliche beziehungsweise ethisch-praktische Probleme in einer mathematischen beziehungsweise technisch-theoretischen Form dargestellt werden, umgibt die im Modell endogen erzeugten Lösungen die Aura der naturwissenschaftlichen Exaktheit und insbesondere der unumstößlichen Wahrheit.<sup>3425</sup> Es erscheint jedoch kaum möglich, ein derart komplexes System wie die menschliche Gesellschaft und die individuellen Präferenzen adäquat mit mathematischen Nutzenfunktionen zu beschreiben. Insofern muss bei der Transformation des realen Phänomens in ein mathematisches Problem eine Komplexitätsreduktion vorgenommen werden, die zwar für die wissenschaftliche Modellbildung typisch ist, womöglich in diesem Fall aber einen deutlich zu hohen Informationsverlust beinhaltet. Wenn

3418Bentham, J.: „Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung“ [1789], in: Höffe, O. (Hg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Tübingen 1992, S.55-83, hier insb.: S.55-61.

3419Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, a.a.O., S.191.

3420Bentham spricht hier von „the greatest happiness of the greatest number“. Diesen Begriff verdankt er nach eigener Auskunft Joseph Priestley, ursprünglich geht diese Formel aber wohl auf Francis Hutcheson zurück. Vgl. Bentham, J.: „An introduction to the principles of morals and legislation“ [1789], Kap. I; Bentham, J.: „Commonplace Book“ [1781-1785], in: Bowring, J. (Hg.): *Works of Jeremy Bentham*, vol. x, Edinburgh: W. Tait 1843, S.142; Troyer, J.: *The classical utilitarians. Bentham and Mill*, Indianapolis 2003, S.92; Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1993, S.323.

3421Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.64 f.

3422Zur Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit dessen vgl. aber Robbins, L.: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1932, S.121 ff.; Sen, Amartya K.: *Ökonomische Ungleichheit*, Frankfurt 1975, S.92. Allein die Tatsache, dass diese Fragestellung unter mathematischen und nicht zuletzt auch unter ethischen Gesichtspunkten – denn letztlich steht ja die freie Willensentscheidung des Einzelnen zur Debatte – zumindest komplex ist, bedeutet aber nicht gleichzeitig ihre Irrelevanz. Dass eine zusätzliche Einheit Wasser dem Verdurstenden konkret einen höheren Nutzen stiftet als demjenigen, der sein Depot lediglich lagert, ist unmittelbar einsichtig und bleibt ein zentrales Thema der gesellschaftlich zu verwirklichenden Gerechtigkeit.

3423Dies gilt gleichermaßen für die *Public choice theory* nach Buchanan wie die Soziale Wohlfahrtsfunktion nach Arrow. Es lässt sich dort kein Mehrwert feststellen gegenüber der in Kapitel 6 dargestellten Analyse. Im Gegenteil, erst durch die Mathematisierung des Sachverhalts treten Probleme auf, die sich bei einer geisteswissenschaftlichen Behandlung nicht ergeben würden (vgl. z. B. oben, Kapitel 6.3, S.451, Fn. 3174). Dem gegenüber steht ein äußerst zweifelhafter, möglicherweise nicht einmal existenter Zugewinn an wissenschaftlicher Präzision.

3424Vgl. oben, Kapitel 4.2.2, S.338, sowie oben, Kapitel 4.4.2, S.377-377.

3425Vgl. dazu Nelson, R. H.: *Economics as Religion*, University Park 2001, S.147, der insbesondere Paul Samuelson (sh. oben, S.490, Fn. 3408) als zentrale Figur dieses Prozesses beschreibt.

die derart konstruierten *homines oeconomici* ihre mathematisch verstandenen Nutzen innerhalb des Modells maximieren und daraus ein Gleichgewicht entsteht, so muss bei dessen Rücktransformation in die Realität genau der Informationsverlust berücksichtigt werden, der bei der Modellbildung angefallen ist.<sup>3426</sup> Falls dies nicht geschieht, wird die Modelllösung für die Realität de facto unbrauchbar – und kann vor allem nicht ohne weiteres als auch für die wirkliche Gesellschaft erstrebenswert angepriesen werden. Bei komplexen Phänomenen ist es unter Umständen, wenn die Frage nach der Wahrheit durch die Mathematisierung auf eine Frage der Konsistenz reduziert wurde, sogar möglich, dass das Modell nicht einmal eine korrekte Tendenz, sondern der Realität entgegengesetzte Aussagen produzieren kann.<sup>3427</sup> An dieser Schwierigkeit scheiterten letztlich nicht nur die Utilitaristen, sondern auch die modernen Wohlfahrtskonzeptionen.

Zusammenfassend lässt sich also durchaus behaupten, dass das beinahe grenzenlose Vertrauen der neoklassischen Ökonomen in die Selbstregulierungskräfte eines zu einem gesamtgesellschaftlich optimalen Gleichgewichtszustand strebenden Marktes nicht etwa das begründete Urteil wissenschaftlicher Erkenntnis darstellt, sondern dass dieser Mythos der natürlichen Marktrationalität vielmehr eine säkularisierte Form der natürlichen Harmonie der göttlichen Schöpfung und der theologisch fundierten unsichtbaren Hand bezeichnet.<sup>3428</sup> Es entwickelte sich eine beinahe „mystische Bereitschaft“<sup>3429</sup> des ökonomischen Liberalismus, die soeben im Modell endogen erzeugten sozialen Folgen rücksichtslosen wirtschaftlichen Vorteilstrebens zu akzeptieren. Indem der Markt von seiner exogenen metaphysischen Fundierung entkoppelt wurde, dabei aber seine propagierte segensstiftende Funktion weiterhin beibehielt, konnte er selbst zu einer höheren Ordnung aufsteigen und so den wohlwollenden Schöpfergott theoretisch ersetzen.<sup>3430</sup> Alfred Müller-Armack formuliert aus einer christlichen Perspektive:

„Der fortschreitenden Säkularisierung entsprach es, wenn man die Gewähr menschlicher Freiheit nicht so sehr in den Glaubensüberzeugungen sah, von denen man, im Interessendenken verfangen, sehr gering dachte, sondern ihre Sicherung der realen Ordnung der Tauschinteressen glaubte überlassen zu können. So gelangte der Liberalismus zu seinem folgenschwersten Irrtum, die Pflege der Freiheit durch die reale Wirtschaft schon für hinlänglich gesichert zu halten und damit seine eigenen geistigen Voraussetzungen zu übersehen. Statt die Glaubenskraft, aus der er historisch entstanden war, auch weiterhin als seine Lebensbedingung zu begreifen, gelangte er dahin, sich der realen wirtschaftlichen Entwicklung anzuvertrauen und begnügte sich, die liberale Struktur durch die formalen Mittel der Verfassungen zu sichern. Es entstand so jener liberale Formalismus, der ohne die Gesinnungen des 17. und 18. Jahrhunderts zu übernehmen, sich mit der äußeren Vorstellung begnügte und in den Grundrechten, im Parlamentarismus, in der Rechtsstaatlichkeit und in der Gewaltenteilung die Quintessenz freiheitlicher Organisation sah. Dies war möglich und ging so lange gut, als eine Lebensgesinnung hinter dieser Form stand, was in den angelsächsischen Ländern wohl bis heute der Fall ist. Es stellte sich aber dort als verhängnisvoller Fehler heraus, wo andere, gegen die Freiheit gerichtete politische Gesinnungen aufkamen, die sich des liberalen Formalismus spielend bemächtigen konnten, um sich zur Macht zu bringen und jene Freiheitsinstitutionen auf dem legalen Wege zu unterminieren.“<sup>3431</sup>

Diesem Urteil kann hinsichtlich seiner deskriptiven Komponente nicht widersprochen werden; aus einem liberalen Blickwinkel muss allerdings präskriptiv zumindest die Glaubenskraft um die individuelle Freiheit als durchaus auch säkular zu verstehende politische Autonomie ergänzt werden, die im Mittelpunkt der liberalen Idee steht.

<sup>3426</sup>Dieser Informationsverlust kann durch realistischere Modellierungen – *Bounded Rationality*, Transaktionskosten, et cetera – reduziert werden; das grundsätzliche Problem *jeder* Modellbildung wird dabei aber nicht gelöst. Vgl. bereits Tuchtfeldt, E.: „Zur Frage der Systemkonformität wirtschaftspolitischer Maßnahmen“, in: Seraphim, H.-J. (Hg.): *Zur Grundlegung wirtschaftspolitischer Konzeptionen*, Berlin 1960, S.215: „Unmöglichkeit, die aus einem statischen Modell von höchstem Abstraktionsgrad gewonnenen Erkenntnisse für die dynamische Realität als Norm zu erheben“.

<sup>3427</sup>Vgl. dazu Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, a.a.O., S.174 ff.; Ortlieb, C. P.: „Methodische Probleme und methodische Fehler der mathematischen Modellierung in der Volkswirtschaftslehre“, a.a.O.; Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.49 ff.

<sup>3428</sup>Ulrich, P.: *Transformation der ökonomischen Vernunft*, a.a.O., S.96; Müller-Armack, A.: „Das Jahrhundert ohne Gott“, a.a.O., S.502 f.

<sup>3429</sup>Polanyi, K.: *The Great Transformation*, Frankfurt 1978, S.192.

<sup>3430</sup>Büscher, M.: „Gott und Markt“, a.a.O., S.135 f.

<sup>3431</sup>Müller-Armack, A.: „Das Jahrhundert ohne Gott“, a.a.O., S.497 f.; vgl. dazu auch oben, Kapitel 6.3, S.447-449.

Gesellschaftlich impliziert dies eine durchaus heikle Schlussfolgerung: Wenn der Markt als quasi-religiöse Vorgabe fungiert und somit beanspruchen kann, politisch und wissenschaftlich respektiert zu werden, kann er sich zu einer letztverbindlichen Norm verabsolutieren und somit unter Umständen die politische Autonomie der Bürgerschaft im Namen ihrer eigenen Freiheit und ihres irdischen Wohlstandes suspendieren. Für ein liberales Gemeinwesen bezeichnet im Rahmen des modifizierten theologisch-politischen Problems ein in diesem Sinne *fundamentalistischer Markt* folglich, wie in Kapitel 5.1.4.2 angesprochen und in den Kapiteln 6.1 sowie 6.2 ausgeführt wurde, unter strukturellen Gesichtspunkten eine ähnliche Herausforderung wie eine Religion. Der politische und der wirtschaftliche Liberalismus sind insofern keineswegs identisch, in Teilen können sie sogar einander entgegengesetzte Konzeptionen darstellen. Ein unbedingtes Vertrauen in den Markt ist eine den Gedanken der Aufklärung entgegengesetzte „Unmündigkeit, die so abergläubisch ist wie das Mittelalter“<sup>3432</sup>. Oder, um es mit Max Frisch auszudrücken: Am Ende der Aufklärung steht erneut das Goldene Kalb.

### 7.3.3 Implikationen für ein liberales Gemeinwesen

Wenn allerdings der *freie Markt* funktional einen der Religion ähnlichen Prüfstein für den politischen Liberalismus darstellt, muss sich ein Gemeinwesen, dem seine Gestalt durch das liberale Prinzip vorgegeben wird, beiden Phänomenen gegenüber auch auf eine ähnliche Weise positionieren. Ein Staat darf dann seine politische Zielsetzung nicht ungeprüft mit der „des Marktes“ identifizieren, ebenso wenig wie er sich als weltlicher Arm einer Religion begreifen darf. Ähnlich wie die Religionsgemeinschaften verlieren die Unternehmen oder Märkte bei einer derartigen übergreifenden Neutralität keineswegs die Freiheit selbständigen Wirkens nach eigener Maßgabe. Schließlich muss berücksichtigt werden, dass auch in der wirtschaftlichen Betätigung die individuelle Freiheit des Bürgers dahingehend verwirklicht werden kann, dass das Individuum selbst seine Zwecke setzen kann, ohne diese von einem übergeordneten Ganzen zugewiesen zu bekommen.<sup>3433</sup> Es ist allerdings der Politik aufgetragen, die Grenzen dieser Freiheiten durch eine entsprechende Ausgestaltung der Rahmenordnung festzulegen, denn die angesprochene – auch hier lässt sich eine Parallele zu Religionen feststellen – Freiheit ist nicht ohne weiteres eine private, sondern häufig eine politische.<sup>3434</sup> Gleichwohl ist dieser Primat der Politik nicht misszuverstehen als der Vorrang des Staates als ontologischer Instanz gegenüber der Privatwirtschaft, was eine dirigistische Wirtschaftsordnung implizieren könnte. Vielmehr muss Politik in diesem Verständnis als der logische Ort betrachtet werden, in welchem die politische Autonomie der freien Individuen zur Geltung gebracht wird und sich in Gesetzen ausdrückt, die für alle Mitglieder des Gemeinwesens und für alle in diesem wirksamen Faktoren verbindlich sind. Insofern bedeutet der Primat der Politik nicht mehr und nicht weniger als die Überzeugung, dass einzig die Staatsbürger dazu legitimiert sind, auf einer freiheitlichen Basis über die in der Gesellschaft zu verwirklichenden Gerechtigkeitskonzeptionen zu entscheiden; dabei müssen sie, wenn sie sich auf die liberale Idee berufen wollen, immer die Freiheit des Anderen als regulatives Maß im Blick behalten.<sup>3435</sup> So sollen gleichermaßen die Ansprüche der Religion, die Gesetze des Marktes und auch die Autorität des Herrschers beziehungsweise des kafkaesk verselbständigten Staatsapparats durch die Freiheit der einzelnen Individuen gezähmt werden. Pointiert lässt sich behaupten, dass nicht nur ein liberales Gemeinwesen staatliche zwangsbewehrte Eingriffe gegenüber den betroffenen Individuen rechtfertigen muss; umgekehrt müssen auch die Individuen selbst, natürliche wie juristische Personen gleichermaßen, im Zweifelsfall im öffentlichen Diskurs begründen können, inwiefern ihre Handlungen Ausdruck ihrer privaten Freiheit sind und nicht im politischen Sinne Auswirkungen auf Dritte haben.

Dass dieser Primat der Politik grundsätzlich besteht, dürfte innerhalb der liberalen Ideensysteme zumindest theoretisch weitgehend unumstritten sein. Tatsächlich wird dieser Primat aber faktisch aufgehoben, wenn der Politik lediglich aufgetragen wird, die quasi-naturgesetzliche Wirkungsweise des Marktmechanismus in möglichst vielen Bereichen der Gesellschaft und unter möglichst geringer staatlicher Einflussnahme zur

3432Tönnies, S.: „Die liberale Kritik des Liberalismus“, in: Rüstow, A.: *Die Religion der Marktwirtschaft*, a.a.O., S.162.

3433Friedman, M.: *Kapitalismus und Freiheit*, a.a.O., S.27 ff.; vgl. auch oben, Kapitel 7.3.1, S.475, Fn. 3319.

3434Zum Umgang von Staat und Religionsgemeinschaften vgl. Schlaich, K.: *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, a.a.O., S.163, sowie oben, Kapitel 6.4, S.454, Fn. 3188.

3435Vgl. dazu erneut die Transformation der Kantischen *respublica*-Vorstellung in Kapitel 6.2, S.439 ff.



Geltung zu bringen. Die Rede von einer marktkonformen Demokratie, von der Alternativlosigkeit der marktwirtschaftlichen Gesetze, von einer flächendeckenden Liberalisierung und Privatisierung, von einer Organisation aller staatlicher Aufgaben als isoliert und allein nach monetären Kriterien zu bewertenden Profitcentern spiegelt diese Gedanken wider; ebenso verweist der durch Ludwig von Mises geprägte Begriff der „unhampered market economy“, der von allen staatlichen Eingriffen verschonten Marktwirtschaft, auf genau dieses Phänomen.<sup>3436</sup> Man kann an dieser Stelle allerdings durchaus unterstellen, dass ein liberales Gemeinwesen den marktwirtschaftlichen Konkurrenzmechanismus in den Dienst des Gemeinwohls und damit jedes Einzelnen stellen will, also die Segnungen des Effizienzprinzips und die häufig mit diesem verbundene ökonomische Prosperität genießen möchte.<sup>3437</sup> Dabei handelt es sich im Wesentlichen um eine axiomatische Annahme für den weiteren Untersuchungsverlauf; aus den politischen Freiheitskonzeptionen seiner Bürger ließe sich auch eine beliebige andere Ordnung für ein Gemeinwesen rechtfertigen, welche die jeweils zugrunde gelegten Vorstellungen des Guten und des Gerechten angemessener abbilden würde. Falls man sich aber für das Wettbewerbsprinzip entscheidet, beruht dies nicht zuletzt auf ethischen Grundlagen: es kann beispielsweise als wünschenswert erachtet werden, dass jeder Einzelne freiheitlich über Berufswahl und Produktionsplan entscheiden kann; es kann das Ergebnis der politischen Autonomie der Bürger sein, dass die Differenz des unterstellten gesamtwirtschaftlichen Output generell im Sinne einer Pareto-Effizienz auch jedem Einzelnen zu Gute kommen soll; es kann den jeweils individuellen Gerechtigkeitskonzeptionen entsprechen, dass die Belohnung für eigene Leistung innerhalb eines konkurrenzwirtschaftlichen Systems erfolgen soll; et cetera. Um die ökonomische Leistungsfähigkeit der Marktwirtschaft aber auch allgemein für das Gemeinwesen und nicht nur für einzelne Gewinner nutzbar zu machen, muss die von Smith theologisch fundierte Rahmenordnung auf einem säkularisierten, freiheitlichen Fundament rekonstruiert werden.

Konkret würde dies allerdings bedeuten, dass nicht die teleologische Funktionsweise der unsichtbaren Hand durch eine möglichst exakte soziale Wohlfahrtsfunktion ersetzt werden müsste.<sup>3438</sup> Vielmehr wäre der Wettbewerb zunächst in Abhängigkeit der politischen Gerechtigkeitskonzeptionen der Bürger zu verstehen – wohlgermerkt: nicht von derjenigen des Herrschers, der Regierung oder des Staates als ontologischer Instanz, denn aus einer liberalen Perspektive soll der Staat zunächst als Mittel dienen, um die Selbstbestimmung der Individuen innerhalb eines Gemeinwesens zu verwirklichen. Marktwirtschaftliche Konkurrenz soll genau dort wirksam werden, wo dies durch den politischen Willen der Staatsbürger erwünscht ist. Dies scheint im übrigen auch durch Adam Smiths Theorie abgedeckt zu sein, der schließlich mit der Bereitstellung öffentlicher Güter und der Landesverteidigung typische Staatsaufgaben formulierte, die nicht marktwirtschaftlich erbracht werden können. Würde man die starken metaphysischen Voraussetzungen, die das Gelingen einer Konkurrenzwirtschaft unter Gemeinwohlaspekten garantieren, ablehnen, so könnte sich ohne weiteres auch eine ausführlichere gesetzliche Rahmenordnung ergeben, welche der Staat schützen soll. Tatsächlich können nun, das war auch Smith mehr als bewusst, den Wettbewerb regulierende Entscheidungen dieser Art zu ungewollten Konsequenzen führen.<sup>3439</sup> Die wirtschaftswissenschaftliche Modellbildung wäre insofern im Wesentlichen dazu aufgerufen, über Interdependenzen und Rückkopplungen innerhalb eines ökonomischen Systems zu informieren. Diese ökonometrischen Erkenntnisse müssen in den öffentlichen Diskurs eingebracht werden und können so selbstverständlich die Ansichten der Bürger beeinflussen; sie dürfen sich allerdings, wenn man die liberalen Prinzipien einerseits und die Seriosität der wissenschaftlichen Disziplin andererseits aufrechterhalten will, niemals verselbständigen und das politische Selbstbestimmungsrecht der Bürger und die Möglichkeit einer autonomen Wirtschaftspolitik außer Kraft setzen.<sup>3440</sup>

Diejenige wirtschaftspolitische Richtung, die ihren Gestaltungsauftrag auch als solchen begreift, wird üblicherweise unter dem Schlagwort *Ordoliberalismus* zusammengefasst.<sup>3441</sup> Dieser fordert einen

<sup>3436</sup>Mises, L. v.: *Human Action – A Treatise on Economics*, New Haven 1949, S.238 f.

<sup>3437</sup>Müller-Armack, A.: „Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Widersacher“ [1972], in: ders.: *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*, Bern <sup>2</sup>1981, S.149 ff.

<sup>3438</sup>Vgl. oben, Kapitel 7.3.2.4, S.491, Fn. 3416.

<sup>3439</sup>Vgl. oben, Kapitel 7.3.2.1, S.478, Fn. 3328.

<sup>3440</sup>Vgl. Ulrich, P.: *Der entzauberte Markt*, a.a.O., S.164.

<sup>3441</sup>Vgl. dazu Starbatty, J.: „Ordoliberalismus“, in: Issing, O. (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, a.a.O., S.251-270, sowie sehr ausführlich: Renner, A.: *Jenseits von Kommunitarismus und Neoliberalismus*, Graftschaft 2002, S.33-328.

*embedded market*, also eine in politisch autonome Entscheidungen eingebettete Marktwirtschaft: es wäre damit weiterhin dem im Gemeinwesen gebündelten Gerechtigkeitsverständnis der Individuen übertragen, darüber zu entscheiden, in welchem ökonomischen System sie zu leben gedenken.<sup>3442</sup> Die politische Freiheit des Bürgers ist damit – in Umkehrung der von Friedman postulierten Relation<sup>3443</sup> – der ökonomischen Freiheit vorgeordnet.<sup>3444</sup> Dies bedeutet gleichzeitig auch, dass die Frage, welche konkret ausgestalteten Ordnungsformen am besten in der Lage sind, eben diese Freiheit zu gewähren, nicht bereits abschließend durch den Verweis auf die Konkurrenzwirtschaft als Ausdruck negativer Handlungsfreiheit beantwortet ist, sondern weiterhin offen steht – und aus der reinen Logik der liberalen Idee heraus wohl auch offen bleiben muss. Damit sind allerdings auch in einem derartigen Ordoliberalismus wie in beinahe jedem Ideensystem diejenigen pathologischen Potentiale angelegt, die zu schützende Freiheit im Namen des Gemeinwohls und der optimalen, heiligen Ordnung unbeabsichtigt wieder aufzuheben.<sup>3445</sup>

Grundsätzlich muss sich der Ordoliberalismus nicht zwangsläufig darauf beschränken, in ausgewählten Teilbereichen der Wirtschaft die Gesetze des freien Marktes selbsttätig wirksam werden zu lassen. Vielmehr weist gerade das theoretisch begründete Entstehen natürlicher Monopole auch aus dem idealen Marktmechanismus darauf hin, dass in einem mehrperiodischen Spiel exogene Eingriffe nötig sein können, um diese gewünschten Bedingungen perfekter Konkurrenz dauerhaft aufrechterhalten zu können. Denn der Gewinn am Ende der ersten Periode geht ohne ausgleichende externe Eingriffe notwendigerweise in die Anfangsausstattung der nächsten Spielrunde ein, was eine dementsprechend ungleiche Machtposition innerhalb des wirtschaftlichen Wettbewerbs bewirken muss. Die Wahl der geeigneten Rahmenordnung stellt somit eine wirtschaftspolitische Aufgabe dar, in welcher nicht nur eine dem reinen Markt unter Umständen entgegengesetzte politische Autonomie der Bürger, sondern vielmehr die systemimmanente Logik selbst den Gesetzgeber durchaus dazu ermächtigen kann, um der Segnungen des effizienten Wettbewerbs willen die „natürlich“ entstehenden Machtstrukturen im Markt zu korrigieren.<sup>3446</sup> Umgekehrt muss aber auch immer berücksichtigt werden, dass die jeweiligen Produktions- und Nutzenfunktionen auf adaptiven Erwartungen beruhen. Eine als ungerecht empfundene Umverteilung des Marktergebnisses sollte somit dauerhaft einen Rückgang in der Leistungsbereitschaft der Akteure zur Folge haben, wodurch der gesamtwirtschaftliche Output und damit *per definitionem* auch der ökonomisch zu bewertende Anteil am Gemeinwohl zurückgehen würde. Es ist offensichtlich eine Aufgabe der öffentlichen Diskussion, die Balance zwischen den unterschiedlichen Gerechtigkeitskonzeptionen zur Geltung zu bringen. Dies gilt aber auch und gerade für die wirtschaftspolitische Orientierung eines Gemeinwesens. *Eine Struktur, die das einzelne Individuum den Zwängen der Konkurrenzwirtschaft unterwirft, kann unter Umständen durch die Gesellschaft gewünscht werden; eine Struktur jedoch, die die Notwendigkeit einer politischen Beurteilung dieses Sachverhaltes unter dem Verweis auf die Naturgesetzlichkeit oder die Heilsfunktion des Marktes verwirft und damit die Gestaltungsautonomie der Bürgerschaft suspendiert, kann niemals als liberal bezeichnet werden.*

Ohne an dieser Stelle ein ausführliches wirtschaftspolitisches Programm entwickeln zu wollen, muss dabei genau untersucht werden, inwiefern insbesondere Großbanken und der Finanzmarkt ihre ursprüngliche volkswirtschaftliche Aufgabe zu erfüllen willens oder imstande sind.<sup>3447</sup> Unter Gemeinwohlaspekten sollen die Finanzintermediäre und der Kapitalmarkt nicht zuletzt dazu dienen, Investitionen der Realwirtschaft zu finanzieren sowie die dem Wirtschaftskreislauf entzogenen Spareinlagen wieder in selbigen zurückzubringen. Falls diese Aufgaben nicht im Sinne der gesellschaftlichen Konzeption politischer Freiheit und Gerechtigkeit verwirklicht werden können, obliegt es dem Gesetzgeber, die Rahmenordnung entsprechend anzupassen – nota bene: nicht aus freiheitsbeschränkenden oder gar kommunistischen Gründen, sondern unter konsequenter Berücksichtigung der liberalen Idee selbst! Denn es handelt sich

3442Ulrich, P.: *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship*, St.Gallen 2000, S.5. Vgl. insb. Röpke, W.: *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach 1961, S.23: „[D]ie Marktwirtschaft ist nicht alles. Sie muß in eine höhere Gesamtordnung eingebettet werden, die nicht auf Angebot und Nachfrage, freien Preisen und Wettbewerb beruhen kann.“

3443Vgl. oben, Kapitel 1.2.5.1.1, S.34, Fn. 203.

3444Vgl. Dahrendorf, R.: „Über den Bürgerstatus“, in: Brink, B. v. d. / Reijen, W. v.: *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt 1995, S.33.

3445Vgl. Eucken, W.: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, a.a.O., S.175 ff.

3446Vgl. oben, Kapitel 7.3.2.3, S.490, sowie Tönnies, S.: „Die liberale Kritik des Liberalismus“, a.a.O., S.159 f.

3447Vgl. auch Ulrich, P.: *Der entzauberte Markt*, a.a.O., S.162 ff.; Krugman, P.: *Die neue Weltwirtschaftskrise*, Frankfurt 2009, S.180 ff., insb. S.190-192.

nicht um die Freiheit des Fuchses im Hühnerstall, auf deren Schutz sich ein liberales Gemeinwesen verpflichtet hat.<sup>3448</sup> Insofern in einer arbeitsteiligen Wirtschaft die Akteure am Markt nicht rein individuell handeln können, sondern ihre Handlungen immer zugleich auch politisch sind, muss sich auch der Markt selbst einer öffentlichen Diskussion über Reichweite und Grenzen stellen; geschieht dies nicht, kann sich der zuständige Staat nicht als liberal, sondern bestenfalls als *wirtschaftsliberal* oder *neoliberal*<sup>3449</sup> bezeichnen.

Die Relevanz der Rahmenordnung stellt auch Karl Homann deutlich heraus, der in dieser den systematischen Ort der Moral in der Marktwirtschaft erkennt.<sup>3450</sup> Es könne schließlich von einem Individuum nicht verlangt werden, zum Ausgleich von systemischen Ungerechtigkeiten dauerhaft entgegen der eigenen Interessen und damit unter Umständen auch auf Kosten des eigenen Überlebens zu handeln.<sup>3451</sup> Dieser sich auf Adam Smith berufenden These ist prinzipiell durchaus zuzustimmen, allerdings scheint Homann in seinen Schlussfolgerungen nicht kohärent zu sein. Er schreibt:

„Entgegen dem Augenschein haben Markt und Wettbewerb in der Moderne eine moralische Qualität. Wenn Markt und Wettbewerb also letztlich moralisch begründet sind, kann man nicht aus ebenfalls moralischen Gründen durch ständige Interventionen in Markttransaktionen den Markt genau der Eigenschaft berauben, die seine moralische Qualität trägt, der Effizienz nämlich. Oder anders: Es ist nicht ein Widerspruch zwischen Ökonomie und Moral, sondern ein Selbstwiderspruch innerhalb der Moral, wenn Markt und Wettbewerb durch moralisch motivierten Interventionismus außer Kraft gesetzt werden.“<sup>3452</sup>

Homann selbst erkennt grundsätzlich an, dass das individuelle Vorteilsstreben erst dadurch seine ethische Legitimation erhält, dass es über den Marktmechanismus auch dem Gemeinwohl dienlich sei und damit zwar nicht die persönliche, wohl aber *die institutionalisierte gesellschaftliche Solidarität befördere*: „Markt und Wettbewerb erhalten die moralische Qualität ausschließlich deswegen zugesprochen, weil sie 'effizient' sind, d. h. weil sie allein in der Lage sind, die Chancen aller Einzelnen für eine Lebensgestaltung nach eigenen Vorstellungen zu garantieren bzw. zu erweitern. Die moralische Qualität von Markt und Wettbewerb wird hier nicht darin gesehen, dass bei Käufen und Verkäufen am Markt die Einzelnen ihre 'Freiheit' üben und betätigen [...].“<sup>3453</sup> Damit wird die grundlegende These des Adam Smith noch weitgehend korrekt wiedergegeben respektive auf eine moderne Anwendung übersetzt. Vor diesem Hintergrund ist es aber erstaunlich, dass Homann staatliche Interventionen in die marktwirtschaftliche Funktionsweise und damit insbesondere eine als gerecht empfundene Umverteilung, die am Markt selbst nicht erreicht werden konnte, *per se* als unerwünschte Verzerrungen ausschließen will. Für Smith musste sich diese Forderung beinahe von selbst ergeben, da er schließlich die überlegte Hand des gütigen und wissenden Schöpfers am Werk sehen wollte; doch wenn man diese Annahme nicht beibehalten kann, so müsste die Wettbewerbsordnung prinzipiell als unvollkommen erachtet werden, da sie dann eben nicht zwangsläufig ein dem Gemeinwohl zuträgliches Resultat hervorbringt. Eingriffe wären somit kein Selbstwiderspruch innerhalb der Moral, sondern vielmehr, entgegen der Behauptung Homanns, tatsächlich ein Widerspruch zwischen den moralischen Überzeugungen der Bürgerschaft und der verwirklichten ökonomischen Rahmenordnung. Weiterhin heißt es:

„Zentral ist die Befolgung der Wettbewerbsordnung durch den Einzelnen und die Mitwirkung an der Etablierung dieser Ordnung; die Abweichung von der Ordnung in einzelnen Markttransaktionen untergräbt kumuliert die Ordnung und ist deswegen paradigmatisch nicht zu rechtfertigen, Interventionismus ist nicht nur ineffizient, sondern auch unmoralisch.“<sup>3454</sup>

3448Ulrich, P.: *Der entzauberte Markt*, a.a.O., S.73.

3449Anfangs bezeichneten sich die Theoretiker, die heute dem Ordoliberalismus zugeordnet werden, selbst noch als neoliberal. Im vergangenen halben Jahrhundert hat sich dieser Begriff aber weitgehend einem *Free-Market-Liberalism* angenähert.

3450Homann, K.: „Wettbewerb und Moral“ [1990], in: ders.: *Vorteile und Anreize*, Tübingen 2002, S.32; ders.: „Wider die Erosion der Moral durch Moralisieren“ [1993], in: ebd., S.3-20, hier: S.7. Vgl. Homann, K. / Blome-Drees, F.: *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, S.35-47.

3451Homann, K.: *Ethik in der Marktwirtschaft*, a.a.O., S.12.

3452Homann, K.: „Wettbewerb und Moral“, a.a.O., S.28.

3453Ebd., S.29.

3454Ebd., S.34.

Dieser Aussage wäre – unter wirtschaftsethischen, nicht unter individuaethischen Gesichtspunkten – durchaus zuzustimmen, wenn tatsächlich eine perfekt ordnende Hand wie bei Adam Smith rekonstruiert hätte werden können, sprich: wenn der moralische Gehalt vollständig in der Rahmenordnung inkorporiert wäre. Davon ist allerdings keineswegs auszugehen; insofern müssten, sowohl im Sinne Smiths als auch im Sinne der zu schützenden individuellen Freiheit, die Wirkungen des Marktmechanismus genau beobachtet werden. Wenn dieser die Wohlfahrt der Gesellschaft nicht fördere, sondern vielmehr sogar behindere oder für eine politisch als ungerecht und unerwünscht gekennzeichnete Umverteilung sorgen würde, dann müsste das am Markt erzielte Gleichgewicht entweder korrigiert oder die Wirkung der säkularisierten unsichtbaren Hand sogar verhindert werden.<sup>3455</sup> Besser noch, die Rahmenordnung müsste dahingehend angepasst werden, dass das moralisch indifferente individuelle Handeln sich tatsächlich in gesellschaftliche Moral transformieren ließe; nur dann kann man Homanns zugespitzte Aussage idealtypisch überhaupt akzeptieren: „Langfristige Gewinnmaximierung ist nicht ein Privileg der Unternehmen, sondern ihre *sittliche Pflicht*. Sie dient dem Wohl der Konsumenten – sc. unter einer geeigneten Rahmenordnung.“<sup>3456</sup> Es fällt hier erneut auf, wie deutlich Homann die Notwendigkeit einer adäquaten Rahmenordnung, deren Ausgestaltung er gleichwohl an die Politik delegieren will, herausstellt, dabei aber zugunsten einer Form des Regelutilitarismus auf Korrekturen des Marktergebnisses verzichtet:

„In der Situation allgemeiner Regelsteuerung ist es nun praktisch immer möglich, durch punktuelle Abweichung von der Regel ein 'besseres' Ergebnis zu erzielen: Im Hinweis auf diesen Sachverhalt besteht die Standardbegründung für Interventionismus allgemein, auch für den moralisch motivierten Interventionismus. Aber kumuliert führt ein solcher Interventionismus zur Erosion jener Regeln, die die systematische Voraussetzung für den Erfolg einer punktuellen Abweichung darstellen. Kurz: Werden die Ausnahmen von einer Regel selbst zum Regelfall, ist jene Sicherheit der wechselseitigen Verhaltenserwartungen dahin, die die Voraussetzung allgemeinen Wohlstandes ist.“<sup>3457</sup>

Auch wenn diese Befürchtung durchaus ernstgenommen werden muss, kann sie sich doch im Wesentlichen lediglich gegen unbegründete und willkürliche staatliche Interventionen aussprechen; auf geregelte Korrekturereingriffe könnten sich dagegen die Akteure einstellen. Falls eine ideale Rahmenordnung nicht konstruiert werden kann, wird sich auch ein Marktgleichgewicht niemals ohne weiteres als gesellschaftlich erwünscht oder gerecht bezeichnen lassen können.<sup>3458</sup> Wenn man diese Rahmenordnung aber im Sinne der Kantischen *res publica noumenon* immer nur als eine regulative und in der Welt der Erscheinungen niemals perfekt darstellbaren Idee betrachten will, so muss gerade jene einer ständigen Diskussion unterworfen sein; anders lässt sich der für ein liberales Gemeinwesen geforderte öffentliche Vernunftgebrauch nicht verstehen. Eine blinde Dogmatisierung der einmal aufgestellten Regeln entspräche, um es bildlich auszudrücken, nicht etwa der Maximierung des Gemeinwohls, sondern lediglich der Maximierung, nicht aber der ordnungsgemäßen Dosierung eines Medikaments. Oder auch: die Regel, einem Menschen

<sup>3455</sup>Manstetten, R.: *Das Menschenbild der Ökonomie*, a.a.O., S.151.

<sup>3456</sup>Homann, K.: „Ethik und Ökonomik: Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik“ [1994], in: ders.: *Vorteile und Anreize*, a.a.O., S.51. Realtypisch ist diese Aussage ohnehin deutlich problematischer, da sie sich deutlich an der Smith'schen Formel des 18. Jahrhunderts orientiert. Dort sind *butcher, brewer, and baker* allerdings klassische Einzelunternehmer, deren persönliche Zielfunktionen mit denen des Unternehmens üblicherweise deckungsgleich sind. Bei modernen Großkonzernen lässt sich diese Übereinstimmung aber nicht annehmen, wie die Principal-Agent-Theorie der Neuen Institutionenökonomik nahelegt. Dabei liegt die wesentliche Problematik in der Beziehung zwischen Auftraggeber (*principal*) und Auftragnehmer (*agent*) aber weniger, wie jedoch im Modell weitgehend vertreten, darin, dass die Belegschaft ihren eigenen Nutzen unter Ausnutzung einer asymmetrischen Informationsverteilung möglicherweise auf Kosten des Unternehmensgewinns maximieren will, sondern vielmehr im Verhältnis zwischen dem Unternehmen und dessen Entscheidungsträgern. Denn aufgrund von kurzfristigen Anreizsystemen kann die Zielfunktion des Managers deutlich von der des Unternehmens abweichen, das eher an langfristiger Existenzsicherung als an kurzfristiger Gewinnmaximierung interessiert sein müsste. Um Homanns These unterstützen zu können, müsste nun auch die jeweils individuelle Nutzenfunktion des Managers in die Rekonstruktion der unsichtbaren Hand eingehen, was Gestaltung und Implementierung einer funktionsfähigen Rahmenordnung selbstverständlich nicht einfacher macht. Funktional ähnlich argumentieren im übrigen die Vertreter der *Public-Choice*-Theorie gegen die Rolle des Politikers oder des Bürokraten, der trotz abweichender individueller Zielsetzung mit der Verwirklichung der sozialen Wohlfahrt betraut werde; vgl. Brennan, G. / Buchanan, J. M.: *Die Begründung von Regeln*, Tübingen 1993, S.86.

<sup>3457</sup>Homann, K.: „Wettbewerb und Moral“, a.a.O., S.28.

<sup>3458</sup>Rüstow, A.: *Die Religion der Marktwirtschaft*, a.a.O., S.32 f., 40 f.

möglichst viel Wasser zu geben, wird einen Verdurstenden retten, sich für einen Ertrinkenden aber verheerend auswirken.

## 8 Fazit und Ausblick

### 8.1 Zusammenfassung der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung beansprucht, einen inhaltlichen Begriff der politischen Freiheit vorzulegen, auf welche sich ein liberales Gemeinwesen hinlänglich beruft. Konkret sollte dabei eine Antwort auf die Grundfragen der liberalen politischen Philosophie gegeben werden: Wie können Freiheit und Selbstbestimmungsrecht der Bürger auch innerhalb eines stabilen Gemeinwesens gewahrt bleiben? Wie kann eine Gesellschaft dauerhaft bestehen, die aus Individuen mit äußerst heterogenen und einander teilweise widersprechenden normativen Konzeptionen gebildet wird, ohne dabei ihren freiheitlichen Charakter einzubüßen?<sup>3459</sup> Es musste jedoch bereits zu Beginn dieser Arbeit anerkannt werden, dass eine lediglich begriffliche Analyse von Freiheit deren materialen Gehalt schwerlich offenbaren wird: schließlich lässt sich kaum eine andere politische Formel finden, die ähnlich häufig beschworen und dabei gleichzeitig mit den unterschiedlichsten Vorstellungen und Zielsetzungen in Verbindung gebracht wurde. Mithin ist es ohne weiteres möglich, dass sich zwei Parteien zugleich auf die Freiheit als letztverbindliche Norm berufen, die aber ihrerseits für den jeweils anderen die höchste denkbare Tyrannei darstellen würde. Wenn also aktuelle Herausforderungen an eine sich als liberal verstehende Gesellschaft *unter Berücksichtigung der Freiheit des Individuums als grundlegendem Prinzip* angegangen werden sollen, so muss eben diese Freiheit zunächst inhaltlich aufgeklärt werden, wenn man nicht im begrifflich Diffusen und Trüben argumentieren will. Worin besteht also die Freiheit des Liberalismus, wie lässt sich die Freiheit charakterisieren, auf die sich eine freiheitliche Gesellschaft berufen darf? Diese Frage sollte im Rahmen einer ideengeschichtlichen Analyse beantwortet werden.

Die Anordnung der Meilensteine dieser *Ideengeschichte der Freiheit* lässt sich also durchaus rekursiv verstehen. Im 7. Kapitel sollten zwei der entscheidenden Herausforderungen des 21. Jahrhunderts an eine liberale Gesellschaft untersucht werden. Sowohl die Positionierung des freiheitlichen Gemeinwesens gegenüber Religionen (Kapitel 7.2) als auch gegenüber der Ökonomie (Kapitel 7.3) erscheint spannend, da sich über die Bezugnahme auf Glaubensfreiheit einerseits, wirtschaftliche Freiheit andererseits genau die Problemstellung erkennen lässt, mit welcher sich bereits Abraham Lincoln konfrontiert sah: „We all declare for liberty; but in using the same word we do not all mean the same thing.“<sup>3460</sup> Während die Vorgabe verbindlicher Grenzen durch das Gemeinwesen von den betroffenen Gruppen mit dem Verweis auf angeblich illegitime Freiheitseinschränkungen abgelehnt wird, sollen diese Restriktionen umgekehrt doch gerade im Namen der Freiheit selbst gerechtfertigt und durchgesetzt werden. Tatsächlich bedeutet Freiheit in diesem Sinne immer und unstrittig eine durch Gesetze begrenzte Freiheit; wie diese Grenzen jedoch inhaltlich auszugestalten sind und wer darüber rechtmäßig verfügen darf, diese für die Bestimmung der zu schützenden Freiheit zentrale Frage beantwortet sich keineswegs von selbst.

Wenn also jene Herausforderungen unter Berücksichtigung der individuellen politischen Freiheit als letzter Autorität angenommen werden sollen, muss zunächst eben diese Freiheit näher bestimmt werden. Die Idee eines Staates, der sich nicht nur aus der Freiheit des autonomen Individuums heraus begründet, sondern seine Grenzen auch ebenda findet, wurzelt im Zeitalter der Aufklärung. Eine inhaltliche Definition der zur Diskussion stehenden Freiheit muss also auf den politischen Theorien dieser Epoche, insbesondere auf denjenigen von Rousseau und Kant, aufbauen. Diese Gedanken sollten nun unter dem Aspekt interpretiert werden, welche theoretische Aufgabe sie angesichts der konkreten historischen und ideengeschichtlichen Situation zu lösen beanspruchten. Dabei ist zum einen das durch Hobbes aufgeworfene Problem zu nennen, dass ein sich auf die individuelle Autonomie stützendes Gemeinwesen eine praktische Ausgestaltung erfahren sollte, in welcher sich die begründende Freiheit nicht mit dem Moment der Staatsgründung erschöpft; der *Contrat social* widmet sich konkret diesem Thema. Zum anderen steht die prinzipielle Auseinandersetzung mit der Religion im Vordergrund. Der Ausgang aus der selbstverschuldeten

<sup>3459</sup>Vgl. u. a. oben, Kapitel 1.2.4, S.32, sowie oben, Kapitel 4.2.1.1, S.317, Fn. 2271.

<sup>3460</sup>Sh. oben, Kapitel 1.2.1, S.10, Fn. 49.

Unmündigkeit, das kantische Motto der Aufklärung, richtet sich direkt gegen eine Bevormundung des Einzelnen im Namen des Glaubens. Einzig dem zur Moralität befähigten autonomen Individuum – nicht jedoch dem Staat oder der Kirche – stehe es demnach zu, über die Grenzen seiner Freiheit zu verfügen und sich durch den freien Vernunftgebrauch nach eigener Maßgabe Gesetze aufzuerlegen.

Diese Forderung allerdings wird überhaupt erst in allen ihren Konsequenzen deutlich, wenn ihre Voraussetzungen berücksichtigt werden: die Epoche der Aufklärung lässt sich als Antwort verstehen auf ein im christlichen Abendland über ein Jahrtausend hinweg ungelöstes Problem. Das Christentum erfüllte im Mittelalter und in der frühen Neuzeit nicht nur eine spirituelle Funktion, sondern verlangte auch den politischen Bereich nach religiösen Maßgaben zu gestalten. Seitdem die Religion aber nicht mehr mit dem römischen Reich identifiziert werden konnte und sich damit die im theologischen Gehalt angelegte Differenzierung zwischen einem religiösen und einem politischen Bereich aktualisiert hatte, war gerade dieser Anspruch keineswegs konfliktfrei. Das gesamte Mittelalter war geprägt durch die Auseinandersetzung zwischen *sacerdotium* und *imperium*, zwischen Papst und Kaiser, zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Infolge der Glaubensspaltung war die traditionelle Fortführung der Religion als Fundament des Staates nicht mehr ohne weiteres möglich, es musste vielmehr eine Organisationsform gefunden werden, die es erlaubte, einander widersprechende Glaubensvorstellungen innerhalb eines Gemeinwesens tolerieren zu können; vor diesem historischen Hintergrund konzipierten Bodin und Hobbes ihre Entwürfe. Diese Problematik wurde durch die entstehenden Naturwissenschaften und den damit verbundenen Zweifel an der in der Heiligen Schrift offenbarten Wahrheit verstärkt und wirkte insofern noch in der Epoche der Aufklärung unvermittelt fort.

Es bietet sich somit an, sich der Freiheitskonzeption der Aufklärung, die grundlegend für die Moderne ist, aus diesem theologisch-politischen Komplex heraus anzunähern. Dabei stand nicht im Vordergrund, ob die christliche Religion aufgrund ihrer ethischen Gehalte die Entwicklung einer freiheitlichen Ordnung vorangetrieben hätte. Vielmehr wurde argumentiert, dass das Christentum in der abendländischen Geschichte gerade aufgrund der für seine institutionelle Verwirklichung im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit typischen politischen Komponente und der daraus für den weltlichen Bereich resultierenden Konsequenzen das entscheidende Dispositiv geboten hatte, in dessen Rahmen sich die modernen Emanzipationsbewegungen überhaupt erst herausbilden konnten. Die Ansprüche im Namen von ewiger Wahrheit, Sünde und Seelenheil stellten durchaus als eine Art „Negativfolie“ die Herausforderung dar, anhand welcher sich zunächst die Freiheit des weltlichen Gemeinwesens von religiöser Bevormundung und schließlich auch die individuelle Freiheit im Staat von jedem illegitimen Zwang politisch verwirklichen sollten. Die vorliegende Untersuchung sollte daher dazu dienen, eine aktuelle politische Fragestellung ideengeschichtlich zu fundieren. Philosophie versteht sich in diesem Sinne als aufklärende Grundlagenwissenschaft, die modernen Begriffen tragfähige Inhalte zuordnen will.

## 8.2 Diskussion der Thesen

Im folgenden Abschnitt sollen nun die eingangs formulierten und in dieser Studie untersuchten Thesen zusammengefasst werden. Zunächst soll dabei aber eine ganz grundsätzliche Schlussfolgerung dieser Untersuchung formuliert werden:

**Der Liberalismus ist mitnichten gleichzusetzen mit einem fordernden „alles ist erlaubt“ oder einem, zusätzlich auf jede Normativität verzichtenden, undifferenzierten „anything goes“. Vielmehr handelt es sich bei dieser politischen Idee um den Versuch, die mit der Ablösung des Christentums als politisch stabilisierender Ordnung einhergehende Auflösung eines normativen Orientierungsrahmens auf freiheitlicher Basis zu rekonstruieren. Die Freiheit des Liberalismus muss also ganz wesentlich mit dem Gesetz zusammen gedacht werden; allerdings mit einem Gesetz, das sich das autonome Individuum selbst geben muss.**

Es konnte im Rahmen dieser Studie nachgewiesen werden, dass die von einem liberalen Gemeinwesen zu schützende Freiheit eine politische ist. Dabei ist gerade die Komponente des Freiheitsbegriffs entscheidend,

die funktional Natur, Tradition oder einen transzendenten Gott als *allgemeinverbindlichen* Gesetzgeber in *politicis* beerben sollte. Denn die Freiheit der Aufklärung bedeutete eben nicht die Freiheit von jeder Normativität, sondern lediglich die Freiheit von einer normativen Ordnung, die nicht mehr als plausibel oder legitim angesehen wurde. Dies schließt prinzipiell eine individuelle Akzeptanz eines höheren Gesetzes nicht aus, welches man einsehen oder welchem man sich unterwerfen möchte; wohl aber die Verabsolutierung dieses Regelwerks für alle Mitbürger in einer normativ heterogenen Gesellschaft.

Dieser Arbeit liegt dabei die Überlegung zugrunde, dass der Begriff der Freiheit zunächst inhaltlich aufgeklärt werden muss, bevor dieser überhaupt zur Beantwortung drängender politischer Aufgaben herangezogen werden kann. Dies spiegelt sich in der Gliederung der Untersuchung in zwei Hauptteile wider. Zuerst sollte die liberale Idee aus dem theologisch-politischen Rahmen heraus näher bestimmt werden; dazu wurde eine Ideengeschichte der politischen Freiheit von der griechisch-römischen Antike über das christliche Mittelalter bis in das Zeitalter der Aufklärung vorgelegt. In diesem beinahe propädeutisch zu nennenden Abschnitt wurden die Grundlagen gelegt, um später, insbesondere in Kapitel 6, den politischen Freiheitsbegriff eines modernen liberalen Gemeinwesens inhaltlich präzise formulieren zu können. Dementsprechend wurde dort auch keine selbständige These vertreten, die Studie folgte allerdings einem untersuchungsleitenden Motiv:

**Die politische Entwicklung Europas kann nur als Antwortgeschichte auf diejenigen Probleme verstanden werden, die durch das besondere Verhältnis zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat als den institutionell geronnenen Instanzen der geistlichen und weltlichen Sphäre aufgeworfen wurden. Die moderne liberale Idee entstand im Rahmen dieses Prozesses und kann somit auch heute inhaltlich nur dann richtig und vollständig umfasst werden, wenn dieser intellektuelle Kontext nicht ausgeklammert wird. Politische Freiheit muss angesichts des – weit gefassten – theologisch-politischen Problems näher bestimmt werden.**

Die zentralen Thesen dieser Arbeit wurden dagegen im zweiten Hauptteil entwickelt, in welchem auf dem entwickelten ideengeschichtlichen Fundament entscheidende Fragestellungen an und Herausforderungen für ein liberales Gemeinwesen diskutiert wurden. Verbindendes Element zwischen beiden Abschnitten war dabei die Feststellung, dass der theologisch-politische Problemkomplex auch in der modernen, säkularisierten Welt fort dauert. Dies beschränkt sich nicht nur, im klassischen Sinne, auf weiterhin bestehende Versuche traditioneller Religionen, direkten Einfluss auf die weltliche Sphäre zu nehmen. Ebenso wenig muss man aus einer säkularen Ideologie zwingend eine politische Religion konstruieren, um sich dieses Interpretationsmusters bedienen zu können. Vielmehr wurde die zugrunde liegende Struktur als maßgeblich herausgearbeitet: Wenn sich normative Konzeptionen auf eine letztverbindliche und absolute Wahrheit stützen, so liegt es nahe, dass auch die politische Organisationsform eines Gemeinwesens diesen Vorgaben nicht widersprechen soll. Es ist nun aber entscheidend, ob diese funktionale und des theologischen Gehalts im eigentlichen Sinne entkleidete Vorstellung eines Reiches Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ) kurzschlüssig in die weltliche Realität umgesetzt werden soll, also als politische Maßgabe verstanden wird, oder ob sie lediglich eine moralische Orientierungsnorm darstellt. Wenn versucht wird, die in einem politischen Gemeinwesen bestehenden unterschiedlichen Konzeptionen des Guten und Gerechten autoritär durch eine einzige, allgemeingültige zu ersetzen, so soll von einer fundamentalistischen Ausprägung des derart modifizierten theologisch-politischen Problems die Rede sein; andernfalls von einer liberalen. Dieser Gedanke wurde verknüpft mit Immanuel Kants Entwurf von *respublica phaenomenon* und *respublica noumenon*; denn, so wurde argumentiert, dieses Modell erscheint dienlich, um die Freiheit im Sinne der Aufklärung und, darauf aufbauend, auch die moderne politische Freiheit auch institutionell verwirklichen zu können.

Die These, die dem zweiten Hauptteil dieser Arbeit zugrunde liegt, lautet dementsprechend:

**Das theologisch-politische Problem im weiteren Sinne lässt sich auch in einer säkularisierten Welt feststellen. Dabei ist insbesondere dessen Struktur maßgeblich, nicht der Bezug zu einem notwendigerweise transzendenten Absolutissimum.**



Im 6. Kapitel der vorliegenden Untersuchung wurde auf der Grundlage dieser Überlegung eine tragfähige Formulierung der liberalen Konzeption politischer Freiheit vorgestellt. Dabei wurde der auf John Stuart Mill zurückgehende Gedanke, inwiefern auch ein freiheitliches Gemeinwesen legitimerweise über den Einzelnen Zwang auszuüben berechtigt sei,<sup>3461</sup> aufgegriffen und in einem politischen Sinne expliziert. Für einen liberalen Staat wurden zwei Gesichtspunkte als wesentlich herausgearbeitet: erstens die Revidierbarkeit der Gesetze, so dass auch demjenigen, der seine normativen Konzeptionen nicht im positiven Recht des weltlichen Gemeinwesens verwirklicht sieht, niemals grundsätzlich die Berechtigung abgesprochen werden kann, für eine Veränderung dieser Gesetze im öffentlichen Diskurs einzutreten; zweitens die angestrebte Objektivität der Gesetze im Sinne einer idealen freiheitlichen *respublica noumenon*, die allerdings mit empirischen Mitteln wohl niemals endgültig umgesetzt werden kann. Prüfstein für die letztgenannte Bedingung ist die individuelle private Freiheit. Dabei ist es jedoch immer denkbar, diese private Freiheit als politische zu deklarieren; die Rechtfertigung dafür, die Freiheit des Einzelnen legitimerweise begrenzen zu können, ist ebenso der öffentlichen Diskussion überantwortet wie umgekehrt der Auftrag an das Individuum, für den privaten Charakter dieser Freiheit zu argumentieren. Die Bedingung der Revidierbarkeit kann dagegen grundsätzlich durch ein weit verstandenes Recht auf politische Rede- und Meinungsfreiheit institutionell gesichert und über diese Vorgabe auch überprüfbar gemacht werden. Damit ist wohlgemerkt das Recht auf öffentliche Rechtfertigung und Diskurs gemeint, nicht das Recht, seine eigene Ansicht gegen die Ansprüche anderer unmittelbar in die Realität umzusetzen:

**Das zentrale Prinzip des Liberalismus und der politischen Freiheit besteht in der freien Meinungsäußerung. Eine Einschränkung a priori von einem archimedischen Punkt aus ist nicht zulässig, wenn man sich auf die liberale Idee berufen will. Die so verstandene Meinungsfreiheit impliziert aber nicht das Recht, diese Auffassung gegen die Freiheiten anderer in die politische Realität umzusetzen.**

Eng mit dieser These verbunden ist eine Neuformulierung und Modifikation des Böckenförde-Theorems:

**Das Wagnis, das der liberale Staat um der Freiheit willen eingegangen ist, besteht nicht darin, dass er seine Voraussetzungen nicht garantieren kann. Tatsächlich stellt sich dieses Problem jeder beliebigen politischen Ordnung. Das exklusive Wagnis besteht vielmehr darin, dass eine liberale Ordnung aus ihrer eigenen Logik heraus ihre Grundlagen niemals absolut setzen kann und sich somit selbst ständig zur Disposition stellt. Darin besteht allerdings nicht nur ein Risiko für ihre Stabilität, sondern gleichzeitig auch eine Chance.**

Insofern sich eine liberale Ordnung auf die mögliche Revidierbarkeit ihrer Gesetze verpflichtet, kann sie ihre eigenen Lehren inhaltlich niemals absolut setzen. Das heißt: ein liberaler Staat muss sich zwar auf die Autonomie des Einzelnen als letztverbindliche Autorität berufen, muss dabei aber notwendigerweise das Risiko eingehen, dass diese politische Freiheit der Bürgerschaft unter Umständen eine nur leidlich liberale Ordnung hervorzubringen imstande ist. In gewissem Sinne schließt die liberale Idee damit an die sokratische Mäeutik, die Hebammenkunst (*μαίευτική*), an. Es geht nicht bloß darum, einen Staat nach objektiv freiheitlichen Gesetzen zu organisieren; vielmehr kann erst dann von einem liberalen Gemeinwesen die Rede sein, wenn diese Ordnung auch durch das politische Selbstbestimmungsrecht der Bürger erzeugt werden konnte, also den tatsächlichen Willen der Individuen abbildet.

Erst nachdem die Inhalte der liberalen Idee eindeutig und präzise dargelegt wurden, konnten im 7. Kapitel der vorliegenden Arbeit zwei zeitgenössische Kernfragen unter Bezugnahme auf die politische Freiheit im modernen säkularen Staat untersucht werden:

**Die moderne liberale Gesellschaft muss sich im Wesentlichen zwei Herausforderungen stellen, die ihren Bestand bedrohen können: dem religiösen Fundamentalismus einerseits, dem Fundamentalismus des Marktes andererseits.**

Gerade in einer globalisierten Welt mit vereinfachtem kulturellen Austausch und nicht nur marginaler Migration sehen sich Gemeinwesen zunehmend damit konfrontiert, dass deren Bürger äußerst

<sup>3461</sup>Vgl. oben, Kapitel 1.2.1, S.9, Fn. 41.

unterschiedliche religiöse und generell normative Vorstellungen aufweisen, also einander häufig widersprechende Konzeptionen von legitimem staatlichen Zwang besitzen.<sup>3462</sup> Gleichzeitig ist ein liberaler Staat aber grundsätzlich darauf verpflichtet, allen Bürgern gleichermaßen das Recht auf freiheitliche Selbstbestimmung ihres Lebens zu gewähren. Dieses mögliche Dilemma, das sich einem Gemeinwesen durch militante *fundamentalistische* Religionen präsentiert, wurde anhand des Islam exemplifiziert, der im Gegensatz zur christlichen Religion eine eindeutige Differenzierung zwischen religiöser und politischer Sphäre in seinem theologischen Kern nicht beinhaltet. Insbesondere wurde dabei die Möglichkeit einer Versöhnung von liberalem Staat und Islam, beziehungsweise Religionen generell, erörtert.

Überdies wurde auf der Grundlage des modifizierten theologisch-politischen Problems untersucht, inwiefern sich ökonomische und politische Freiheit unterscheiden und ob etwa auch ein verabsolutiertes marktwirtschaftliches Gesetz die politische Autonomie der Bürgerschaft und damit die liberale Idee suspendieren kann. Diese endogene Herausforderung an ein liberales Gemeinwesen ist insofern besonders interessant, als sie durch die Beteiligten häufig gar nicht als solche interpretiert wird.<sup>3463</sup> Tatsächlich erscheint es bei näherer Betrachtung aber nicht von der Hand zu weisen, dass der individuelle Anspruch, seine wirtschaftlichen Interessen rücksichtslos durchzusetzen, in einer arbeitsteiligen Gesellschaft eben gerade nicht ohne weiteres der öffentlichen Rechtfertigung entzogen werden kann. Vor diesem Hintergrund wurde insbesondere die Fiktion einer teleologisch ausgerichteten unsichtbaren Hand des Marktes auf ihre theologischen Ursprünge zurückgeführt.

Sowohl im Umgang mit Religionen, mit politischen Ideologien als auch mit scheinbar natürlich wirkenden Marktgesetzen stellt sich für ein liberales Gemeinwesen die Gretchenfrage, inwiefern die politische Autonomie der Individuen gewahrt bleiben kann. Paradoxerweise lässt sich hier allerdings keine dichotome Abgrenzung treffen, denn gerade ein Leben nach den unterschiedlichsten vorgegebenen Gesetzen kann doch aus einem modernen, von Kant wohl nicht mehr geteilten, Blickwinkel den Ausdruck der *individuellen* und der darauf gründenden *politischen* Autonomie darstellen. Es war eine wesentliche Zielsetzung dieser Untersuchung, ideengeschichtlich den tatsächlichen Inhalt des liberalen Freiheitsbegriffs herauszuarbeiten; gerade in einer Analyse der potentiellen Bedrohungen für diese Idee konnten schließlich Ähnlichkeiten zwischen Religion und Markt festgestellt und Lösungsvorschläge gleichermaßen für die institutionelle Sicherung wie Verwirklichung der Freiheit entwickelt werden.

### 8.3 Methodisches Fazit

Es seien an dieser Stelle noch einige methodische Bemerkungen erlaubt. Grundsätzlich scheint die Ideengeschichte in den letzten Jahrzehnten zu einem Stiefkind der politischen Philosophie degradiert worden zu sein. Dies lässt sich wohl im Wesentlichen auf drei Faktoren zurückführen:

Erstens steht jede ideengeschichtliche Untersuchung vor der Herausforderung, sich einerseits nicht zu einer bloßen Aneinanderreihung empirischer Daten ohne argumentative Struktur und Konsistenz zu demontieren, andererseits aber auch nicht der Verlockung zu erliegen, ein teleologisches Ziel im Geschichtsprozess zu unterstellen. Denn wenn man die einzelnen politischen Theorien nicht als selbständige Ansätze zur Lösung von tatsächlichen Problemen unter jeweils unterschiedlichen Prämissen interpretiert, sondern lediglich herabwürdigt zu geschichtlich notwendigen Thesen und Antithesen, die sich zwangsläufig in einer Synthese einer höheren Ordnung auflösen *müssen*, betreibt man faktisch keine Ideengeschichte mehr, sondern Geschichtstheologie. Eine ideengeschichtliche Studie steht insofern vor der Aufgabe, eine sichere Passage zwischen monumentalistischer Skylla und empiristischer Charybdis zu finden – und dabei, um in

<sup>3462</sup>Vgl. Huster, S.: *Die ethische Neutralität des Staates*, a.a.O., S.20 f.

<sup>3463</sup>Vgl. dazu auch noch einmal zusammenfassend das zu undifferenzierte Urteil von Kersting, W.: *Der liberale Liberalismus*, Tübingen 2006, S.7: „Der Liberalismus ist die Reflexionsform der politischen Moderne. Er bietet die begriffliche Darstellung der gesellschaftlichen und politischen Lebensordnung von souveränen, autonomen Individuen. Die liberale Ordnung gründet im menschenrechtlichen Egalitarismus. Sie ist institutionalisiertes Menschenrecht und basiert auf dem Zusammenspiel der institutionellen Sphären des freien Marktes, der Herrschaft des Gesetzes, einer gewaltenteiligen Verfassung, der demokratischen Herrschaftsausübung und der offenen Gesellschaft. Alle diese Teilordnungen sind gleichermaßen Ausdruck der Freiheit und rechtlichen Gleichheit der Bürger.“

der nautischen Metaphorik zu verweilen, weder in inhaltlich seichten Gewässern auf Grund zu laufen, noch sich wie Odysseus in den Weiten der theoretischen Ozeane hoffnungslos zu verirren. Zweitens darf Ideengeschichte nicht verwechselt werden mit deskriptiver politischer Theorie, sollte deshalb auch nicht in dieser Disziplin aufgehen. Sie besitzt in der Tat nicht nur ein analytisches historisches Interesse, sondern will aktuelle Phänomene auf ihre Grundlagen zurückführen und nicht zuletzt mit diesen konfrontieren. Drittens sollte Ideengeschichte nicht in Form einer Blütenlese humanistischer Bildung betrieben werden, sondern vielmehr dazu beitragen, die öffentliche philosophische und politische Diskussion zu stimulieren, aber auch intellektuell zu untermauern. Es muss dabei ein wesentliches Ziel dieser wissenschaftlichen Denkrichtung sein, die jeweiligen Ideen im Sinne ihres historischen Kontextes und damit nicht zuletzt bezüglich einer bestimmten Problemstellung zu interpretieren. Es ist vor diesem Hintergrund allerdings unerlässlich, sich zur korrekten zeitgenössischen Interpretation dieser Theorien auch auf Rahmenbedingungen einzulassen, die aus einer jeweils modernen Perspektive obsolet erscheinen mögen; dazu sei noch einmal erwähnt, dass gerade aus diesem Grund die inhaltliche Präzisierung der liberalen Idee sinnvoll nur in Auseinandersetzung mit den politischen Ansprüchen der Religion erfolgen konnte. Dieser letzte Aspekt dürfte die Ideengeschichte zu einer besonders herausfordernden – und unter Umständen deshalb auch rücklaufenden – Disziplin der politischen Philosophie erheben: sie fordert nicht nur die inhaltlich präzise Auseinandersetzung mit Theorien unterschiedlicher Epochen und Kulturkreise, sie verlangt zunächst die Rekonstruktion eines historischen Rahmens samt seiner nicht zu hinterfragenden Prämissen und aktuellen Problemstellungen.

In dieser Untersuchung wurde ein – wie zu hoffen ist: zufriedenstellender – Versuch unternommen, die politische Ideengeschichte zur Aufklärung moderner Herausforderungen nutzbar zu machen.

## 9 Abschließender Gedanke: Nietzsche und das souveräne Individuum

### 9.1 Der Tod Gottes

Die politische Idee des Liberalismus wird gerade dann wirksam, wenn sich ein politisches Gemeinwesen in seiner Ausgestaltung nicht mehr auf eine vorgegebene und nicht zu hinterfragende göttliche oder metaphysische Ordnung stützen kann und auch die Religion dementsprechend funktional nicht mehr als gesellschaftlicher Kitt zu dienen imstande ist. Unter dieser Voraussetzung besteht die wahrhaft prometheische Aufgabe des Liberalismus darin, eine stabile und für alle Betroffenen gerechte Ordnung zu etablieren, die sich vor der Freiheit jedes Einzelnen rechtfertigen kann. Ein solches Gemeinwesen kann seine Gesetze nicht mehr nach Maßgabe einer objektiven metaphysischen Struktur, die über das Gute und das Gerechte Auskunft zu geben beansprucht, ausgestalten, sondern muss sich jeweils auf die subjektive individuelle Freiheit seiner Bürger stützen. Es wurde in den vorangegangenen Kapiteln dargelegt, nach welchen Prinzipien sich eine derartige freiheitliche politische Ordnung ihre Form geben muss. Allein, dieses Projekt der Selbstgesetzgebung autonomer Individuen entbehrt nicht gravierender Schwierigkeiten und Probleme. Der Verlust von Gott, Gesetz und einer absoluten Orientierungsnorm schafft zwar eine neue Freiheit, die sich durch das Fehlen von externen Bevormundungen und Vorgaben ausdrückt. Doch kann eben diese auch negativ als Verlassenheit interpretiert werden und ein metaphysisches Vakuum erzeugen, eine klaffende Lücke, die der Mensch nicht aus eigenen Ressourcen zu füllen fähig sein mag. Genau diese Problemstellung prägte das ausgehende 19. Jahrhundert, literarisch veredelt in dem Zitat Dostojewskijs, das die vorliegende Untersuchung einleitet: „Es gibt für den Menschen, wenn er frei bleibt, keine hartnäckigere und qualvollere Sorge als die, möglichst schnell jemanden zu finden, den er anbeten kann.“<sup>3464</sup>

Dieser Gedanke soll nun abschließend erneut aufgegriffen werden: Wie ist diese neue Freiheit des Menschen angesichts fehlender absoluter und objektiver Normen, resultierend aus dem Tod Gottes, zu interpretieren? Welche Lösung für diese problematische Freiheit bietet sich dem Menschen? Eine Rückkehr zu Gott, wie sie von Dostojewskij vertreten wurde; im übrigen selbst dann, wenn ihm nachgewiesen werden könnte, dass Christus außerhalb der Wahrheit sei?<sup>3465</sup> Eine Erhebung alternativer Götzen zu neuen Göttern und alternativer Lehren zu neuen Offenbarungen, die Suche also nach einer anderen objektiven Wahrheit, welche die normative Orientierungslosigkeit zu beheben und das metaphysische Vakuum zu stillen verspricht? Eine Akzeptanz dieser Freiheit und eine Ausgestaltung der weltlichen Angelegenheiten mit menschlichen Mitteln; doch welche Kontrollinstanz soll dann seriös zwischen Gut und Böse entscheiden? Während sich der Liberalismus zum Ziel setzte, ein gerechtes Gemeinwesen alleine auf dieser individuellen Freiheit zu begründen und vor dieser zu rechtfertigen, beantwortete Friedrich Nietzsche diese Herausforderung auf eine andere Weise. Er erhebt zwar ebenfalls das Individuum zur letztverbindlichen Instanz, will insofern weder die traditionellen Gesetze der Moral akzeptieren noch eine alternative Doktrin absolut setzen; dabei kann er aber die Freiheit des jeweils anderen innerhalb des Gemeinwesens nicht ohne weiteres anerkennen. Im folgenden Schlusskapitel dieser Arbeit soll nun noch ein Blick auf die Souveränitätskonzeption für das autonome Individuum des umstrittenen Röckener Philosophen geworfen werden, die sich unter dem Stichwort des *Übermenschen* zusammenfassen lässt. Man täte Nietzsche also vermutlich unrecht, würde man ihn auf seine berüchtigten Phrasen wie die vom Weibe und der Peitsche reduzieren. Ebenso würde man aber auch die Epoche des beginnenden *Fin de Siècle* missverstehen, wenn man Nietzsche als einen unzeitgemäßen Solitär charakterisieren würde; vielmehr war die Problemstellung des freien und verlassen Menschen angesichts des weitgehend vollzogenen Ablösungsprozesses einer

<sup>3464</sup>Vgl. oben, S.3, Fn. 5.

<sup>3465</sup>Vgl. Dostojewskij, F. M., Brief vom 20. Februar 1854 an Natal'ja D. Fonvizin, Gesammelte Werke, ed. Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Bd. 12, Leningrad 1975, S.297; Lavrin, J.: *Dostojevskij*, Reinbek 1985, S.29 f.; sh. auch Dostojewskij, F. M.: *Die Teufel*, II,1,7, Schatow zu Stawrogin, S.75 f.: „Aber haben Sie nicht zu mir gesagt, wenn man Ihnen mathematisch bewiese, daß die Wahrheit außerhalb Christi liege, so würden Sie doch lieber bei Christus bleiben wollen als bei der Wahrheit?“

nunmehr als unwissenschaftlich erscheinenden christlichen Weltdeutung typisch für diese historische Periode.<sup>3466</sup> So postulierte Dostojewskij in seinem letzten Roman *Die Brüder Karamasow*, den er 1879/80 fertigstellte, beinahe gleichzeitig mit Nietzsche<sup>3467</sup> den Gedanken der eigenständigen Emporhebung des Menschen über die geltenden und durch die Tradition überlieferten moralischen Prinzipien, wenn auch selbstverständlich mit einer deutlich negativeren Stoßrichtung. Er lässt in einem Fiebertraum den Teufel persönlich zu Iwan Karamasow sprechen:<sup>3468</sup>

„Nach meiner Ansicht ist es gar nicht nötig, etwas zu zerstören; man braucht in der Menschheit nur die Idee von Gott auszurotten; das ist's, womit man anfangen muß! Damit hat man zu beginnen – oh, ihr Blinden, die ihr nichts versteht! Sobald sich die Menschheit einstimmig von Gott lossagt (und ich glaube, daß diese Periode, als Parallele zu den geologischen Perioden, eintreten wird) dann wird ganz von selbst und ohne Menschenfresserei die ganze frühere Weltanschauung zusammenstürzen und vor allem die ganze frühere Moral, und etwas völlig Neues wird kommen. Die Menschen werden sich zusammenschließen, um aus dem Leben alles herauszuholen, was das Leben geben kann, aber unbedingt für das Glück und für die Freude nur in dieser, hiesigen Welt.“<sup>3469</sup>

Inhaltlich erinnert diese Textstelle an Nietzsches Diagnose, dass der Glaube an den christlichen Gott und damit einhergehend an die christliche Moral „unglaublich geworden“<sup>3470</sup> sei; illustriert wird dies durch den Tod Gottes. Dieses Bild greift Nietzsche nicht erstmals<sup>3471</sup>, wohl aber am anschaulichsten im Aphorismus 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* auf. Dort heißt es:

„Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: 'Ich suche Gott! Ich suche Gott!' – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. [...] Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. 'Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet*, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? [...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“<sup>3472</sup>

Des weiteren fragt der tolle Mensch:

„[W]er wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“<sup>3473</sup>

Diese Transformation des Menschen zu Gott, nicht nur dessen irdische Nachfolge, thematisiert auch Dostojewskij; nicht nur in *Die Brüder Karamasow*, sondern auch in seinem Roman *Die Dämonen* (Бесы) von 1872. Dort kündigt der Protagonist Kirillow, geschildert als verrückter, *toller* Nihilist, an: „Wer den Schmerz und die Furcht überwindet, der wird selbst ein Gott. [...] Der Mensch wird ein Gott sein und wird

3466Vgl. oben, Kapitel 5.1.1, S.384, Fn. 2746.

3467Diesen Gedanken fassten Nietzsche und Dostojewskij unabhängig voneinander. Es lässt sich nachweisen, dass Nietzsche den russischen Schriftsteller erst 1886 entdeckte. Vgl. Garelli, G.: „Nietzsche und Russland (III)“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S.451.

3468Von dieser Szene sowie des Teufels Inkarnation als nicht mehr ganz junger russischer Gentleman ließ sich auch Thomas Mann inspirieren, als er in seinem *Doktor Faustus* den Protagonisten Adrian Leverkühn mit dem Leibhaftigen konfrontierte.

3469Dostojewskij, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, XI. Buch, 9. Kap., a.a.O., S.860: «По-моему и разрушать ничего не надо, а надовсего только разрушить в человечестве идею о бже, вот с чего надо приняться за дело! С этого, с этого надобно начинать, — о слепцы, ничего непонимающие! Раз человечество отречется поголовно от бога (а я верю, что этот период, параллельно геологическим периодам, совершится), то само собою, безантропофагии, падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит все новое. Люди совокупятся, чтобы взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире.»

3470KSA 3: 573; FW 343.

3471Dies geschieht nämlich in FW 108.

3472KSA 3: 480 f.; FW 125.

3473KSA 3: 481; FW 125.

sich physisch umgestalten.<sup>3474</sup> Allerdings: der Atheist Kirillow sieht die vollständige Freiheit von Furcht und Schmerz erst dann erreicht, wenn der Mensch sich selbst tötet. Man muss also wohl ein äußerst reduziertes Gottesbild annehmen, das der Mensch durch diesen Akt verwirklichen kann: mit dem Suizid kann man kaum den göttlichen Attributen der Allmacht, der Allgüte oder der Allwissenheit genügen. Es eröffnet sich dadurch keine bessere Welt im Jenseits, der Vollzug des Freitodes wird völlig abgekoppelt gedacht von einer schöpferischen Gestaltung der Gesellschaft, geschweige denn der Naturgesetze. Die physische Veränderung von Mensch und Welt findet vielmehr in der inneren Positionierung des Akteurs zu seiner Umwelt statt; diejenige Qualität Gottes, die der Mensch-Gott (*Человекобог*) bei Dostojewskij daher überhaupt nur erreichen kann, ist die der Letztverbindlichkeit. Wenn diese aber nicht verbunden werden kann mit der autonomen Selbstgesetzgebung trotz und angesichts des metaphysischen Vakuums, erscheint der Selbstmord, den Albert Camus später aus der Absurdität der ewigen Spannung zwischen Sinnwidrigkeit der Welt und dem menschlichen Bedürfnis nach einem existierenden Sinn begründete, beinahe als die einzige Lösung. Eben diesen Weg wählt Nietzsche jedoch nicht, und darin – vermutlich nur darin – stimmt er mit der liberalen Idee überein. Er erkennt zwar an, dass, wenn Gott endgültig tot ist, die von ihm geschaffene Welt einer neuen Sinngebung bedarf.<sup>3475</sup> Dabei geht es ihm aber nicht um Zweifel oder Verneinung, um den Nihilismus zu überwinden sei im Gegenteil gerade eine unerbittliche Bejahung des Seins notwendig: „Gott starb: nun wollen *wir*, – dass der Übermensch lebe.“<sup>3476</sup>

## 9.2 Zarathustra als Prophet der Selbstüberwindung und Selbstbestimmung

Dieses Projekt der Verwandlung des Menschen zum Übermensen lässt Nietzsche seinen Zarathustra ankündigen, den Inbegriff seiner ganzen Philosophie. In seiner autobiographischen Spätschrift *Ecce Homo*, in der Nietzsche rückblickend seine Motivation und Werke kommentierte und erläuterte, tendiert er nicht gerade dazu, die Relevanz von *Also sprach Zarathustra*, in vier Teilen zwischen 1883 und 1885 veröffentlicht, innerhalb seines Opus und generell innerhalb der Philosophiegeschichte zu unterschätzen:

„Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein *Zarathustra*. Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch – die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne *unter* ihm –, es ist auch das *tieftste*, das aus dem innersten Reichtum der Wahrheit heraus geborene, ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen.“<sup>3477</sup>

Es läge somit durchaus nahe, *Also sprach Zarathustra* als Nietzsches Hauptwerk zu bezeichnen. Für dessen seriöse Interpretation gilt es aber auch Martin Heideggers Diagnose zu berücksichtigen, der den Philosophen Nietzsche folgendermaßen beschrieb:

„Nietzsche gehört zu den wesentlichen Denkern. Mit dem Namen 'Denker' benennen wir jene Gezeichneten unter den Menschen, die einen einzigen Gedanken – und diesen immer 'über' *das Seiende im Ganzen* – zu denken bestimmt sind. Jeder Denker denkt nur einen *einzigsten* Gedanken. [...] Schriftsteller und Forscher dagegen 'haben' im Unterschied zu einem Denker jeweils viele und sehr viele Gedanken, d. h. Einfälle, die sich in die besonders geschätzte 'Wirklichkeit' umsetzen lassen und die auch nur nach dieser Umsatzfähigkeit bewertet werden. Der jeweils einzige Gedanke eines Denkers aber ist solches, worum sich unversehens und unbemerkt in der stillsten Stille alles Seiende dreht. [...] Denker sind stets einseitig [...].“<sup>3478</sup>

Wenn man diese Charakterisierung Nietzsches als *Denker* und nicht als *Schriftsteller* ernst nimmt, sollte *Also sprach Zarathustra* wohl nicht als das „Hauptwerk“ im klassischen Sinne begriffen werden. Vielmehr stellt diese Schrift in vier Teilen den Kristallisationspunkt dar, in welchem Nietzsches Grundgedanke, der

3474Dostojewskij, F. M.: *Die Teufel*, I,3,VIII, Leipzig 1920, Bd. 2, S.188: «Кто победит боль и страх, тот сам станет бог. [...] Будет богом человек и переменится физически.»

3475Niemeyer, C.: *Nietzsches andere Vernunft*, Darmstadt 1998, S.234.

3476KSA 4: 357; Z IV 13.

3477KSA 6: 259; EH Vorwort 4. Vgl. dazu auch KGB III/1, 427: 386. Brief von Nietzsche an Carl von Gersdorff in Ostrichen, Ende Juni 1883: „Laß Dich durch die legendenhafte Art dieses Büchleins nicht täuschen: hinter all den schlichten und seltsamen Worten steht mein *tieftster Ernst* und meine *ganze Philosophie*.“

3478Heidegger, M.: *Nietzsche. Erster Band*, Pfullingen 1961, S.475.

sich wie durch ein Prisma gebrochen jeweils aus der Perspektive des Willens zur Macht, des Übermenschen und der Ewigen Wiederkunft des Gleichen betrachten lässt, erstmals und unvermittelt kundgetan wird. Ein Gedanke, der sich Nietzsche in seiner Sils-Maria-Vision vom August 1881 offenbarte<sup>3479</sup> und der den entscheidenden Wendepunkt seines philosophischen Schaffens markiert.<sup>3480</sup> So ist denn auch Nietzsches Kommentar aus *Ecce Homo* zu verstehen: „Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein *Zarathustra*.“<sup>3481</sup>

*Also sprach Zarathustra* „steht für sich“ als Scheitelpunkt der Philosophie Nietzsches. Hier werden einerseits bereits existierende Elemente seiner Lehre verdichtet, hier erhalten diese Ansätze einen neuen Stellenwert und eine neue Funktion.<sup>3482</sup> Andererseits werden diese Kernthesen in späteren Werken, nicht nur in *Ecce Homo*, sondern beispielsweise auch in der *Genealogie der Moral*, bekräftigt. Nietzsches vermeintliches Hauptwerk „steht“ also „für sich“ innerhalb des Opus eines *Denkers*, nicht innerhalb dessen eines *Schriftstellers*. Es ist kein Zufall, sondern der teilweise gleichzeitigen Konzeption dieser Schriften unter Eindruck desselben Leitmotivs geschuldet, dass der erste Abschnitt aus Zarathustras Vorrede dem mit *Incipit tragoedia* überschriebenen letzten Aphorismus des vierten Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* beinahe Wort für Wort gleicht. Die zentrale Rolle dieses Leitmotivs unterstreicht Nietzsche selbst in seiner Erläuterung zu *Also sprach Zarathustra*, als er den Gedanken der Ewigen Wiederkunft als „Grundconception des Werks“<sup>3483</sup> beschreibt. In diesem Sinne erscheint es zwar gerechtfertigt, den *Zarathustra* als Basis für eine Interpretation Nietzsches zu verwenden; die Kerngedanken seiner Philosophie nach jenem Ereignis in den Schweizer Bergen finden sich dort *in nuce*. Allerdings würde eine Deutung dieser Ideen alleine auf Grundlage der innerhalb dieses Buches formulierten Textpassagen vermutlich zu kurz greifen. Es sollten vielmehr auch diejenigen Schriften Nietzsches zum besseren Verständnis herangezogen werden, die im Geiste der sich ankündigenden oder bereits empfangenen Erkenntnis der Ewigen Wiederkunft verfasst wurden und den *Zarathustra* flankieren, ergänzen und erläutern. Selbiges Vorgehen empfiehlt übrigens auch Nietzsche selbst, der in einer Vorrede zum geplanten, aber nicht zustande gekommenen zweiten Band von *Jenseits von Gut und Böse* dieser Schrift zuschrieb, „nützliche Fingerzeige zum Verständniss“<sup>3484</sup> des *Zarathustra* zu enthalten.

Das fünfte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, erstmals veröffentlicht in der Ausgabe von 1887, mithin einige Jahre nach *Also sprach Zarathustra*, überschreibt Nietzsche mit dem Titel „Wir Furchtlosen“ und bekräftigt im ersten Aphorismus den Tod Gottes, den er bereits im Aphorismus „Der tolle Mensch“ beschworen hatte.<sup>3485</sup> Mehr noch, er beschreibt die Folgen dieses Ereignisses als „durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe“<sup>3486</sup>. Überdies stellt er diesem Buch ein Zitat des französischen Generalmarschalls Henri de Turenne voran, das dieser der Legende nach vor der Schlacht von Salzbach des Niederländisch-Französischen Krieges geäußert haben soll, in welcher er 1675 den Tod fand: „Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.“<sup>3487</sup> – „Du zitterst, mein Körper? Du würdest noch deutlich mehr zittern, wenn du wüsstest, wohin ich dich zu führen gedenke.“ Dieser Sinnspruch kann als Motto der Schriften Nietzsches nach der Erkenntnis seines zentralen Gedankens und nach der Verfertigung des *Zarathustra* verstanden werden. Er bekräftigt die bewusste Selbstüberwindung des Menschen zugunsten des Übermenschen, die keineswegs ein einfaches Projekt darstellt, unwillkürlich mit Panik, Angst und Widerwillen einhergehen kann, die der Einzelne aber dennoch kraft seines eigenen

3479Ebd., S.262 ff.; Niemeyer, C.: *Nietzsches andere Vernunft*, Darmstadt 1998, S.375. Die beinahe blitzartige Erkenntnis seines abgründlichen Gedanken beschreibt Nietzsche selbst in KSA 6: 335; EH *Also sprach Zarathustra* 1.

3480Vattimo, G.: *Nietzsche. Eine Einführung*, Stuttgart 1992, S.58 f.; Gerhardt, V.: *Vom Willen zur Macht*, Berlin 1996, S.168 f.

3481KSA 6: 269; EH Vorwort 4.

3482Gerhardt, V.: *Vom Willen zur Macht*, a.a.O., S.169.

3483KSA 6: 335; EH *Also sprach Zarathustra* 1.

3484KSA 14: 345.

3485Diese Furchtlosigkeit kann möglicherweise direkt durch Kirillows Thesen zum Selbstmord in Dostojewskijs *Die Dämonen* inspiriert sein. Denn dieser Roman war Nietzsche nachweislich bekannt; vgl. Pacini, G.: *Nietzsche lettore dei grandi russi*, Rom 2001, S.16, sowie eindeutig im Nachlass 1887/88, KSA 13, 11 [331]-[334], S.141-144.

3486KSA 3: 574; FW 343.

3487KSA 3: 573.

Willens ohne Furcht vollziehen müsse, um seine volle eigentliche Existenz erleben zu können. Eine Existenz der Selbstgesetzgebung, keine des Selbstmordes.

Wie kann aber nun Nietzsche ein Werk, das den Gottesmord fordert und glorifiziert, ernsthaft als „fünftes Evangelium“<sup>3488</sup> oder „heiliges Buch“<sup>3489</sup> bezeichnen und von seinem Brieffreund Köselitz „unter die heiligen Schriften“<sup>3490</sup> einordnen lassen? Zur Beantwortung dieser Fragestellung soll in diesem Kapitel nun insbesondere Nietzsches Verhältnis zu Religion und Moral untersucht werden, um schließlich die geforderte Erhebung, die willentliche Metamorphose des Menschen zum Übermenschen samt Anerkennung der Ewigen Wiederkehr des Gleichen nachvollziehen zu können. Für diesen „unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge“<sup>3491</sup> stellt der Tod Gottes eine notwendige Voraussetzung dar; die Problemstellung aus FW 125 spiegelt sich in Zarathustra wider, der in einer unveröffentlichten Variante dieses Aphorismus schließlich auch selbst jenen tollen Menschen repräsentierte.<sup>3492</sup>

Die Tatsache, dass Nietzsche ausgerechnet Zarathustra diese Aufgabe, gleichsam die Verkündigung seines Evangeliums, überträgt, darf in ihrer Symbolik nicht unterschätzt werden. Es ist davon auszugehen, dass Nietzsche konkrete Kenntnisse über Leben und Werk des historischen Zarathustra besaß,<sup>3493</sup> und ebenso stellt er in *Ecce Homo* heraus, welche besondere Bewandnis dem Namen Zarathustras aus seiner Feder zukomme. Er wählt somit bewusst gerade diejenige historische Figur als Protagonisten seiner Dichtung und als Sprachrohr „des ersten Immoralisten“, die ihrerseits eine transzendente Moral erst in die Welt gesetzt hatte: „Zarathustra, schuf diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn *erkennt*. Nicht nur, dass er hier länger und mehr Erfahrung hat als sonst ein Denker – [...] das Wichtigere ist, Zarathustra ist wahrhafter als sonst ein Denker.“<sup>3494</sup> Die in diesem Zusammenhang entscheidende Innovation in der Lehre des Zoroastrismus war die streng dualistische Trennung zwischen Gut und Böse, zwischen *Ahura Mazda* und *Angra Mainyu*. Während der historische Zarathustra also für eine transzendent verankerte und ewig gültige Moral steht, die klar zwischen dem Guten und dem Bösen zu unterscheiden vermag, streitet Nietzsche die Möglichkeit einer solchen „aeterna veritas“<sup>3495</sup> und damit auch die universelle Gültigkeit moralischer Prinzipien ab. Stattdessen habe der Mensch „eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen* – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben“<sup>3496</sup>. Diese Kritik sei nun von Zarathustra zu leisten, der aus dem Schatten Gottes, der das Potential des Menschen verdunkle, treten und „die Natur ganz entgöttlich[en]“<sup>3497</sup> müsse. Die Figur des Zarathustra stellt hier also ein mächtiges Symbol für die von Nietzsche geforderte Selbstüberwindung des Menschen dar, gerade derjenige, der die Moral gestiftet hat, soll sich nun über selbige erheben und den Antagonismus von Gut und Böse aufheben: „Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz – in *mich* – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.“<sup>3498</sup> Diesen Akt der Wahrhaftigkeit hätte Nietzsche auch dem „Hebräer Jesus“ zugetraut:

„Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt – und das Lachen dazu!

Glaubt es mir, meine Brüder! Er starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen!“<sup>3499</sup>

3488KGB III/1, 375: 327. Nietzsche an Ernst Schmeitzner in Chemnitz, 13. Februar 1883.

3489KGB III/1, 404: 363. Nietzsche an Malwida von Meysenbug in Rom, um den 20. April 1883.

3490KGB III/2, 185: 361. Heinrich Köselitz an Nietzsche in Genua, 6. April 1883.

3491KSA 6: 313; EH Die Geburt der Tragödie 3.

3492Vgl. KSA 14: 256 f.; Montinari, Mazzino: „Zarathustra vor *Also sprach Zarathustra*“ [1981], in: ders.: *Nietzsche lesen*, Berlin-New York: de Gruyter 1982, S.79-91, hier: S.80.

3493Mehregan, H.: „Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), S.291 ff.

3494KSA 6: 367; EH Warum ich ein Schicksal bin 3.

3495KSA 2: 24; MA I 2.

3496KSA 5: 253; GM Vorrede 6.

3497KSA 3: 469; FW 109.

3498KSA 6: 367; EH Warum ich ein Schicksal bin 3.

3499KSA 4: 95; Z I 22.



Interessant für die Symbolkraft Zarathustras ist in diesem Zusammenhang die Legende, die sich um seine Geburt rankt. So weinte er nicht, wie man es von Neugeborenen erwarten könnte, nein – er lachte.

Gleichwohl spricht mit Zarathustra in Nietzsches Dichtung, so der Autor, kein „Prophet“. Es handle sich um „keine[n] jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt“<sup>3500</sup>, der hier das fünfte Evangelium verkünden soll; ein Evangelium jedoch ohne Gott. Dieser oft missverständliche Wille zur Macht wird im ersten Buch des Zarathustra, bezeichnenderweise ebenfalls im Zusammenhang mit Religionsgründern, eingeführt. Im Kapitel *Von tausend und Einem Ziele* heißt es:

„Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.“<sup>3501</sup>

Diese „Tafel der Güter“ bezeichnet dabei das jeweils absolut Gesetzte in einer Kultur.<sup>3502</sup> Zarathustra erkennt gleichzeitig, dass es keinen universellen Maßstab für Gut und Böse zu geben scheint: „Vieles, das diesem Volke gut hiess, hiess einem andern Hohn und Schmach: also fand ich's. Vieles fand ich hier böse genannt und dort mit purpurnen Ehren geputzt.“<sup>3503</sup> Gleichwohl, und das klingt an dieser Stelle durch den Verweis auf die fehlende Allgemeingültigkeit dieser moralischen Grundsätze bereits an, sind diese Tafeln keineswegs transzendent verankert, sondern wurden durch den Menschen selbst geschaffen:

„Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel.

Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich „Mensch“, das ist: der Schätzende.“<sup>3504</sup>

Zwar berufen sich die Religionsstifter auf einen jenseitigen Gott und leiten, wie der historische Zarathustra, aus diesem Prinzip überzeitliche und allgemein verbindliche Werte ab. Jedoch seien diese Werte immer vom Menschen selbst geschaffen und nur mit jenem scheinbar göttlichen Putz verziert; ein solches Moralkonstrukt könne sich somit nicht um das Resultat eines „Wille[ns] zur Wahrheit“<sup>3505</sup> handeln. Diese Art von Redlichkeit sei ohnehin „allen Religionsstiftern und Ihresgleichen fremd gewesen“, nie hätten sie „aus ihren Erlebnissen eine Gewissenssache der Erkenntniss gemacht“.<sup>3506</sup> Zarathustra wirft ihnen vor, und die Parallele zu der von Dostojewskij skizzierten hauptsächlichen Sorge des freien Menschen ist offensichtlich: „Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt: so ist es eure letzte Hoffnung und Trunkenheit.“<sup>3507</sup> Sich eine solche Welt zu schaffen, in der mögliche Widersprüchlichkeiten glatt gezogen werden und die sich unter Preisgabe des unbedingten Wahrheitsstrebens dem eigenen Geiste fügen und unterordnen soll, bezeichne nun aber genau den „Willen zur Macht“ der Religionsstifter:

„Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen. [...]“

Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird.“<sup>3508</sup>

Den Tod Gottes kann man nach dieser Analyse vermutlich auch etwas einschränken. Nur der mit einem Moralspender identifizierte christliche Gott ist nicht mehr tragfähig, doch „der Atheismus, der aus dem Glauben an die Moral folgt, ist keine echte Widerlegung Gottes“, da dieser Gottesbegriff „Gott in seiner Göttlichkeit niemals begriffen“ habe.<sup>3509</sup> Ähnlich kann man auch die Schlussfolgerung der liberalen Idee formulieren: alleine der Gott, der ein öffentliches und allgemeinverbindliches Gesetz unter Umgehung der politischen Autonomie der betroffenen Individuen stiften soll, wird verdrängt. Der Gott jedoch, auf den der Einzelne seine Befähigung zur Freiheit stützt oder dessen Gesetzen er sich individuell unterordnen will, hat auch in einem liberalen Gemeinwesen seinen Platz.

3500KSA 6: 259; EH Vorwort 4.

3501KSA 4: 74; Z I 16.

3502Niemeyer, C.: *Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Darmstadt 2007, S.26.

3503KSA 4: 74; Z I 16.

3504KSA 4: 74; Z I 16.

3505KSA 4: 146; Z II 12.

3506KSA 3: 550 f.; FW 319.

3507KSA 4: 146; Z II 12.

3508KSA 4: 146; Z II 12.

3509Balmer, H.-P.: *Freiheit statt Teleologie*, Freiburg 1977, S.40.

Grundsätzlich setzt Nietzsche den Willen zur Macht nicht mit dem Gedanken der Selbsterhaltung gleich; diesbezüglich sei auch an seine Abscheu gegenüber dem blinzelnden letzten Menschen erinnert.<sup>3510</sup> Ein bloßer Wille zum Dasein, zur Selbsterhaltung also, existiert für Nietzsche nicht, denn „was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen“<sup>3511</sup>. Der Wille alles Lebendigen ziele „notwendigerweise auf etwas (...), was *noch nicht* gegeben ist (denn wäre es gegeben, dann bräuchte man nicht zu wollen)“ und sei somit ebenso „notwendigerweise auf *mehr* gerichtet, als die gegebene Situation enthält“.<sup>3512</sup> Somit sei das Leben selbst Wille zur Macht, „die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon“<sup>3513</sup>. Über ein Volk eine „Tafel der Güter“ zu hängen, ist nun zweifelsohne ein schöpferischer, kein lediglich daseinserhaltender Akt. Wer aber „ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen“<sup>3514</sup>. Eine Religion basiere in diesem Sinne immer zunächst in der Zerstörung alter Sitten und Gebräuche und gehe einher mit der „Umwerthung aller Werthe“<sup>3515</sup>, die Nietzsche als „meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“<sup>3516</sup> bezeichnet, der in ihm Fleisch und Genie geworden sei. Wieso grenzt er sich dann aber so dezidiert von der Figur des Religionsstifters ab,<sup>3517</sup> der diese von ihm selbst geforderte Umwertung aller Werte beispielhaft vollzogen habe?

Zunächst ist anzuführen, dass Nietzsche den Religionsstiftern jegliche Redlichkeit abspricht, da sie seiner Ansicht zufolge nicht nach der Wahrheit, sondern nach einer möglichst einfachen, wenngleich widervernünftigen Erklärung der Welt streben. Sie stellen ihre scheinbare Erkenntnis nicht, wie es die wissenschaftliche Methode verlangen würde, ständig auf die Probe – „Was habe ich eigentlich erlebt? Was gieng damals in mir und um mich vor? War meine Vernunft hell genug? War mein Wille gegen alle Betrügereien der Sinne gewendet und tapfer in seiner Abwehr des Phantastischen?“ – so hat Keiner von ihnen gefragt“ –, sondern wollen lieber „die Stimmen der Englein“ hören.<sup>3518</sup> Um sich eine gläubige Herde aufzubauen, sei die Wahrheit der auf den ehernen Tafeln festgehaltenen Grundsätze also gar nicht unbedingt nötig, glauben die Menschen doch bereits „an die Wahrheit dessen, was ersichtlich stark geglaubt wird“<sup>3519</sup>. Doch ebenso verharren die Religionsstifter selbst im Zustande der Selbsttäuschung und des Selbstbetruges; ganz anders zum Beispiel als der Fürst Machiavellis, dem die Religion der Etablierung und Sicherung seines Herrschaftsanspruchs dienen soll und der daher die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit der dem Volk gegebenen Grundsätze bewusst beiseite lassen kann, wenn der Glaube nur seinem Zwecke diene.<sup>3520</sup> Nietzsche allerdings hat nun mit dem von ihm dergestalt präsentierten Typus des Religionsstifters nichts gemein, da er den Willen zur Wahrheit als absolute Grundvoraussetzung für einen Willen zur Macht ohne Ideologieverdacht betrachtet.<sup>3521</sup> Dieser Gedanke ist im *Zarathustra* explizit ausformuliert:

„Und auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fusstapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füßen deines Willens zur Wahrheit.“<sup>3522</sup>

Darüber hinaus wendet sich Nietzsche gegen die Sklavenmoral der Kranken und Schwachen, namentlich gegen die christliche Moral und gegen die des jüdischen Priestervolkes, „das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der

3510Vgl. oben, S.3, Fn. 6.

3511KSA 4: 149; Z II 12.

3512Gerhardt, V.: *Vom Willen zur Macht*, a.a.O., S.187.

3513KSA 5: 27; J 13.

3514KSA 4: 149; Z II 12.

3515Zur Entwicklung dieses Begriffs, der hier aus EH Warum ich ein Schicksal bin 1, zitiert wurde, vgl. Salaquarda, J.: „Umwertung aller Werte“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 22 (1978), S.154-174.

3516KSA 6: 365; EH Warum ich ein Schicksal bin 1.

3517Hier sei nur verwiesen auf folgenden Abschnitt aus KSA 6: 365; EH Warum ich ein Schicksal bin 1: „Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter – Religionen sind Pöbel-Affären, ich habe nöthig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen [...]“

3518KSA 3: 551; FW 319.

3519KSA 2: 73; MA I 52.

3520Vgl. oben, Kapitel 3.2.3.4.4, S.247, Fn. 1823.

3521Niemeyer, C.: *Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Darmstadt 2007, S.54.

3522KSA 4: 168; Z II 12.

geistigsten Rache Genugthuung zu schaffen wusste<sup>3523</sup>. Indem einem Volk transzendent begründete Gesetze gegeben werden, üben die „Werthschätzenden“ mit ihren „Werthen und Worten von Gut und Böse“ Gewalt aus.<sup>3524</sup> Dieses Vergehen der Wertschätzenden erläutert Nietzsche im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* genauer:

„Vom Ursprung der Religionen. – Die eigentliche Erfindung der Religionsstifter ist einmal: eine bestimmte Art Leben und Alltag der Sitte anzusetzen, welche als disciplina voluntatis wirkt und zugleich die Langeweile wegschafft; sodann: gerade diesem Leben eine *Interpretation* zu geben, vermöge deren es vom höchsten Werthe umleuchtet scheint, so dass es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und, unter Umständen, sein Leben lässt. In Wahrheit ist von diesen zwei Erfindungen die zweite die wesentlichere: die erste, die Lebensart, war gewöhnlich schon da, aber neben andren Lebensarten und ohne Bewusstsein davon, was für ein Werth ihr innewohne. Die Bedeutung, die Originalität des Religionsstifters kommt gewöhnlich darin zu Tage, dass er sie *sieht*, dass er sie *auswählt*, dass er zum ersten Male *erräth*, wozu sie gebraucht, wie sie interpretirt werden kann. Jesus (oder Paulus) zum Beispiel fand das Leben der kleinen Leute in der römischen Provinz vor, ein bescheidenes tugendhaftes gedrücktes Leben: er legte es aus, er legte den höchsten Sinn und Werth hinein – und damit den Muth, jede andre Art Leben zu verachten, den stillen Herrenhuter-Fanatismus, das heimliche unterirdische Selbstvertrauen, welches wächst und wächst und endlich bereit ist, 'die Welt zu überwinden' (das heisst Rom und die höheren Stände im ganzen Reiche).“<sup>3525</sup>

„Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens“<sup>3526</sup>, das wirft Nietzsche den Religionsstiftern vor, die diese Wertetafeln, ohne sich ihres Selbstbetruges bewusst zu werden, ihren Mitmenschen aufnötigten. Der Wille zur Macht des Religionsstifters hat immer *das Gute* respektive *das Böse* zu seinem Gegenstand. Dagegen wird in *Also sprach Zarathustra* ein Wille zur Macht proklamiert, der sich jenseits dieser Bewertungen, folglich *Jenseits von Gut und Böse*, befindet und somit „erstmal in seiner prinzipiellen Stellung ins Offene“<sup>3527</sup> begriffen wird. Dem Menschen ist selbst aufgegeben, sich seine Wertetafeln zu geben, diese stets zu hinterfragen, mit diesen gar zu experimentieren. Für die Überwindung des Gegensatzes von Gut und Böse ist Zarathustra, dessen historisches Pendant jenes streng manichäische Weltbild eingeführt hatte, in den Augen Nietzsches prädestiniert.

Nietzsche selbst charakterisiert sich dezidiert als „kein Moral-Ungeheuer“, mehr noch, er sei „sogar eine Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat“.<sup>3528</sup> Er will nicht predigen und verlangt keinen Glauben an eines der tausend Ziele, er lässt Zarathustra stattdessen einen Weg exemplarisch vorleben, mit dem jeder einzelne Mensch zu seinem einen Ziel gelangen kann; im Vordergrund steht der Prozess des Erkenntnisgewinns, nicht das Ergebnis dieses Prozesses, der notwendigerweise von Erkennendem zu Erkennendem variieren müsse.<sup>3529</sup> Die Überwindung einer als allgemein gültig postulierten Moral ist das Projekt, das seine „Religion der Religionen“<sup>3530</sup> ausmacht. Statt einer einzigen Antwort für alle sklavisch zu folgen, soll jeder Mensch seine eigene Antwort finden und nach dieser leben.<sup>3531</sup> In diesem Sinne ist auch der Untertitel des *Zarathustra*, nämlich *Ein Buch für Alle und Keinen*, zu verstehen. Es richtet sich an alle, indem es einen bestimmten Weg zum Erkenntnisgewinn aufzeigt; jedoch bietet es keine Tafeln mit universell gültigen Werten an, ist insofern ein Buch für keinen. In Nietzsches Worten:

„Wahrlich, ein Ungethüm ist die Macht dieses Lobens und Tadelns. Sagt, wer bezwingt es mir, ihr Brüder? Sagt, wer wirft diesem Thier die Fessel über die tausend Nacken?“

Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel.“<sup>3532</sup>

3523KSA 5: 267; GM I 7.

3524KSA 4: 149; Z II 12.

3525KSA 3: 589; FW 353.

3526KSA 4: 146; Z II 12.

3527Ruhstorfer, K.: *Konversionen*, Paderborn 2004, S.145.

3528KSA 6: 257; EH Vorwort 2.

3529Vgl. KSA 6: 260; EH Vorwort 2; KSA 4: 74-76; Z I 16, Von tausend und Einem Ziele.

3530KSA 11: 488; NF-1885, 34 [199].

3531Figl, J.: *Nietzsche und die Religionen*, Berlin 2007, S.325.

3532KSA 4: 76; Z I 16.

Diesen Gedanken greift Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* erneut auf, eines von vielen Beispielen dafür, dass die Werke des *Denkers* im Heidegger'schen Sinne miteinander und nicht voneinander getrennt gelesen werden müssen:

„Mein Urtheil ist *mein* Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht' – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muss den schlechten Geschmack von sich abthun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen. 'Gut' ist nicht mehr gut, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie könnte es gar ein 'Gemeingut' geben!“<sup>3533</sup>

Der wesentliche Unterschied zwischen Nietzsches Zarathustra und dem jüdischen oder christlichen Religionsstifter ist also wohl ein unterschiedlicher Blick auf den einzelnen Menschen: Nietzsche fordert das autonome Individuum, „das den Mut hat, selbst die Verantwortung für seine Handlung zu tragen und Werte zu schaffen“<sup>3534</sup>, und wendet sich damit gegen die Vorstellung des Individuums als Herdentier, „das in der Massengesellschaft ohne Selbstreflexion sein Leben lebt“<sup>3535</sup>. Letzteres werde jedoch von Religionen verlangt und mache diese damit zu „Pöbel-Affairen“<sup>3536</sup>. Als *conditio sine qua non* eines derartigen souveränen Individuums lässt Nietzsche seinen Zarathustra folgendes verlangen:

„Und diess Geheimniß redete das Leben selber zu mir. 'Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*. [...] 'Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille.“<sup>3537</sup>

Dieses Projekt kann jemand, der für sich und seine Mitmenschen eine Welt konstruiert und vergöttlicht hat, eine Welt, vor welcher man knien müsse, niemals verwirklichen. Zarathustra dagegen propagiert die autonome Selbstentfaltung des Individuums. Um diese Selbstbestimmung aber zu ermöglichen, darf er seine Werte und Überzeugungen seinen Gefährten nicht oktroyieren; an dieser Stelle stimmen die Anforderungen an die individuelle Autonomie bei Nietzsche und im liberalen Verständnis überein.<sup>3538</sup> Hier wird ein Evangelium der Selbstbestimmung in Anbetracht einer Welt ohne Gott vorgestellt. Denn der Tod Gottes stelle lediglich einen pathologischen Zwischenzustand dar, der allerdings erst die notwendigen Voraussetzungen dafür schaffe, um Gott – beziehungsweise, um es im Sinne der vorliegenden Arbeit auszudrücken: die Normativität – neu zu gebären. Insofern darf der *Papst außer Dienst* im Zarathustra mit Fug und Recht einen heimlichen Weihgeruchs im Umfeld des Protagonisten wittern.<sup>3539</sup> Dabei spiegelt sich der äußerst individualistische Anspruch von Nietzsches Evangelium und damit die Distanz zwischen seinem Zarathustra und einem traditionellen Religionsstifter auch in der jeweiligen Struktur der Offenbarung wider. Während JHWH im Alten Testament *durch* Moses sprechen und *sein* Wort verkünden will, ihm zu diesem Zwecke auch dessen Bruder Aaron als Sprachrohr zur Verfügung stellt,<sup>3540</sup> soll Zarathustra im Kapitel *Die stillste Stunde* (Z II 22) seinen *eigenen* Gedanken *selbständig* formulieren. Dementsprechend eröffnet seine „zornige Herrin“ das Zwiegespräch auch mit den Worten: „*Du weißt es, Zarathustra?*“<sup>3541</sup> Die Offenbarung folgt also eher dem Verfahren der sokratischen Mäeutik, in dem der Gesprächspartner dabei unterstützt werden soll, selbst zur Erkenntnis zu gelangen, anstatt die Lehren seines Gegenüber buchstäblich *nachzubeten*. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, dass Zarathustra im Gegensatz zu Moses keinem Volk,<sup>3542</sup> sondern nur sich selbst befehlen soll.

3533KSA 5: 60; J 43.

3534Kim, J.-H.: *Nietzsches Sozialphilosophie*, Würzburg 1995, S.117.

3535Ebd., S.121.

3536KSA 6: 365; EH Warum ich ein Schicksal bin 1.

3537KSA 4: 148; Z II 12.

3538Vgl. oben, Kapitel 6.3, S.447.

3539Dier, O.: *Die Lehre des Absurden*, Würzburg 1999, S.120. Vgl. Z IV 6., Nachlaß 1885-1887, 9[35].

35402. Mose 4, 12-16.

3541KSA 4: 187; Z II 22.

3542Vgl. Ex 3, 10-12.

### 9.3 Die Verwandlung zum Übermenschen

Der Weg zur Weisheit könne nur, wie man einem nachgelassenen Fragment Nietzsches aus dem Jahre 1884 entnehmen kann, beschritten werden, wenn es das Individuum schaffe, die ihm als verbindlich vorgeschriebene Moral zu überwinden. Dabei wird dieses Vorhaben in drei Schritte unterteilt:

„*Der erste Gang.* Besser verehren (und gehorchen und *lernen*) als irgend Einer. Alles Verehrenswerthe in sich sammeln und miteinander kämpfen lassen. Alles Schwere tragen. Asketismus des Geistes – Tapferkeit Zeit der Gemeinschaft.

*Der zweite Gang.* Das verehrende Herz zerbrechen (als man *am festesten gebunden ist*). Der freie Geist. Unabhängigkeit. Zeit der Wüste. Kritik alles Verehrten (Idealisierung des Unverehrten), Versuch umgekehrter Schätzungen.

*Der dritte Gang.* Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung, zum Bejahen. Kein Gott, kein Mensch mehr *über* mir! Der Instinkt des Schaffenden, der weiß, *wo* er die Hand anlegt. Die große Verantwortung und die Unschuld. (Um Freude irgendworan zu haben, muß man *Alles* gutheißern.) Sich das Recht geben zum Handeln.“<sup>3543</sup>

Dieses Programm erinnert natürlich sofort an das Kapitel *Von den drei Verwandlungen* (Z I 2), in dem Zarathustra ebenfalls drei Schritte nennt, die der menschliche Geist durchlaufen müsse, um sich dem Ideal des Übermenschen annähern zu können. Vermutlich nicht ganz zufällig an die eigene Biographie angelehnt<sup>3544</sup> wählt Nietzsche dazu die Metaphern Kamel, Löwe und Kind:

„Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.“<sup>3545</sup>

Das Kamel als erste Stufe des geistigen Entwicklungsprozesses hin zum Übermenschen symbolisiert die Ehrfurcht gegenüber dem überlieferten Moralkodex, der insbesondere durch die christliche Religion geprägt wurde. Diese verlange ein asketisches Ideal, das dem Willen zur Macht und damit dem Leben selbst widerspreche; ein Ideal, dessen Blick sich „grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst [richtet], in Sonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude; während am Missrathen, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Hässlichen, an der willkürlichen Einbusse, an der Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und *gesucht* wird“<sup>3546</sup>. Im Stadium des Kamels zieht der Mensch seine Freude aus dieser Selbstunterdrückung, daraus, das Schwerste zu erdulden und den traditionellen Vorstellungen zu gehorchen.

„Vieles Schwere giebt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke. Was ist schwer? so fragt der tragsame Geist, so kniet er nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein. Was ist das Schwerste, ihr Helden? so fragt der tragsame Geist, dass ich es auf mich nehme und meiner Stärke froh werde.“<sup>3547</sup>

Die Verwandlung vom Kamel zum Löwen erfolgt, wenn der Geist die traditionellen moralischen Normen als die Wertschätzungen eines fremden Willens erkannt hat: „Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste.“<sup>3548</sup> In *Jenseits von Gut und Böse* verdeutlicht Nietzsche diese Situation durch die Diagnose, einem jeden Menschen sei das Bedürfnis nach Gehorsam „angeboren (...)“, als eine Art *formalen Gewissens*, welches gebietet: 'du sollst irgend Etwas unbedingt thun, irgend Etwas unbedingt lassen', kurz 'du sollst'. Dies Bedürfniss sucht sich zu sättigen und seine Form mit einem Inhalte zu füllen; es greift dabei, gemäss seiner Stärke, Ungeduld und Spannung, wenig wählerisch, als ein grober Appetit, zu und nimmt an, was ihm nur von irgend welchen Befehlenden – Eltern, Lehrern, Gesetzen, Standesvorurtheilen, öffentlichen Meinungen – in's Ohr gerufen wird“<sup>3549</sup>. Die demütige Haltung des Kamels, die also jeder Mensch einmal einnehmen muss, verkörpert in der zweite Rede des ersten Buches des *Zarathustra* der

3543KSA 11: 159 f.; NF-1884, 26 [47].

3544Vgl. dazu Niemeyer, C.: *Nietzsches andere Vernunft*, a.a.O., S.91 ff.; ders.: *Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, a.a.O., S.14 f.

3545KSA 4: 29; Z I 2.

3546KSA 5: 363; GM III 11.

3547KSA 4: 29; Z I 2.

3548KSA 4: 30; Z I 2.

3549KSA 5: 119; J 199.

große Drache, der sich „Du-sollst“ nennt. Diesen Drachen muss der Geist nun niederringen und an die Stelle des „Du-sollst“ das „Ich-will“ des Löwen setzen:

„Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen. Recht sich nehmen zu neuen Werthen – das ist das furchtbarste Nehmen für einen tragsamen und ehrfürchtigen Geist. Wahrlich, ein Rauben ist es ihm und eines raubenden Thieres Sache. Als sein Heiligstes liebte er einst das 'Du-sollst': nun muss er Wahn und Willkür auch noch im Heiligsten finden, dass er sich Freiheit raube von seiner Liebe: des Löwen bedarf es zu diesem Raube.“<sup>3550</sup>

Doch „Autonomie“ bedeutet eben wortwörtlich die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben, nicht nur von den durch andere Autoritäten gegebenen Gesetzen frei zu sein. Der Löwe hat die alten Traditionen zwar buchstäblich weggebissen, stellt also eine notwendige Voraussetzung für das autonome Subjekt dar, vermag aber nicht im Wortsinne autonom tätig zu sein. Insofern ist noch eine weitere Verwandlung des Geistes notwendig, die Verwandlung des Löwen zum Kinde, um das rein destruktive durch ein konstruktives Wirken zu ersetzen. Das Kind verkörpert einen Neuanfang, der nur dadurch möglich wird, dass der Geist in Gestalt des Kamels die traditionelle Moral getragen und ertragen und diese anschließend in Gestalt des Löwen vernichtet hat: „Wie der Phönix aus der Asche steigt und dabei die Asche hinter sich zurückläßt, so läßt der Geist, der zum Kind geworden ist, seine Vergangenheit hinter sich zurück; sie wurde durch das 'Ich will nicht' des Löwen vernichtet, so daß das Kind bedingungs- und voraussetzungslos beginnen kann.“<sup>3551</sup> Der Geist nach seiner Verwandlung zum Kinde steht für das unbedingte Ja-Sagen in einem Umfeld totaler Freiheit, für das autonome Schaffen von Werten, die nur für das Individuum selbst Gültigkeit beanspruchen können. Das „aus sich rollende[-] Rad“<sup>3552</sup>, mit dem das Kind gleichgesetzt wird, weist mit dieser kreisförmigen Bewegung ohne klaren Anfang oder Ende bereits auf die ewige Wiederkunft hin:

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.“<sup>3553</sup>

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass Nietzsche einen Entwicklungsprozess postuliert, der alle drei genannten Stadien durchlaufen muss. Zwar wird der Mensch als Kind geboren, dann aber durch Tradition und Moralvorstellungen zwangsläufig zum Kamel; es wird jedoch, und diese Unterscheidung ist wichtig, vom Menschen nicht verlangt, im Status des Kindes zu *verharren*, sondern wieder zum Kind zu *werden*. Dieses Kind unterscheidet sich aber vom ursprünglichen Kinde dadurch, dass es die Phasen des Kamels und des Löwen durchleben musste und auch sich heraus überwinden konnte. Um überhaupt zur Spezies Übermensch werden zu können, ist also nicht nur das Kindsein notwendig, sondern auch die bewusste Entwicklung hin zu diesem schöpferischen Stadium. Wenn nun der geistige Zustand des Kamels mit der religiösen Epoche gleichgesetzt werden darf und der des Löwen den verschiedenen religionskritischen Strömungen entspricht, so muss das Individuum dieselben Phasen durchlaufen wie die Gattung Mensch. Dabei geht es im *Zarathustra* nicht darum, den Menschen zu Gott zu erheben; dieser soll vielmehr mit seinen weltlichen Mitteln der zur autonomen Wertsetzung befähigte Übermensch werden.<sup>3554</sup>

„Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will, dass euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könntet ihr einen Gott *schaffen*? – So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen. Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und Diess sei euer bestes Schaffen!“<sup>3555</sup>

Diesen Übermenschen würdigt Nietzsche als den eigentlichen Menschen, der einzig dazu imstande sei, in einer Welt ohne Gott zu leben. Erst dieser könne lachend den abgründlichen Gedanken schultern, der sich

3550KSA 4: 30 f.; Z I 2.

3551Pieper, A.: *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, Stuttgart 1990, S.125.

3552KSA 4: 31; Z I 2.

3553KSA 4: 31; Z I 2.

3554Hidalgo, O.: *Unbehagliche Moderne*, a.a.O., S.382.

3555KSA 4: 109; Z II 2.

Nietzsche in seiner Sils-Maria-Vision offenbart hatte: die ständige Wiederholung des bereits Erfahrenen, ohne Neuerung, ohne tieferen metaphysischen Sinn und ohne Ziel:

„Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: 'Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!' – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“<sup>3556</sup>

Dieser Gedanke müsste zwangsläufig in den Nihilismus führen, zumindest dann, wenn er in einem Menschen reift. Der Mensch orientiere sein Dasein unweigerlich an der Transzendenz, durch die allein ihm der sinnstiftende Gehalt des Daseins und seiner eigenen Existenz gegenwärtig werde. Dieser Notwendigkeit zu enttrinnen sei einem Menschen schlechthin unmöglich; denn leugne er den höchsten Sinn, so trete an dessen Stelle nur ein alternativer Götze. Der Übermensch jedoch könne diese Realität vorbehaltlos bejahen. Allein dieser Schritt aber mache ein Leben ohne Gott und ohne Selbstbetrug in der reinen Diesseitigkeit möglich.<sup>3557</sup> Dadurch gewinnt auch das Konzept des absolut souveränen Individuums eine weitreichende Bedeutung, denn Freiheit in diesem Sinne bedeutet nicht den Verzicht auf Verantwortlichkeit, sondern lediglich den Verzicht auf Verantwortlichkeit vor Gott. An diese Stelle muss aber eine unbedingte Verantwortung des autonomen Übermenschen gegenüber der diesseitigen Welt treten, wenn jede Handlung, zu welcher man sich entscheide, bis in alle Ewigkeit zyklisch wiederkehren müsse. Genauer gesagt: es handelt sich um eine Verantwortung vor sich selbst – und nur vor sich selbst, nicht gegenüber denjenigen, die ihre moralischen Schranken nicht nachhaltig überwinden können. Ein solcher Mensch könne nicht als gleichberechtigter Partner gelten, er und damit auch das politische Gemeinwesen bestehen lediglich zum Zwecke der Übermenschen, die tatsächlich zur Selbstgesetzgebung befähigt sind.<sup>3558</sup> Das souveräne und vollständig autonome Individuum, das sich aus der Gesellschaft heraus entwickelt und diese überwindet, bezeichnet nun die reife Frucht am Ende eines Prozesses.<sup>3559</sup> Vermutlich wird dies an keiner anderen Stelle in Nietzsches Werk ähnlich eindrucksvoll dargestellt wie in der *Genealogie der Moral*:

„Stellen wir uns dagegen an's Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, wozu sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das *souveraine Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn 'autonom' und 'sittlich' schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt.“<sup>3560</sup>

Mit der politischen Freiheit des Liberalismus hat diese Konzeption des autonomen Individuums, obgleich aus einer ähnlichen Problemstellung entstanden, nichts mehr gemein. Vielmehr kann man bei Nietzsche tatsächlich von einer *Pathologie der Freiheit* sprechen.

3556KSA 3: 570; FW 341.

3557Jaspers, K.: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin <sup>4</sup>1974, S.428.

3558Vgl. oben, Kapitel 1.1, S.5, Fn. 19.

3559Wird dieser Prozess unterbrochen und nur ein neuer Gott an die Stelle des alten Gottes erhoben, so werden diese Früchte, wie im *Zarathustra* geschildert, „faul und braun [...]. Umsonst war alle Arbeit, Gift ist unser Wein geworden“ (KSA 4: 172; Z II 19). Den Begriff des Giftes verwendet Nietzsche später in der *Genealogie der Moral* für die Moral selbst (KSA 5: 253; GM Vorrede 6); es wird damit deutlich, dass er gerade die Überwindung der menschlichen Moral und ein dauerhaftes Umwerfen aller Götzen erstrebe.

3560KSA 5: 293; GM II 2.

## 10 Literaturverzeichnis

### 10.1 Anmerkungen zur Zitierweise

Zunächst sei angemerkt, dass die Fußnoten in der vorliegenden Arbeit nicht nur dazu dienen sollen, die Inhalte des schriftlichen Teils zu dokumentieren, sondern nicht zuletzt auch dazu, diesen zu ergänzen. Insofern ist es gewollt, dass die Textpassagen der Originalsprache bisweilen ausführlicher sind als der im Deutschen zitierte Abschnitt. Die verwendeten Abkürzungen finden sich im Literaturverzeichnis bei dem jeweiligen Werk. Bei griechischen Quellen wird, sofern vorhanden, neben der Seitenangabe in der herangezogenen Ausgabe auch die Bekker-Zahl angeführt.

### 10.2 Onlinequellen

Sämtliche in der vorliegenden Arbeit verwendeten Online-Quellen wurden vom 16.-18. März 2012 auf ihre Aktualität überprüft und gegebenenfalls korrigiert.

#### 10.2.1 Datenbanken

Die verwendete Kant-Ausgabe folgt dem Bonner Kant-Korpus (online verfügbar unter URL: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>). Dieses zitiert ausschließlich aus der Akademie-Ausgabe, die Zitate wurden überprüft.

Thomas von Aquin wird nach dem Corpus Thomisticum der Universidad de Navarra, Pamplona zitiert (online verfügbar unter URL: <http://www.corpusthomisticum.org/>). Dabei wurde die von Enrique Alorcón herausgegebene Ausgabe der *Opera Omnia* verwendet.

Überdies wird Friedrich Nietzsche in einzelnen Fällen nach der Digitalen Kritischen Gesamtausgabe Werke und Briefe zitiert (eKGWB, online verfügbar unter URL: <http://www.nietzschesource.org>).

Wenn im Literaturverzeichnis nicht anders erwähnt, sind die ergänzenden griechischen und lateinischen Originalquellen der durch die Tufts University publizierten Datenbank *Perseus Hopper* (online verfügbar unter URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>) entnommen.

Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts werden zitiert nach:

URL: <http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen.html> .

#### 10.2.2 Bildquellen

Delacroix, Eugène: La liberté guidant le peuple, 1830.

~ : URL: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a7/Eug%C3%A8ne\\_Delacroix\\_-\\_La\\_libert%C3%A9\\_guidant\\_le\\_peuple.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a7/Eug%C3%A8ne_Delacroix_-_La_libert%C3%A9_guidant_le_peuple.jpg)

[Frontispiz des Leviathan]

~ : URL: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/db/Leviathan\\_gr.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/db/Leviathan_gr.jpg)

Goya, Francisco de: El sueño de la razón produce monstruos“, Los Caprichos, n.º 43, 1799.

~ : URL: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0d/El\\_sue%C3%B1o\\_de\\_la\\_raz%C3%B3n\\_produce\\_monstruos.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0d/El_sue%C3%B1o_de_la_raz%C3%B3n_produce_monstruos.jpg)



### 10.2.3 Weitere Texte

Bourcarde, Kay: *Folter im Rechtsstaat? Die Bundesrepublik nach dem Entführungsfall Jakob von Metzler*, Gießen 2004.

~ : URL: [http://www.bourcarde.eu/texte/folter\\_im\\_rechtsstaat.pdf](http://www.bourcarde.eu/texte/folter_im_rechtsstaat.pdf).

## 10.3 Heilige Schriften

Diese Untersuchung zitiert aus den Texten der Bibel (deutsch, griechisch, lateinisch) und des Koran (deutsch, arabisch).

Die Zitate der biblischen Texte folgen der Einheitsübersetzung (EU), der Elberfelder Bibel, der Schlachter-Bibel von 2000 oder, bei apokryphen Texten, der Lutherbibel von 1912. Die gewählte Version ist jeweils hinter der zitierten Stelle vermerkt. Datenbasis sind die Online-Datenbanken [www.bibleserver.com](http://www.bibleserver.com) und [www.bibel-online.net](http://www.bibel-online.net). Lateinische, griechische und englische Bibeltexte sind [www.academic-bible.com](http://www.academic-bible.com) entnommen.

Die deutsche Übersetzung der Koransuren folgt der Online-Datenbank [www.koransuren.de](http://www.koransuren.de). Dabei wird entweder die Version von Rudi Paret des Jahres 1966 oder diejenige der Azhar-Universität verwendet; die gewählte Variante ist hinter der entsprechenden Textstelle vermerkt.

## 10.4 Editionen

Texte, die nach Jacques Paul Migne editiert wurden, werden im Literaturverzeichnis nicht eigens aufgeführt. Sie werden in den Fußnoten mit Band und Spalte angegeben. Dabei steht MPL für Migne Patrologia Latina, MPG für Migne Patrologia Graeca.

Mittelalterliche Quellentexte, die nach den Monumenta Germaniae Historica editiert wurden, sind ebenfalls nicht einzeln im Literaturverzeichnis erwähnt. Sie sind in der Fußnote mit MGH sowie der jeweiligen Abteilung und Seitenzahl angegeben.

Extra erwähnt seien dabei die Annales Regni Francorum [ARF]:

MGH, SS rer. Germ. 6: Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani 1895.

Das Corpus Iuris Canonici, dabei insbesondere das Decretum Gratiani ist zitiert nach:

Friedberg, Emil (Hg.): Corpus Iuris Canonici, Bd. 1, Leipzig 1879, Neudruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1959.

Das lateinische Corpus Iuris Civilis wird in den dort jeweils verwendeten Editionen zitiert nach:

URL: <http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/corpojrciv.htm>.

Des weiteren werden in dieser Arbeit verwendet:

Codex Ivris Civilis Ivstinianei (Band 1): Tomus Hic Primus Digestum Vetus continet, Lyon 1627.

~ : URL: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/justinian1627bd1>

Das Corpus Iuris Civilis, ins Deutsche übersetzt und hrsg. von Carl Otto, Bruno Schilling, Carl Sintenis, Leipzig: Focke 1832.

## 10.5 Siglen

Immanuel Kant wird zitiert nach den üblichen Siglen:

GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht	
KpV	Kritik der praktischen Vernunft	
KrV	Kritik der reinen Vernunft	
MS	Die Metaphysik der Sitten	
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft	
SF	Der Streit der Fakultäten	
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis	
VARL	Vorarbeit zur Rechtslehre	
VATP	Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die	Praxis
VAZeF	Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden	
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?	
WDO	Was heißt sich im Denken orientieren?	
ZeF	Zum ewigen Frieden	

Friedrich Nietzsche wird zitiert nach den üblichen Siglen:

EH	Ecce Homo
FW	Die Fröhliche Wissenschaft
GM	Zur Genealogie der Moral
HL	Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben
J	Jenseits von Gut und Böse
M	Morgenröthe
MA	Menschliches, Allzumenschliches
NF	Nachgelassene Fragmente
Z	Also sprach Zarathustra

## 10.6 Urkunden und Dokumente

Die genannten Dokumente sind chronologisch geordnet:

*Constitutum Constantini* [CC, Konstantinische Schenkung].

~ : URL: <http://www.thelatinlibrary.com/donation.html>

*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, 31. Oktober 1517 [Luthers 95 Thesen].

~ : URL: [Deutsch]: [http://www.ekd.de/glauben/95\\_thesen.html](http://www.ekd.de/glauben/95_thesen.html)

~ : URL: [Latein]: [http://la.wikisource.org/wiki/95\\_Theses](http://la.wikisource.org/wiki/95_Theses)

*L'Édit de Nantes, édit général*, April 1598. [Edikt von Nantes]

~ : URL: [http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit\\_12](http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_12)

*Virginia Declaration of Rights*, 12. Juni 1776 [Virginia Declaration of Rights]

~ : URL: [http://www.gunstonhall.org/georgemason/human\\_rights/vdr\\_final.html](http://www.gunstonhall.org/georgemason/human_rights/vdr_final.html)

*Declaration of Independence*, 4. Juli 1776 [Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten]

~ : URL: [http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration\\_transcript.html](http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html)

*Assemblée nationale, Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, 1789. [Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789, Frankreich]

~ : URL: [http://fr.wikisource.org/wiki/D%C3%A9claration\\_des\\_Droits\\_de\\_l'Homme\\_et\\_du\\_Citoyen](http://fr.wikisource.org/wiki/D%C3%A9claration_des_Droits_de_l'Homme_et_du_Citoyen)

*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793*. [Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1793, Frankreich]

~ : URL: [http://fr.wikisource.org/wiki/D%C3%A9claration\\_des\\_Droits\\_de\\_l'Homme\\_et\\_du\\_Citoyen\\_de\\_1793](http://fr.wikisource.org/wiki/D%C3%A9claration_des_Droits_de_l'Homme_et_du_Citoyen_de_1793)

*Constitution du 5 fructidor an III* (22 août 1795). [Französische Verfassung 1795]

~ : URL: [http://fr.wikisource.org/wiki/Constitution\\_du\\_22\\_août\\_1795](http://fr.wikisource.org/wiki/Constitution_du_22_août_1795)

~ : URL: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-du-5-fructidor-an-iii.5086.html>

*Verhandlungen des Reichstags, VIII. Wahlperiode 1933, Bd. 457: Stenographische Berichte, Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Sach- und Sprechregister*, Berlin: Druck und Verlag der Reichsdruckerei 1934. Zweite Sitzung, Donnerstag den 23. März 1933, S.23-45. [Reichstagsprotokolle]

~ : URL: <http://www.reichtstagsprotokolle.de>

Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof, Nürnberg, 14. November 1945 – 1. Oktober 1946, gemäss d. Weisungen d. Internat. Militärgerichtshofes vom Sekretariat d. Gerichtshofes unter d. Autorität d. Obersten Kontrollrats f. Deutschland veröffentl., Nürnberg, fotomechan. Nachdruck: München: Delphin-Verl. 1989.

~ : „Ansprache des Führers vor den Oberbefehlshabern am 22. August 1939“ (Dokument 798-PS), in: Bd. 26: Urkunden und anderes Beweismaterial, Nürnberg 1947, S.338-344, online verfügbar unter: URL: [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=1546](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1546)

~ : „Rede des Reichsführers SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943“ (Dokument 1919-PS), in: Bd. 29: Urkunden und anderes Beweismaterial, Nürnberg 1948, S.110-173.

*Vereinte Nationen, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Resolution 217 A (III) der Generalversammlung vom 10. Dezember 1948*. [Allgemeine Erklärung der Menschenrechte]

~ : URL: <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html>

Cairo Declaration on Human Rights in Islam, adopted and proclaimed by Organization of Islamic Conference resolution 217 A (III), 5. August 1990 [Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam].

~ : in: *Gewissen und Freiheit* 19:1 (1991), Nr. 36, S.90-98.

~ : URL: [http://en.wikisource.org/wiki/Cairo\\_Declaration\\_on\\_Human\\_Rights\\_in\\_Islam](http://en.wikisource.org/wiki/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam)

Arabische Charta der Menschenrechte, verabschiedet vom Rat der Liga der arabischen Staaten am 15. September 1994 [Arabische Charta der Menschenrechte].

~ : URL: [http://www.humanrights.ch/upload/pdf/061015\\_arabische\\_charta.pdf](http://www.humanrights.ch/upload/pdf/061015_arabische_charta.pdf)

## 10.7 Kirchliche Veröffentlichungen

Die genannten Veröffentlichungen sind chronologisch geordnet.

Acta Sanctae Sedis, Offizielle Akten des Heiligen Stuhls, Vatikan.

~ : Leo XIII.: *Immortale Dei*, ASS XVIII [1885], S.161-180.

Erklärung *Dignitatis Humanae* über die Religionsfreiheit [1965].

~ : [Deutsch] URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html)

~ : [Latein] URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_lt.html)

Pastorale Konstitution *Gaudium et Spes* [GS] über die Kirche in der Welt von heute [1965].

~ : [Deutsch] URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html)

~ : [Latein] URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html)

Benedikt XVI.: „Bitten wir den Herrn, daß die Vernunft des Friedens die Unvernunft der Gewalt überwindet“, Ansprache beim Weihnachtsempfang für die römische Kurie am 22.12.2006, in: *Osservatore Romano deutsch*, Nr.1, 07.01.2007.

## 10.8 Beiträge in nicht-wissenschaftlichen Zeitschriften

Bauer, Yehuda: „Der dritte Totalitarismus“, in: *DIE ZEIT*, Nr.32, 31.07.2003.

Birnbaum, Norman: „Über den Konflikt zwischen Kapitalismus und Demokratie. Die Zivilgesellschaft braucht selbstbewußte Bürger, nicht selbstherrliche Eliten“, in: *DIE ZEIT*, Nr.44, 24. Oktober 1997.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: „So ist Autonomie nicht gemeint“, in: *FAZ*, 25. April 2005.

Breuer, Rolf E.: „Die fünfte Gewalt. Herrscht die Wirtschaft über die Politik? Nein! Aber freie Finanzmärkte sind die wirkungsvollste Kontrollinstanz staatlichen Handelns“, in: *DIE ZEIT*, 27.04.2000.

Erb, Volker: „Nicht Folter, sondern Nothilfe“, in: *DIE ZEIT*, Nr.51, 09.12.2004.

Fukuyama, Francis: „History Is Still Going Our Way“, in: *The Wall Street Journal*, 5. Oktober 2001.

Fukuyama, Francis: „They Can Only Go So Far“, in: *The Washington Post*, 24. August 2008.

Klingst, Martin: „Ein bisschen Folter gibt es nicht“, in: *DIE ZEIT*, Nr.49, 25.11.2004.

Kolb, Matthias: Interview mit Rachid Ghanouchi: „Der Islam ist vereinbar mit Demokratie und Freiheit“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 20.11.2011.

Kreuzer, Arthur: „Zur Not ein bisschen Folter?“, in: *DIE ZEIT*, Nr.21, 13.05.2004.

Lilla, Mark: „The Politics of God“, in: *The New York Times*, 19. August 2007.

Prantl, Heribert: „Der grüne, aufgeklärte Papst“, online erschienen als: „Der Glaube versetzt – in Rage“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 23.09.2011.

Rath, Christian: Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Freiheit ist anstreckend“, in: *taz*, 23.09.2009.

## 10.9 Aufsätze, Monographien und Sammelbände

Ackerman, Bruce A.: *Social justice in the liberal state*, New Haven: Yale University Press 1980.

Ackerman, Bruce A.: „Why Dialogue?“, in: *The Journal of Philosophy* 86 (1989), S.5-22.

Acton, John Emerich Edward Dalberg: *Essays on freedom and power*, selected, and with a new introd. by Gertrude Himmelfarb, New York: Meridian 1955. (Meridian books ; 12.)

Acton, John Emerich Edward Dalberg: „The History of Freedom in Antiquity“ [1877], in: ders.: *Essays on freedom and power*, New York: Meridian 1955, S.53-81.

Acton, John Emerich Edward Dalberg: „The History of Freedom in Christianity“ [1877], in: ders.: *Essays on freedom and power*, New York: Meridian 1955, S.82-112.

Adam, Armin: *Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Freiburg im Breisgau-München: Alber 1999. (Alber-Reihe praktische Philosophie ; 65.) [Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1997.]

Adam, Armin: „Säkularisierung? Anmerkungen zu einer deutschen Debatte“, in: Hildebrandt, Mathias (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Westdt. Verl. 2001, S.139-149.

Adam, Armin: *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich: Pano 2006.

Adams, Douglas: *Per Anhalter durch die Galaxis*, aus dem Englischen von Benjamin Schwarz, Frankfurt am Main: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins 1981. [OA: ders.: *The Hitch Hiker's Guide to the Galaxy*, London: Pan Books 1979.]

Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 1971. [<sup>1</sup>1944.]

Aegidius Romanus: *De ecclesiastica potestate*, hrsg. von Richard Scholz, Neudr. d. Aufl. von 1929, Aalen: Scientia 1961.

Aertsen, Jan A. (Hg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte = After the condemnation of 1277*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2001. (Miscellanea mediaevalia ; 28.)

Aeschylus: *Tragödien und Fragmente*, übers. und mit Erl. sowie einem Essay „Zum Verständnis der Werke“ hrsg. von Oskar Werner, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1966. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft: Griechische Literatur ; 7.)

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Bd. 2: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010. (Edition Suhrkamp ; 2520.)

Agnoli, Johannes: „Von der Pax Romana zur Pax Christiana. Zum institutionellen Scheitern zweier Weltfriedensversuche“, in: Blanke, Bernhard / Fenner, Christian (Hg.): *Systemwandel und Demokratisierung*, Frankfurt am Main: Europ. Verl.-Anst. 1975, S.81-108.

Aland, Barbara: „Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition“, in: Taubes, Jacob (Hg.): *Gnosis und Politik*, München 1984, S.54-65.

Aland, Kurt: „Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz“ [1955], in: Ruhbach, Gerhard (Hg.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt: WBG 1976, S.42-73.

Alexy, Robert: *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp <sup>2</sup>1994. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 582.)

Alföldi, Andreas: *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford: Clarendon Press 1948.

Allison, Henry E.: *Kant's theory of freedom*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1990.

Altaner, Berthold / Stüber, Alfred: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 7., völlig Neubearb. Aufl., Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1966.

Ammon, Christoph Friedrich von: *Handbuch der christlichen Sittenlehre, Bd. 3*, Leipzig: Göschen 1829.

Andresen, Carl / Ritter, Adolf Martin: „Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung“, in: dies. et al.: *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, S.1-97.

Angehrn, Emil / Baertschi, Bernard (Red.): *Menschenwürde = La dignité de l'être humain*, Basel: Schwabe 2004. (Studia philosophica <Basel> ; 63.)

Angenendt, Arnold: „'Gesta Dei' – 'gesta hominum'. Religions- und theoriegeschichtliche Anmerkungen“, in: Scharer, Anton (Hg.): *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien: Oldenbourg 1994, S.41-67.

- Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München: Beck 1994.
- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.
- Anglet, Kurt: *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn: Schöningh 2001.
- An-Na'im, 'Abdullāhi: *Islam and human rights. Selected essays of Abdullahi An-Na'im*, ed. by Mashood A. Baderin, Farnham: Ashgate 2010.
- An-Na'im, 'Abdullāhi: „Re-affirming Secularism for Islamic Societies“, in: ders.: *Islam and human rights. Selected essays of Abdullahi An-Na'im*, Farnham: Ashgate 2010, S.47-56. [EV in: *New Perspectives Quarterly* 3 (2003), S.36-45.]
- Annas, Julia: „Platon“, in: *Pipers Handbuch I*, München 1988, S.369-395.
- Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo. Lateinisch und deutsch = Warum Gott Mensch geworden*, besorgt und übers. von Francisus Salesius Schmitt, Darmstadt: WBG <sup>5</sup>1993.
- Antes, Peter: „Ethik und Politik im Islam“, in: ders. et al. (Hg.): *Der Islam. Religion, Ethik, Politik*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1991, S.58-97.
- Antes, Peter: *Der Islam als politischer Faktor*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1997.
- Antes, Peter / Durán, Khalid / Nagel, Tilman / Walther, Wiebke (Hg.): *Der Islam. Religion – Ethik – Politik*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1991.
- Anton, Hans Hubert: „*Solium imperii* und *Principatus sacerdotum* in Rom, fränkische Hegemonie über den Okzident / Hesperien – Grundlagen, Entstehung und Wesen des karolingischen Kaisertums“, in: Erkens, Franz-Reiner / Wolff, Hartmut (Hg.): *Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter*, Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag, Köln [u.a.]: Böhlau 2002, S.203-274. (Passauer historische Forschungen ; 12.)
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. I. Antisemitismus, II. Imperialismus, III. Totale Herrschaft*, München: Piper <sup>4</sup>1995. [OA: dies.: *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt 1951.]
- Arendt, Hannah: „Religion und Politik“, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrsg. von Ursula Ludz, München: Piper 1994, S.305-326. [EV: dies.: „Religion and politics“, in: *Confluence* 2 (1953), S.105-126.]
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1960.
- Arendt, Hannah: *Über die Revolution*, Neuausg., 2. Aufl., München: Piper 1974. (Serie Piper ; 76.) [<sup>1</sup>1963; OA: *On revolution*, London: Faber & Faber 1963.]
- Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatstheorie*, übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 1989.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon. Vollständige Ausgabe nach dem Text der zweiten, überarbeiteten Auflage in der „Bibliothek der Alten Welt“ des Artemis Verlags, Zürich und München 1967, München: Deutscher Taschenbuch Verlag <sup>3</sup>1978.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, 5., durchgesehene Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969. [Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Ernst Grumach, Band 6: Nikomachische Ethik.]
- Aristoteles: *Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N)*, griech.-dt., in der Übers. von Hermann Bönitz, neu bearb., mit Einl. u. Kommentar hrsg. von Horst Seidl. Griech. Text in d. Ed. von Wilhelm Christ, Hamburg: Meiner 1980. (Philosophische Bibliothek ; 308.)
- Aristoteles: *Rhetorik*, übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, München: Fink 1980. (Uni-Taschenbücher ; 159.)
- Arkoun, Mohammed: *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Vorw. von Gernot Rotter, aus dem Franz. von Michael Schiffmann, Heidelberg: Palmyra 1999. [OA: ders.: *Ouvertures sur l'Islam*, Paris: Grancher 1992; ders.: *L'Islam. Approche critique*, 3., erw. Aufl., Paris: Grancher 1992.]
- Armstrong, Karen: *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus im Christentum, Judentum und Islam*, München: Goldmann 2007. [OA: *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, London: HarperCollins 2000.]
- Arndt, Johannes: *Der Dreißigjährige Krieg 1618-1648*, Stuttgart: Reclam 2009. (Reclams Universal-Bibliothek ; 18642.)
- Arnim, Hans von (Hg.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim, 3 Bde., Vol. III: Chrysippi Fragmenta Moralia, Fragmenta Successorum Chrysippi, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1903.
- Aron, Raymond: „Das Zeitalter der Tyrannen“, in: ders.: *Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930-1939*, Opladen: Leske + Budrich 1993, S.186-208. [EV: ders.: „L'ère des tyrannies d'Elie Halévy“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 46:2 (1939). Auch als: „Elie Halévy et L'ère des tyrannies“, in: Halévy, Elie: *L'ère des tyrannies*, Paris 1990.]
- Aron, Raymond: „L'avenir des religions séculières“, in: *Chroniques de guerre. La France libre. 1940-1945*, Paris: Gallimard 1990, S.925-948. [EV in: *La France Libre*, 4:8 (1944), Teil 1: Heft 45, S.210-217, Teil 2: Heft 46, S.269-277.]
- Aron, Raymond: *L'homme contre les tyrans*, Paris: Éditions de la maison française 1944.
- Aron, Raymond: „Eine anti-proletarische Revolution. Ideologie und Wirklichkeit des Nationalsozialismus“, in: ders.: *Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930-1939*, Opladen: Leske + Budrich 1993, S.167-185. [OA: ders.: „Une révolution anti-prolétarienne. Idéologie et réalité du national-socialisme“, in: Bouglé, Célestin (Hg.): *La crise sociale et les idéologies nationales*, Paris 1936.]
- Aron, Raymond: *Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930-1939*, hrsg. von Joachim Stark, Opladen: Leske + Budrich 1993.
- Arquillière, Henri-Xavier: *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris: Vrin 1934.

- Arrow, Kenneth J.: *Social Choice and Individual Values*, New York [u.a.]: Wiley [u.a.] <sup>2</sup>1963. [<sup>1</sup>1951.]
- Assmann, Jan: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München: Beck 1990.
- Assmann, Jan: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 14. Oktober 1991, München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung <sup>3</sup>2006. (Themen / Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung ; 52.) [<sup>1</sup>1992.]
- Assmann, Jan: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000.
- Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München [u.a.]: Hanser 2003. (Edition Akzente)
- Assmann, Jan: „Auszug aus dem kosmologischen Mythos: Voegelins Rekonstruktion der monotheistischen Wende aus ägyptologischer Sicht“, in: Ley, Michael (Hg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München: Fink 2003, S.49-62.
- Athanasius: Werke, hrsg. im Auftr. der Kirchenväterkommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 3, T. 1: Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2007.
- Audi, Robert / Wolterstorff, Nicholas: *Religion in the public square. The place of religious convictions in political debate*, Lanham, Md. [u.a.]: Rowman & Littlefield 1997.
- Auer, Johann / Ratzinger, Joseph: *Kleine Katholische Dogmatik. Bd. IX: Eschatologie, Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Pustet <sup>3</sup>1978. (Kleine katholische Dogmatik / von Johann Auer ; 9.) [<sup>1</sup>1977.]
- [Augustinus Triumphus] Augustini Triumphi Anconitani Catholici Doctoris summa de potestate ecclesiastica [1320], Roma: Ferrarius 1584.
- [Aurelius Augustinus] Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei, Libri XXII, recensuit B. Dombart, 2 Bde., Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1863.
- Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate Dei) [CD]*, 2 Bde., aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag <sup>4</sup>1977.
- [Aurelius Augustinus] Sancti Aurelii Augustini Retractationum Libri II [Retractationes, Retr.], ed. Almut Mutzenbecher, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984. (Corpus Christianorum: Series Latina ; 57.)
- Babrowski, Jörg: *Der Rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus*, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003.
- Backes, Uwe: *Liberalismus und Demokratie – Antinomie und Synthese. Zum Wechselverhältnis zweier politischer Strömungen im Vormärz*, Düsseldorf: Droste 2000. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien ; 120.) [Zugl.: Bayreuth, Univ., Habil.-Schr., 1997.]
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, 2., vollst. überarb. Aufl., München: Fink 2002. [<sup>1</sup>1998.]
- Bahr, Ehrhard: „Nachwort“, in: ders. (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam 1974, S.71-84.
- Bahr, Ehrhard (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam 1974. (Universal-Bibliothek ; 9714.)
- Baird, Robert D.: *Category formation and the history of religions*, Den Haag: Mouton 1971.
- Ballestrem, Karl Graf: *Adam Smith*, München: Beck 2001. (Beck'sche Reihe ; 561: Denker.)
- Ballestrem, Karl Graf (Hg.): *Politisches Denken, Jahrbuch 2003*, Stuttgart [u.a.]: Metzler 2002
- Balmer, Hans-Peter: *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 1977. (Symposion ; 55.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1972 u. d. T.: Nietzsches Auflösung von Teleologie im Grundverhältnis von Mensch und Welt.]
- Barbier, Maurice: *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy: Presses Univ. de Nancy 1987.
- Barry, Brian M.: *The liberal theory of justice. A criminal examination of the principal doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford: Clarendon 1973.
- Barth, Hans: *Die Idee der Ordnung. Beiträge zu einer politischen Philosophie*, Erlenbach [u.a.]: Rentsch 1958.
- Barth, Karl: *Die kirchliche Dogmatik. Bd. I,2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich: Theologischer Verl. 1937.
- Bartuschat, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg: Meiner 1992.
- Bartuschat, Wolfgang: „Einleitung“, in: Spinoza, Benedictus de: *Sämtliche Werke, Bd. 5.2: Politischer Traktat*, Hamburg: Meiner 1994, S. VII-IL.
- Basnizki, Ludwig: *Der jüdische Kalender. Entstehung und Aufbau*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verl. 1998.
- Bates, David W.: *Enlightenment aberrations. Error and revolution in France*, Ithaca: Cornell Univ. Press 2002.
- Battisti, Siegfried: *Freiheit und Bindung. Wilhelm von Humboldts „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“ und das Subsidiaritätsprinzip*, Berlin: Duncker & Humblot 1987. (Historische Forschungen ; 36.) [Zugl.: Innsbruck, Univ., Habil.-Schr., 1987.]
- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Junius 1992. [OA: ders.: *Modernity and ambivalence*, Cambridge: Polity Press 1991.]
- Baumgartner, Hans Michael: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972. [Zugl.: München, Univ., Philos. Fak., Habil.-Schr., 1971, u. d. T. Die Idee der Kontinuität.]

- Beame, Edmond M.: „The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation“, in: *Journal of the History of Ideas* 43:1 (1982), S.33-54.
- Becker, Werner: *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie*, München [u.a.]: Piper 1982.
- Beckmann, Jan P.: *Wilhelm von Ockham*, München: Beck 1995. (Beck'sche Reihe ; 533: Denker.)
- Beestermöller, Gerhard / Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielficht?*, München: Beck 2006. (Beck'sche Reihe ; 1684.)
- Behrends, Okko: „Die Gewohnheit des Rechts und das Gewohnheitsrecht. Die geistigen Grundlagen des klassischen römischen Rechts mit einem vergleichenden Blick auf die Gewohnheitsrechtslehre der Historischen Rechtsschule und der Gegenwart“, in: Willoweit, Dietmar (Hg.): *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*, München: Oldenbourg 2000, S.19-135.
- Behrens, Mathias: „Politische Religion – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff“, in: Maier, Hans / Schäfer, Michael (Hg.): *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, Bd. 2, Paderborn 1997, S.249-269.
- Bellah, Robert N.: „Zivilreligion in Amerika“, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Münster: LIT 2004, S.19-41. [OA: „Civil Religion in America“, in: *Daedalus* 96:1 (1967), S.1-21.]
- Bellah, Robert N.: „Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik“, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Münster: LIT 2004, S.42-63.
- Benjamin, Walter: „Theologisch-politisches Fragment“, in: ders.: *Gesammelte Schriften [GS]. Bd. II-1*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S.203-204.
- Benson, Robert L.: „Plenitudo potestatis: Evolution of a formula“, in: *Studia Gratiana* 14 (1967), S.193-217.
- Bentham, Jeremy: „Commonplace Book“ [1781-1785], in: Bowring, John (Hg.): *Works of Jeremy Bentham, vol. x*, Edinburgh: W. Tait 1843.
- Bentham, Jeremy: „Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung“ [An introduction to the principles of morals and legislation, 1789], in: Höffe, Otfried (Hg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, Tübingen: Francke 1992, S.55-83.
- Berber, Friedrich: *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, München: Beck 1973.
- Berg, Robert Jan: *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. (Epistemata: Reihe Philosophie ; 339.) [Zugl.: Münster, Univ., Diss., 2000.]
- Berger, Peter L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main: Fischer 1973. [OA: ders.: *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Garden City, NY: Doubleday 1967.]
- Berger, Peter L. (Hg.): *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Nachdr., Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center 2001. [1999.]
- Berkhof, Hendrikus: „Die Kirche auf dem Wege zum Byzantinismus“ [1946], in: Ruhbach, Gerhard (Hg.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt: WBG 1976, S.22-41.
- Berkhof, Hendrikus: *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zollikon-Zürich: Evang. Verl. 1947. [OA: ders.: *De kerk en de keizer*, Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland 1946.]
- Berlin, Isaiah: *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, London: Weidenfeld & Nicolson 1953.
- Berlin, Isaiah: „Die Originalität Machiavellis“ [1953], in: ders.: *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1982, S.93-157.
- Berlin, Isaiah: *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, aus d. Engl. von Johannes Fritsche, hrsg. von Henry Hardy, mit e. Einf. von Roger Hausheer, Frankfurt am Main: Europäische Verl.-Anst. 1982. (Europäische Bibliothek ; 10.) [OA: ders.: *Against the Current. Essays in the history of ideas*, ed. and with a bibliogr. by Henry Hardy, London: Hogarth Press 1979. (Selected writings / Isaiah Berlin ; 3.)]
- Berlin, Isaiah: *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, hrsg. von Henry Hardy, Frankfurt am Main: S. Fischer 1992. [OA: ders.: *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, London: John Murray 1990.]
- Berlin, Isaiah: „Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert“, in: ders.: *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1992, S.97-122.
- Berlin, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1995. [OA: ders.: *Four essays on liberty*, Oxford: Oxford Univ. Press 1969.]
- Berlin, Isaiah: „Zwei Freiheitsbegriffe“ [1969], in: ders.: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1995, S.197-256. [OT: „Two Concepts of Liberty“.]
- Berlin, Isaiah: *Die Macht der Ideen*, Berlin: Berlin-Verl. 2006. [OA: ders.: *The power of ideas*, ed. by Henry Hardy, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 2000.]
- Berlin, Isaiah: „Die Philosophen der Aufklärung“, in: ders.: *Die Macht der Ideen*, Berlin: Berlin-Verl. 2006, S.76-102.
- Berlin, Isaiah: „Freiheit“, in: ders.: *Die Macht der Ideen*, Berlin: Berlin-Verl. 2006, S.197-202. [Ders.: „Liberty“, in: ders.: *The power of ideas*, Princeton: Princeton Univ. Press 2002, S.111-114.]
- Berman, Harold J.: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1203.) [OA: ders.: *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 1983.]

- Bermbach, Udo: „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert“, in: *Pipers Handbuch 3*, München 1985, S.101-162.
- Bermbach, Udo: „Liberalismus“, in: *Pipers Handbuch 4*, München 1986, S.323-368.
- Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hg.): *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen: Westdt. Verl. 1982.
- Bernheim, Ernst: „Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins“, in: Kerner, Max (Hg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt: WBG 1982, S.59-79. [EV in: *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7, N. F. 1 (1896/97), S.1-23.]
- Bernius, Volker (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch ; 17.)
- Besier, Gerhard / Lübke, Hermann (Hg.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung ; 28.)
- Beumann, Helmut: „Studien zur Kaiseridee Karls des Großen“ [1958], in: ders.: *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des früheren Mittelalters*, 1. Aufl., unveränd. fotomechan. Nachdr. der im Inhaltsverz. näher bezeichn. Aufsätze, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962, S.80-114.
- Beyerhaus, Gisbert: „Kants 'Programm' der Aufklärung aus dem Jahre 1784“, in: *Kant-Studien* 26 (1921), S.1-16.
- Bhengu, Mfuniselwa John: *Ubuntu. The essence of democracy*, Cape Town: Novalis 1996.
- Bichler, Reinhold: „Politisches Denken im Hellenismus“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.439-483.
- Bickerman, Elias J.: „Autonomia. Sur un passage de Thucydide (I, 144, 2)“, in: *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 3. Ser., Tome 5 (1958), S.313-344.
- Bielefeldt, Heiner: „Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung* 72 (1987), S.70-130.
- Bielefeldt, Heiner: *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragsordnung*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1990. (Epistemata: Reihe Philosophie ; 71.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1989, u. d. T.: Das Freiheitsrecht in den neuzeitlichen Gesellschaftsvertragstheorien.]
- Bielefeldt, Heiner: „Säkularisierung – ein schwieriger Begriff: Versuch einer praktischen Orientierung“, in: Hildebrandt, Mathias (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Westdt. Verl. 2001, S.29-42.
- Bielefeldt, Heiner: *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin, Dezember 2008
- Bielefeldt, Heiner: *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder 2011.
- Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm: „Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne“, in: dies. (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S.11-33.
- Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. (Edition Suhrkamp ; 2073.)
- Bien, Günther: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Mit aktualisierter Bibliographie*, 3., unveränd. Aufl., Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 1985. [1973.] [Zugl.: Bochum, Univ., Habil.-Schr., 1969.]
- Bienfait, Agathe: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1406.)
- Black, Robert D. Collison: *Economic thought and the Irish question. 1817-1870*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1960.
- Blanke, Bernhard / Fenner, Christian (Hg.): *Systemwandel und Demokratisierung*, Festschrift für Ossip K. Flechtheim, Frankfurt am Main [u.a.]: Europ. Verl.-Anst. 1975.
- Bleicken, Jochen: „Römische Libertas“ [1976], in: ders.: *Gesammelte Schriften. Bd. 1: 1. Griechische Geschichte, 2. Römische Geschichte (Anfang)*, hrsg. von Frank Goldmann, Stuttgart: Steiner 1998, S.156-161.
- Bleicken, Jochen: *Die athenische Demokratie*, 4., völlig überarb. und wesentlich erw. Aufl., Paderborn [u.a.]: Schöningh 1995. (UTB ; 1330.) [1985.]
- Bleicken, Jochen: *Geschichte der römischen Republik*, München: Oldenbourg 2004. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte / hrsg. von Jochen Bleicken ; 2.) [1980.]
- Bleienstein, Fritz: „Einführung“, in: Johannes Quidort von Paris: *Über königliche und päpstliche Gewalt = De regia potestate et papali*, textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, hrsg. von Fritz Bleienstein, Stuttgart: Klett 1969, S.9-41.
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung* [1938-1947], in fünf Teilen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985. [1959.] (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 554.)
- Bloch, Ernst: *Subjekt, Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, erw. Ausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S.524.
- Bloch, Herbert: „A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.“, in: *Harvard Theological Review* 38 (1945), S.199-244.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966.
- Bodin, Jean: Io. Bodini Andegavensis, *De Repvblica Libri Sex*, [1576] Parisiis, apud Iacobvm Dv-Pvys 1586.



- Bodin, Jean : *Sechs Bücher über den Staat. 2 Bde.* [1576], übers. u. mit Anm. vers. von Bernd Wimmer. Eingel. u. hrsg. von P. C. Mayer-Tasch, München: Beck 1981 (Buch I-III), 1986 (Buch IV-VI).
- Bodin, Jean : *Les six livres de la république, 6 Bde.* [1576], Paris: Fayard 1986. (Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française, sous la direction de Michel Serres)
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ [1967], in: ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S.92-114.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: „Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis“ [1983], in: ders.: *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analysen und Orientierungen*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1989, S.146-158.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analysen und Orientierungen*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1989. (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche / Ernst-Wolfgang Böckenförde ; 2.)
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: „Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?“ [1989], in: Gosepath, Stephan (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S.233-243.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 914.)
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: „Religion im säkularen Staat“ [2002], in: ders.: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Münster: LIT 2004, S.425-437.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, 2., überarb. und erw. Aufl.*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (UTB ; 2270: Rechtswissenschaft.) [2002.]
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Münster: LIT 2004. (Wissenschaftliche Paperbacks ; 25.)
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: „Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert“, in: ders.: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Vortrag, gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 26. Oktober 2006, München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2007, S.11-41. (Themen / Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung ; 86.)
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Spaemann, Robert (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta 1987. (Institut für die Wissenschaft vom Menschen)
- Böckerstette, Heinrich: *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982. (Problemata ; 89.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1978.]
- Böhm, Franz: *Wettbewerb und Monopolkampf. Eine Untersuchung zur Frage des wirtschaftlichen Kampfrechts und zur Frage der rechtmäßigen Struktur der geltenden Wirtschaftsordnung*, Berlin: Heymann 1933.
- Böhm, Franz: *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Stuttgart: Kohlhammer 1937. (Ordnung der Wirtschaft ; 1.)
- Boethius: *Trost der Philosophie [De Consolatione Philosophiae]*, lateinisch-deutsch, aus dem Lateinischen von Eberhard Gothein gemäß der Ausgabe Berlin 1932, Anaconda: Köln 2006.
- Bohnenkamp, Lennart: „Regino von Prüm und die religiöse Bedeutung der Geschichtsschreibung im Frühmittelalter“, in: *Concilium medii aevi* 14 (2011), S.289-317.
- Bojanowski, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2006. (Kantstudien: Ergänzungshefte ; 151.) [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 2004/05.]
- Bojcov, Michail A.: „Der Heilige Kranz und der Heilige Pferdezaum des Kaisers Konstantin und des Bischofs Ambrosius“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 42 (2008), S.1-69.
- Bori, Pier Cesare: „'Date a Cesare quel che è di Cesare...' (Mt 22, 21). Linee di storia dell'interpretazione antica“, in: ders. (Hg.): *L'estasi del profeta. Ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo*, Bologna: Il Mulino 1989, S.53-68.
- Borkenau, Franz: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, unveränd. reprogr. Nachdr. d. Ausgabe Paris: Alcan 1934, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. (Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main ; 4.)
- Borkenau, Franz: „Luther: Ost oder West“, in: ders.: *Drei Abhandlungen zur deutschen Geschichte*, Frankfurt am Main: Klostermann, S.45-75.
- Borst, Arno: „Der Streit um das weltliche und das geistliche Schwert“, in: ders.: *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München [u.a.]: Piper 1988, S.99-122.
- Boshof, Egon: *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*, Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Bosl, Karl: „Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter“, in: Grundmann, Herbert (Hg.): *Handbuch der deutschen Geschichte / Bruno Gebhardt. Bd. 1: Frühzeit und Mittelalter*, Stuttgart: Union-Verl. 1970, S.693-835.
- Bosl, Karl: „Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbildes und seiner Ordnungsidee“, in: Pipers Handbuch 2, München 1993, S.175-188.
- Bracher, Karl Dietrich: *Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie*, unveränd., mit e. Einl. zur Taschenbuchausg. u. e. Erg. zur Bibliogr. (1978) vers. 2. Nachdr. d. 5. Aufl. 1971 (Ring-Verl., Villingen), Düsseldorf: Droste 1984. [1955.]

- Bracher, Karl Dietrich: *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1985. [OA: Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1982.]
- Bracher, Karl Dietrich: *Wendezeiten der Geschichte. Historisch-politische Essays 1987-1992*, Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1992.
- Bracher, Karl Dietrich: „Das Janusgesicht der Französischen Revolution – heute“, in: ders.: *Wendezeiten der Geschichte. Historisch-politische Essays 1987-1992*, Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1992, S.36-55.
- Brackmann, Albert: „Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert“, in: *Historische Zeitschrift* 149:2 (1934), S.229-239.
- Brague, Rémi: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris: Presses Univ. de France 1988. (Épiméthée)
- Brague, Rémi: *Europa. Eine exzentrische Identität*, aus dem Franz. von Gennaro Ghirardelli, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 1993. (Edition Pandora ; 13.) [OA: ders.: *Europe, la voie romaine*, Paris: Criterion 1992.]
- Brague, Rémi: „Orient und Okzident. Modelle 'römischer' Christenheit“, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1996, S.45-65.
- Brague, Rémi: „Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Sein und Sollen“, in: Buchheim, Thomas et al. (Hg.): *Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen*, Stuttgart: Klett-Cotta 2002, S.21-34.
- Brague, Rémi: *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris: Gallimard 2005. (Collection folio essais)
- Brague, Rémi: *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München: Beck 2006. [OA: ders.: *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris: Fayard 1999.]
- Brague, Rémi: *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, nouvelle édition, revue et corrigée, Chatou: Éditions de La Transparence 2006.
- Brague, Rémi: „Entretien. Avec Christophe Cervellon et Kristell Trego“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, Chatou: Éditions de la Transparence 2006, S.17-50. [EA: „La religion et la philosophie“, entretien avec C. Cervellon et K. Trego, in: *Le Philosophoire* 22 (2004), S.25-44.]
- Brague, Rémi: „Les leçons du Moyen Âge“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, Chatou: Éditions de la Transparence 2006, S.53-79.
- Brague, Rémi: „En quoi la philosophie islamique est-elle islamique?“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, Chatou: Éditions de la Transparence 2006, S.108-132.
- Brague, Rémi: „L'entrée d'Aristote en Europe“, in: ders.: *Au moyen du Moyen Âge*, Chatou: Éditions de la Transparence 2006, S.314-318.
- Bramsted, Ernest K. / Melhuish, K. J. (Hg.): *Western liberalism. A history in documents from Locke to Croce*, London [u.a.]: Longman 1978.
- Brandt, Hartwin: *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der konstantinischen Dynastie (284-363)*, Berlin: Akademie-Verl. 1998. (Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt)
- Brandt, Horst-Dieter: „John Stuart Mills Plädoyer für die Freiheit“, in: Mill, John Stuart: *Über die Freiheit*, Hamburg: Meiner 2009, S. VII-XII.
- Brandt, Reinhard: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1973. (Problemata ; 16.)
- Brandt, Reinhard (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Symposium Wolfenbüttel 1981, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1982.
- Braun, Christina von / Gräb, Wilhelm / Zachhuber, Johannes (Hg.): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin [u.a.]: Lit 2007. (Religion – Staat – Kultur ; 5.)
- Braun, Eberhard / Heine, Felix / Opolka, Uwe: *Politische Philosophie. Ein Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare*, Neuausg., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2008. (Rowohlts Enzyklopädie ; 55406.) [1984.]
- Breidert, Wolfgang: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S.1-17.
- Breit, Gotthard: „Pico della Mirandola“, in: Massing, Peter / ders. (Hg.): *Demokratiethorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationen*, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verl. 2002, S.83-88.
- Brennan, Geoffrey / Buchanan, James M.: *Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle politische Ökonomie*, Tübingen: Mohr 1993. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften ; 83.) [OA: dies.: *The reason of rules. Constitutional political economy*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1988.]
- Breton, Stanislas: *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, Lyon: Profac 1973.
- Breuer, Clemens: „Das Foltern von Menschen“, in: Beestermöller, Gerhard / Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielflicht?*, München: Beck 2006, S.11-23.
- Bringmann, Klaus: *Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart: Klett-Cotta 2005.
- Brink, Bert van den: *The Tragedy of Liberalism. An Alternative Defense of a Political Tradition*, Albany: State University of New York Press 2000.
- Brink, Bert van den: „Gefahren der Selbst-Herrschaft. Isaiah Berlins Liberalismus“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1:4 (2002), S.19-37.
- Brink, Bert van den / Reijen, Willem van (Hg.): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

- Brocker, Manfred: „Europäische Missverständnisse über die öffentliche Präsenz von Religion in den USA“, in: Besier, Gerhard / Lübke, Hermann (Hg.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S.145-166.
- Brocker, Manfred (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1818.)
- Brown, Keith C. (Hg.): *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell 1965.
- Brown, Peter: „Society and the Supernatural: A Medieval Change“, in: *Daedalus* 104:2 (1975), S.133-151.
- Brown, Peter: *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, Berlin: Wagenbach 1986. [OA: ders.: *The making of late antiquity*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 1978. (Carl Newell Jackson lectures ; 1976.)]
- Brück, Michael von: *Religion und Politik im tibetischen Buddhismus*, München: Kösel 1999.
- Brugger, Winfried (Hg.): *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Baden-Baden: Nomos 1998. (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat ; 7.)
- Brunkhorst, Hauke: *Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1994. (Fischer-Taschenbücher ; 11731.)
- Brunner, Otto: *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, unveränd. reprograf. Nachdr. d. 5. Aufl. Wien 1965, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. [OA: ders.: *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Brunn, München: Rohrer 1942.]
- Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland [GG]*, 7 Bde., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bry, Carl Christian: *Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns*, hrsg., mit e. Vorw. von Martin Gregor-Dellin, München: Ehrenwirth 1979. [OA: Gotha: Pertes 1924.]
- Brzeziński, Zbigniew : „Totalitarismus und Rationalität“, in: Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt: WBG <sup>3</sup>1974, S.267-288. [EV: „Totalitarianism and Rationality“, in: *The American Political Science Review* 50 (1956), S.751-763.]
- Brzeziński, Zbigniew / Friedrich, Carl Joachim: *Totalitarian dictatorship and autocracy*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1956.
- Bubner, Rüdiger: *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1587.)
- Buchan, James: *Adam Smith and the pursuit of perfect liberty*, London: Profile Books 2006.
- Buchanan, James M.: *Freedom in constitutional contract. Perspectives of a political economist*, College Station [u.a.]: Texas A & M Univ. Press 1977. (The Texas A & M University economics series ; 2.)
- Buchanan, James M.: *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen: Mohr 1984. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften ; 38.) [OA: ders.: *The limits of liberty. Between anarchy and Leviathan*, Chicago [u.a.]: The Univ. of Chicago Press 1975.]
- Buchanan, James M. / Tullock, Gordon: *The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy*, Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press 1962. (Ann Arbor paperbacks ; 100.)
- Buchheim, Hans: *Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale*, München: Kösel <sup>2</sup>1962.
- Buchheim, Hans: „Religion und Politik – Einige systematische Überlegungen“, in: Forndran, Erhard (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden: Nomos 1991, S.65-75.
- Buchheim, Thomas / Schönberger, Rolf / Schweidler, Walter (Hg.): *Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen*, Festschrift für Robert Spaemann zum 75. Geburtstag, Stuttgart: Klett-Cotta 2002.
- Bürgin, Alfred: *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie. Wirtschaftsgeschichtliche und dogmenhistorische Betrachtungen*, Marburg: Metropolis 1993.
- Büscher, Martin: „Gott und Markt – religionsgeschichtliche Wurzeln Adam Smiths und die 'Invisible Hand' in der säkularisierten Industriegesellschaft“, in: Meyer-Faje, Arnold / Ulrich, Peter (Hg.): *Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie*, Bern [u.a.] 1991, S.123-144.
- Büttner, Heinrich: „Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens. Die Königserhebung Pippins“, in: *Historisches Jahrbuch* 71 (1952), S.77-90.
- Burckhardt, Jacob: *Griechische Kulturgeschichte, Bd. I*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977. [OA: Berlin: Oeri 1898-1902.]
- Burke, Edmund: *Betrachtungen über die Französische Revolution*, bearb. und mit einem Nachw. von Lore Iser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967. (Theorie ; 1.) [OA: ders.: *Reflections on the revolution in France and on the proceedings in certain societies in London relative to that event*, London 1790.]
- Burkert, Walter: *Greek religion*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1985.
- Burkhardt, Johannes: *Der Dreißigjährige Krieg*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. (Moderne deutsche Geschichte / hrsg. von Hans-Ulrich Wehler ; 2.) [EV: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. (Edition Suhrkamp ; 1542 = N. F., Bd. 542: Neue historische Bibliothek.)]
- Burleigh, Michael: *Sacred causes. The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror*, New York: HarperCollins 2007.

- Burrin, Philippe: „Die Politischen Religionen: Das Mythologisch-Symbolische in einer säkularisierten Welt“, in: Ley, Michael (Hg.): *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim: Philo 1997, S.168-185.
- Burrin, Philippe: „Totalitarismus und Gewalt: die Physiognomie des Nazismus“, in: Henke, Klaus-Dietmar (Hg.): *Totalitarismus. Sechs Vorträge über Gehalt und Reichweite eines klassischen Konzepts der Diktaturforschung*, Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung 1999, S.27-37.
- Campanha, Hans von: *Lateinische Kirchenväter*, 5., unveränd. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 1983. (Urban-Taschenbücher ; Bd. 50: Theologie, Religionswiss.) [1960.]
- Campos, Isabel Barreira de: *O grande terremoto. 1755*, Lisboa: Parceria 1998.
- Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte. Essays*, aus dem Franz. übertr. von Justus Streller, neu bearb. von Georges Schlocker unter Mitarb. von François Bondy, Frankfurt am Main [u.a.]: Büchergilde Gutenberg 1997. [OA: ders.: *L'homme révolté*, Paris: Gallimard 1951.]
- Cancik, Hubert: „Augustin als constantinischer Theologe“, in: Taubes, Jacob (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München: Fink 1985, S.136-152.
- Canning, Joseph: *A history of medieval political thought. 300-1450*, London [u.a.]: Routledge 1996.
- Cantor, Norman F.: *The Civilization of the Middle Ages. A completely revised and expanded edition of Medieval history, the life and death of a civilization*, New York: HarperPerennial 1994. [OA: ders.: *Medieval history*, New York: Macmillan [u.a.] 1963.]
- Capelle, Wilhelm: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, übers. u. eingel. von Wilhelm Capelle, Stuttgart: Kröner 1968. (Kröners Taschenausgabe ; 119.)
- Cardascia, Guillaume: „Machiavel et Jean Bodin“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 3 (1943), S.129-167.
- Carl, Wolfgang: „Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129-B169)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie-Verl. 1998, S.189-216.
- Carlyle, R. W. / Carlyle, A. J.: *A History of Mediaeval Political Theory in the West. Vol. IV: The Theories of the Relation of the Empire and the Papacy from the Tenth Century to the Twelfth*, London: Blackwood 1950.
- Casanova, José: „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich“, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1996, S.181-210.
- Caspar, Erich: „Gregor VII. in seinen Briefen“, in: *Historische Zeitschrift* 130 (1924), S.1-30.
- Caspar, Erich: *Geschichte des Papsttums. Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Band I: Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen: Mohr 1930.
- Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung* [1932], Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner 2003. (Gesammelte Werke / Ernst Cassirer. Hrsg. von Birgit Recki ; 15.)
- Cassirer, Ernst: „Das Problem Jean Jacques Rousseau“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41:3 (1933), S.479-513.
- Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, aus dem Engl. übers. von Reinhard Kaiser, Hamburg: Meiner 1996. (Philosophische Bibliothek ; 488.) [OA: ders.: *An essay on man*, 1944.]
- Cassirer, Ernst: *Vom Mythos des Staates*, übers. von Franz Stoessl, [Nachdr. der Ausg.] Zürich: Artemis 1949, Hamburg: Meiner 2002. (Philosophische Bibliothek ; 541.) [OA: ders.: *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press 1946.]
- Castelli, Enrico (Hg.): *Le sacré. Études et recherches, actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome*, 4-9 Janvier 1974, Paris: Aubier 1974.
- Cattaneo, Mario A.: „Hobbes Théoricien de l'Absolutisme Éclairé“, in: Koselleck, Reinhart (Hg.): *Hobbes-Forschungen*, Berlin: Duncker & Humblot 1969, S.199-210.
- Cavanaugh, William T.: *The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict*, New York [u.a.]: Oxford Univ. Press 2009.
- Chapman, John W.: *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, New York: Columbia University Press 1956. (Columbia studies in the social sciences ; 589)
- Chapman, John W. / Galston, William A. (Hg.): *Virtue*, New York: New York University Press 1992. (Nomos ; 34.)
- Chaussinand-Nogaret, G: *La Bastille est prise. La Révolution française commence*, Bruxelles: Éd. Complexe 1988. (La mémoire des siècles ; 207.)
- Churchill, Winston: *The Second World War. Vol. 1: The gathering storm*, Boston: Houghton Mifflin 1948.
- [Cicero] M. Tullii Ciceronis Opera quae supersunt omnia, ed. J. G. Baiter, C. L. Kayser, ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsia [Leipzig], 11 Bde., 1860-1869.
- Classen, Claus Dieter: *Religionsrecht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Classen, Peter: „Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte“, in: Fleckenstein, Josef (Hg.): *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen: Thorbecke 1973, S.411-460.
- Classen, Peter: *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*, Sigmaringen: Thorbecke 1985. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters ; 9.)
- Cobban, Alfred: *In search of humanity. The role of the enlightenment in modern history*, New York: Braziller 1960.
- Cochrane, Eric W.: „Machiavelli: 1940-1960“, in: *Journal of Modern History* 33 (1961), S.113-136.
- Cohn, Norman: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern-München: Francke 1961.

- Collingwood, Robin G.: *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Kohlhammer 1955. [OA: ders.: *The idea of history*, Oxford: Clarendon 1948.]
- Comte, Auguste: *Discours sur l'esprit positif*, Paris: Union Général d'Ed. 1963. (Le monde en 10/18 ; 97.) [OA: '1844.]
- Condorcet [Jean-Antoine-Nicolas Caritat Marquis de Condorcet]: *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795], Paris: Masson 1822.
- Congar, Yves: „Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet“, in: *Revue d'Histoire de Droit Français et Étranger* 36 (1958), S.210-258.
- Connolly, James L.: *John Gerson, reformer and mystic*, Louvain: Libr. Universitaire 1928.
- Connor, W. R.: „'Sacred' and 'Secular'. Ἱερά καὶ ὅσια and the Classical Athenian Concept of the State“, in: *Ancient Society* 19 (1988), S.161-188.
- Constant, Benjamin: „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen“, in: ders.: *Werke in vier Bänden, Bd. 4: Politische Schriften*, hrsg. von Lothar Gall, Berlin: Propyläen 1972, S.363-396.
- Constant, Benjamin: „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes“, in: ders.: *De la liberté chez les Modernes: Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, Paris: Livre de poche 1980, S.491-515.
- Conze, Werner: „Säkularisation, Säkularisierung. I. Einleitung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 5, S.789-791 [789-825].
- Conze, Werner: „Staat und Souveränität I. Einleitung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, S.5-7 [1-154].
- Copleston, Frederick C.: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München: Beck 1976. (Beck'sche Elementarbücher)
- Cortese, Ennio: *Il diritto nella storia medievale. Vol. 2: Il basso medioevo*, Roma: Il Cigno Galileo Galilei 1997.
- Coulborn, Rushton (Hg.): *Feudalism in history*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1956.
- Courtenay, William J.: „The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism“, in: *Harvard Theological Review* 55 (1973), S.77-94.
- Courtine, Jean-François: *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, Paris: Vrin 1999.
- Cox, Harvey G.: *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart: Kreuz-Verl. 1966. [OA: ders.: *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Collier 1965.]
- Crocker, Lester G.: „Introduction“, in: ders. (Hg.): *The Age of Enlightenment*, New York [u.a.]: Harper Torchbooks 1969, S.1-30.
- Crone, Patricia / Cook, M. A.: *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1977.
- Crone, Patricia / Hinds, Martin: *God's caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, first paperback edition, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 2003. (University of Cambridge oriental publications ; 37.) [1986.]
- Dagron, Gilbert: *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris: Presses Univ. de France 1974. (Bibliothèque byzantine: Études ; 7.)
- Dagron, Gilbert: *Emperor and priest. The imperial office in Byzantium*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 2003. [OA: ders.: *Empereur et prêtre. Étude sur le „Césaropapisme“ Byzantin*, Paris: Gallimard 1996.]
- Dahrendorf, Ralf: „Über den Bürgerstatus“, in: Brink, Bert van den / Reijen, Willem van (Hg.): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S.29-43.
- Damasio, Antonio R.: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München: List 2000. [OA: ders.: *The feeling of what happens. Body and emotion in the making of consciousness*, New York [u.a.]: Harcourt 1999.]
- Damasio, Antonio R.: *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York [u.a.]: Harcourt 2003.
- Dante Alighieri: *Dantes Monarchie*, übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Constantin Sauter, Freiburg im Breisgau: Herder 1913.
- Dawson, Christopher: *Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur*, Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Edinburgh im Jahre 1948/49, Düsseldorf: Schwann 1953. [OA: ders.: *Religion and the rise of Western culture*, London: SCM Press 1950. (The Gifford lectures ; 1948/49.)]
- Deane, Herbert A.: *The political and social ideas of St. Augustine*, New York [u.a.]: Columbia Univ. Press 1963.
- Deckers, Daniel: *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Freiburg (Schweiz): Univ.-Verl. [u.a.] 1991. (Studien zur theologischen Ethik ; 35.) [Zugl.: Frankfurt (Main), Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Diss., 1991.]
- Demandt, Alexander: *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike*, 2., unveränd. Aufl., Köln [u.a.]: Böhlau 1993.
- Demandt, Alexander: *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, 2., vollst. bearb. und erw. Aufl., München: Beck 2008. (Beck's historische Bibliothek) [1998.]
- Dempf, Alois: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 2., unveränd. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1954. [OA: München [u.a.]: Oldenbourg 1929.]
- Denzer, Horst: *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie*, München: Beck 1972. (Münchener Studien zur Politik ; 22.) [Zugl.: München, Univ., Diss., 1971.]
- Denzer, Horst: „Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform: Politische Ideen in Deutschland 1600-1750“, in: *Pipers Handbuch* 3, München 1985, S.233-273.
- Denzler, Georg: *Das Papsttum. Geschichte und Gegenwart*, 3., aktualis. Aufl., München: Beck 2009. (Beck'sche Reihe ; 2065: C. H. Beck Wissen.) [1997.]

- Derathé, Robert: *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, réimpr. de l'éd. de Paris 1948, Genève: Slatkine Repr. 1979.
- Derathé, Robert: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris: Presses Univ. de France 1950. (Bibliothèque de la science politique: 2. sér., les grandes doctrines politiques)
- De Ruggiero, Guido: *Geschichte des Liberalismus in Europa*, Neudr. d. Ausg. München 1930, Aalen: Scientia Verl. 1964. [OA: ders.: *Storia del liberalismo europeo*, 1925.]
- Descartes, René: „Le Monde, ou traité de la lumière“, in: *Œuvres*, tome IV, éd. Victor Cousin, Paris: Levrault 1824, S.213-332.
- Descartes, René: „Discours de la méthode“ [1637], in: *Œuvres*, tome I, éd. Victor Cousin, Paris: Levrault 1824, S.119-212.
- Descartes, René: *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery [AT], 11 Bde., tome I: Correspondance, avril 1622 – février 1638, Paris: Léopold Cerf 1897.
- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Artur Buchenau, unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1915, mit neuer Vorbemerkung, Hamburg: Meiner 1994. (Philosophische Bibliothek ; 27.)
- Dhondt, Jan: *Das frühe Mittelalter*, Frankfurt am Main: Fischer-Bücherei 1968. (Fischer-Weltgeschichte / [wiss. Leitung: Jean Bollack] ; 10.)
- Diderot, Denis: „Naturrecht“, in: ders.: *Philosophische Schriften, Bd. I*, hrsg. von Theodor Lücke, Berlin: Aufbau-Verl. 1961, S.378-382.
- Diefenbach, Steffen: „'Biblizismus' in der frühchristlichen Apologetik?“, in: Pečar, Andreas / Trampedach, Kai (Hg.): *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, München: Oldenbourg 2007, S.67-102.
- Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, Zweiter Band*, 5. Aufl. hrsg. von Walther Kranz, Berlin: Weidmann 1935.
- Dier, Oliver: *Die Lehre des Absurden. Eine Untersuchung der Philosophie Nietzsches am Leitfaden des Absurden*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1998. (Epistemata; Reihe Philosophie; Bd.230) [Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1997.]
- Di Fabio, Udo: *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin: Berlin Univ. Press 2008. (Berliner Reden zur Religionspolitik)
- Dilthey, Wilhelm: „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ [1892/93], in: ders.: *Gesammelte Schriften. Bd. II*, Leipzig [u.a.]: Teubner <sup>5</sup>1957, S.90-245.
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, 26 Bde., Leipzig [u.a.]: Teubner 1913-2005.
- ~ : *Bd. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, <sup>4</sup>1959.
- ~ : *Bd. II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, <sup>5</sup>1957.
- Dippel, Horst: „Die politischen Ideen der Französischen Revolution“, in: *Pipers Handbuch 4*, München 1986, S.21-69.
- Dölemeyer, Barbara / Mohnhaupt, Heinz (Hg.): *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Frankfurt am Main: Klostermann 1997. (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte ; 93.)
- Döring, Klaus: „Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht“, in: *Antike und Abendland* 24 (1978), S.43-56.
- Donner, Fred M.: *The early islamic conquests*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1981.
- Donoso Cortés, Juan: *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853*, hrsg., übers. u. kommentiert von Günter Maschke, Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1989.
- Dorschel, Andreas: *Ideengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. (UTB ; 3314: Philosophie.)
- Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch: *Schuld und Sühne*, aus dem Russischen übertragen von Richard Hoffmann, mit einem Nachwort von Horst-Jürgen Gerigk, einer Zeittafel und Literaturhinweisen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977. [OA: Достоевский, Фёдор Михайлович: *Преступление и наказание*, Petersburg 1866.]
- Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch: *Die Teufel [Die Dämonen]*, aus dem Russischen übertragen von Hermann Röhl, Leipzig: Insel 1920. [OA: Достоевский, Фёдор Михайлович: *Бесы*, Petersburg 1873.]
- Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch: *Die Brüder Karamasow*, aus dem Russischen übertragen von Hans Ruoff und Richard Hoffmann, mit einem Nachwort von Horst-Jürgen Gerigk sowie einer Zeittafel und Literaturhinweisen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag <sup>1</sup>1978, <sup>18</sup>2002. [OA: Достоевский, Фёдор Михайлович: *Братья Карамазовы*, Petersburg: 1879/80.]
- Drath, Martin: „Totalitarismus in der Volksdemokratie“, in: Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt: WBG <sup>3</sup>1974, S.310-356. [EV: ders.: „Einleitung“, in: Richert, Ernst: *Macht ohne Mandat*, Köln: Westdt. Verl. 1958, S. IX-XXXVI.]
- Droit, Roger-Pol: *Das Abendland. Wie wir uns und die Welt sehen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.
- Duby, Georges: *Guerriers et paysans VII-XII<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris: Gallimard 1973.
- Duguit, Léon: *Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université Columbia (New York). 1920-1921*, Paris: Alcan 1922.
- Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981. [OA: ders.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. La système totémique en Australie*, Paris: Alcan 1912.]
- Dworkin, Ronald: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984. [OA: ders.: *Taking rights seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1977.]
- Dworkin, Ronald: *A matter of principle*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 1985.

- Dworkin, Ronald: „Liberalism“, in: ders.: *A matter of principle*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 1985, S.179-213.
- Dworkin, Ronald: „Foundations of Liberal Equality“, in: Peterson, Grethe (Hg.): *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, Salt Lake City: Univ. of Utah Press 1990, S.3-119.
- Dworkin, Ronald: *Sovereign virtue. The theory and practice of equality*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 2002. [2000.]
- Ebbinghaus, Julius: „Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Reden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, S.161-193.
- Ebeling, Gerhard: *Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. 3: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, 3., durchges. Aufl., Tübingen: Mohr 1993. [1979.]
- Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī Abd ar-Rāziq*, Frankfurt am Main [u.a.]: Lang 2010. (Leipziger Beiträge zur Orientforschung ; 24.)
- Eckstein, Walther: „Einleitung des Herausgebers“, in: Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*, hrsg. von Walther Eckstein, Hamburg: Meiner 1985, S. XI-LXXI.
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle* [1759], nach d. Aufl. letzter Hand übers. u. mit Einl., Anm. u. Reg. hrsg. von Walther Eckstein, unveränd. Nachdr., mit e. Bibliogr. von Günter Gawlick, Hamburg: Meiner 1985. (Philosophische Bibliothek ; 200a/200b.)
- Ehrhardt, Arnold A. T.: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 3 Bde., Tübingen: Mohr 1959-1969.
- ~: *Bd. 1: Die Gottesstadt der Griechen und Römer*, 1959.
- ~: *Bd. 2: Die christliche Revolution*, 1959.
- ~: *Bd. 3: Civitas Dei*, 1969.
- Eidam, Heinz: *Kausalität aus Freiheit. Kant und der deutsche Idealismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- Eisenstadt, Shmuel N.: *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1188.)
- Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main: Insel-Verl. 1984. [Hamburg: Rowohlt 11957; OA: ders.: *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard 1956.]
- Eliade, Mircea: *Mythos und Wirklichkeit*, aus d. Franz. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Insel-Verl. 1988.
- Ellul, Jacques: „Loi et Sacré, Droit et Divin“, in: Castelli, Enrico (Hg.): *Le sacré. Études et recherches*, Paris: Aubier 1974, S.179-199.
- Elm, Eva: *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*, Leiden [u.a.]: Brill 2003. (Studies in the history of Christian thought ; 109.) [Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2000.]
- El-Ojeili, Chamsy: „Milan Zafirovski, Liberal Modernity and its Adversaries: Freedom, Liberalism and Anti-Liberalism in the 21<sup>st</sup> Century (Brill, 2007)“, in: *Thesis Eleven* 97 (2009), S.134-136.
- Elschazlī, ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd: „Einleitung“, in: Abū-Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī: *Der Erretter aus dem Irrtum = Al-Munqid min ad-ḍalāl*, aus dem Arab. übers., mit einer Einl., mit Anm. und Indices hrsg. von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī, Hamburg: Meiner 1988, S. XI-XL.
- Emberley, Peter / Cooper, Barry (Hg.): *Faith and political philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin. 1934-1964*, Columbia: Univ. of Missouri Press 2004.
- Emery, Kent / Speer, Andreas: „After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Ground for New Interpretations“, in: Aertsen, J. et al. (Hg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte = After the condemnation of 1277*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2001, S.3-19.
- Engels, Odilo (Bearb.): *Machtfülle des Papsttums. 1054-1274*, dt. Ausg. bearb. und hrsg. von Odilo Engels, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1994. (Die Geschichte des Christentums ; 5.)
- Enßlin, Wilhelm: „Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I.“, in: *Historisches Jahrbuch* 74 (1955), S.661-669.
- Enzmann, Birgit: *Der demokratische Verfassungsstaat. Zwischen Legitimationskonflikt und Deutungsoffenheit*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwiss. 2009.
- Erasmus von Rotterdam: „Institutio Principis Christiani = Die Erziehung des christlichen Fürsten“, in: ders.: *Ausgewählte Schriften [AS]*, Bd. 5, lateinisch und deutsch, hrsg. von Werner Welzig, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, S.111-357.
- Erdmann, Eva / Forst, Rainer / Honneth, Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main-New York: Campus 1990.
- Erkens, Franz-Reiner: *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Erkens, Franz-Reiner: „Konvergenz und Divergenz politischer und religiöser Herrschaft“, in: Fried, Johannes (Hg.): *Weltdeutungen und Weltreligionen. 600 bis 1500*, Darmstadt: WBG 2010, S.279-305.

- Erkens, Franz-Reiner (Hg.): *Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter*, Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag, Köln [u.a.]: Böhlau 2002. (Passauer historische Forschungen ; 12.)
- Eslin, Jean-Claude: *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*, Paris: Ed. du Seuil 1999.
- Ess, Josef van: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. 4*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1997.
- Euchner, Walter: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main: Europ. Verl.-Anst. 1969.
- Euchner, Walter: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Thomas Hobbes“, in: *Pipers Handbuch 3*, München 1985, S.353-368.
- Euchner, Walter: „Auctoritas non veritas facit legem? Zur Abgrenzung von Politik und Nicht-Politik bei Thomas Hobbes“, in: Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hg.): *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen: Westdt. Verl. 1982, S.176-193.
- Euchner, Walter: „John Locke (1632-1704)“, in: Maier, Hans / Denzer, Horst (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens, Bd. 2*, München: Beck 2001, S.15-30.
- Eucken, Walter: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, hrsg. von Edith Eucken und K. Paul Hensel, 3., unveränd. Aufl., Tübingen: Mohr 1960. (Hand- und Lehrbücher aus dem Gebiet der Sozialwissenschaften) [1952.]
- Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte [Historia Ecclesiastica]*, hrsg. und eingel. von Heinrich Kraft, Übersetzung von Philipp Haeuser neu durchgesehen von Hans Armin Gärtner, München: Kösel 1981, 31989, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Eusebius von Caesarea: *De Vita Constantini = Über das Leben Konstantins [VC]*, griechisch-deutsch, eingeleitet von Bruno Bleckmann, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Turnhout: Brepols 2007. (Fontes Christiani ; 83.)
- Faber, Malte / Manstetten, Reiner: „Der Ursprung der Volkswirtschaftslehre als Bestimmung und Begrenzung ihrer Erkenntnisperspektive“, in: *Schweizer Zeitschrift für Volkswirtschaftslehre und Statistik 2* (1988), S.97-121.
- Faber, Richard (Hg.): *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.
- Faul, Erwin: *Der moderne Machiavellismus*, Köln [u.a.]: Kiepenheuer & Witsch 1961. (Politische Forschungen ; 1.)
- Favier, Jean: *Charlemagne*, Paris: Fayard 1999.
- [Federalist, The] Hamilton, Alexander / Madison, James / Jay, John: *The Federalist Papers [FP]*, with an introduction, table of contents, and index of ideas by Clinton Rossiter, New York: A Mentor Book published by The New American Library 1961.
- Feil, Ernst: *Religio, 4 Bde.*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986-2007.
- ~: *Bd. 1: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, 1986.
- ~: *Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, 1997.
- Feil, Ernst: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. „Autonomie – Heteronomie“ und „rational – irrational“*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte ; 39.)
- Ferdinand, Hans-Michael: „*Einheitlichkeit von Moral und Politik*“. *Zu Kants kritischer Bestimmung des Friedens*, Tübingen, Univ., Diss., 1987, erschienen 1988.
- Fernández Sebastián, Javier: „Liberales y liberalismo en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política“, in: *Revista de Estudios Políticos 134* (2006), S.125-176.
- [Festus] Sextus Pompeius Festus: *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Thewrewkianis copiis usus ed. Wallace M. Lindsay, Reprogr. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1913, Hildesheim [u.a.]: Olms 1978.
- Fetscher, Iring: *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, 3., überarb. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975. [EV: Neuwied am Rhein [u.a.]: Luchterhand 1960. Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1959.]
- Fetscher, Iring: *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, München: Piper 1976. (Serie Piper ; 146.)
- Fetscher, Iring: „Die politische Philosophie des 'deutschen Idealismus'. 1. Immanuel Kant“, in: *Pipers Handbuch 3*, München 1985, S.153-174.
- Fetscher, Iring: „Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution“, in: *Pipers Handbuch 3*, München 1985, S.423-528.
- Fetscher, Iring / Münkler, Herfried (Hg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen [Pipers Handbuch]*, 5 Bde., München: Piper 1985-1993.
- ~: *Bd. 1: Frühe Hochkulturen und europäische Antike*, 1988.
- ~: *Bd. 2: Mittelalter. Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation*, 1993.
- ~: *Bd. 3: Neuzeit: Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung*, 1985.
- ~: *Bd. 4: Neuzeit: Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus*, 1986.
- Fichte, Jörg O.: „Providentia – Fatum – Fortuna“, in: *Das Mittelalter 1,1* (1996), S.5-20.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Sämmtliche Werke [SW]. 8 Bde.*, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin: Veit und Comp 1845-1846, unveränderter Nachdruck Berlin: de Gruyter 1965.
- ~: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer [1794], in: SW 1, 1845, S.83-328.
- ~: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre [1796], SW 3, 1845, S.1-385.
- ~: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [1804], SW 7, 1846, S.3-256.



- Fichtenau, Heinrich: *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches*, Zürich: Fretz & Wasmuth 1949.
- Figgis, John Neville: *Studies of political thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, the Birbeck lectures delivered in Trinity College Cambridge 1900, Cambridge: Cambridge Univ. Press <sup>2</sup>1916, reprint 1956. [<sup>1</sup>1907.]
- Figgis, John Neville: *Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625. Seven Studies*, Kitchener: Batoche 1999.
- Figl, Johann: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2007.
- Finley, Moses I.: „The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond“, in: *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977), S.305-327.
- Finley, Moses I.: „Politics and Political Theory“, in: ders.: *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford: Oxford Univ. Press 1981, S.22-64.
- Fischer, Joseph: *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus*, Heidelberg [u.a.]: Kemper 1948. [Zugl.: Würzburg, Univ., Diss., 1943.]
- Fischer, Karsten: *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin: Berlin Univ. Press 2009.
- Fish, Stanley E.: *The trouble with principle*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 1999.
- Fitzgerald, Allan D. (Hg.): *Augustine through the ages. An encyclopedia*, Grand Rapids [u.a.]: Eerdmans 1999.
- Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart: Reclam 1986. (Universal-Bibliothek ; 8342.)
- Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, das Dokument des Bischofs von Paris, eingel., übers. und erklärt von Kurt Flasch, Mainz: Dieterich 1989. (Excerpta classica ; 6.)
- Flasch, Kurt: *Einführung in sein Denken*, 2., durchges. u. erw. Aufl., Stuttgart: Reclam 1994. (Universal-Bibliothek ; 9962.) [<sup>1</sup>1980.]
- Fleckenstein, Josef (Hg.): *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen: Thorbecke 1973. (Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte ; 17.)
- Flüeler, Christoph: *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen „Politica“ im späten Mittelalter, Bd. I*, Amsterdam [u.a.]: Grüner 1992.
- Fögen, Marie Theres: „Das politische Denken der Byzantiner“, in: Pipers Handbuch 2, München 1993, S.41-85.
- Ford, Guy Stanton (Hg.): *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1935.
- Forndran, Erhard: „Religion und Politik – Eine einführende Problemanzeige“, in: ders. (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden: Nomos 1991, S.9-63.
- Forndran, Erhard (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden: Nomos 1991. (Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft (DGfP) ; 9.)
- Forschner, Maximilian: *Rousseau*, Freiburg [u.a.]: Alber 1977.
- Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994. [Teilw. zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 1993.]
- Forst, Rainer: „Politische Freiheit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44:2 (1996), S.211-226.
- Forst, Rainer: „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft“, in: ders. (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 2000, S.119-143.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1682.)
- Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1762.)
- Forst, Rainer (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 2000. (Theorie und Gesellschaft ; 48.)
- Foucault, Michel: „Was ist Aufklärung?“, in: Erdmann, Eva / Forst, Rainer / Honneth, Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main-New York: Campus 1990, S.35-54.
- Fowler, William Warde: *The religious experience of the Roman people. From the earliest times to the age of Augustus*, London: Macmillan 1911. (The Gifford lectures ; 1909/10.)
- Fraenkel, Ernst: *Der Doppelstaat*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1974. [OA: ders.: *The dual state*, New York [u.a.]: Oxford Univ. Press 1941.]
- Frey, Dieter / Irle, Martin (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie, Bd. I: Kognitive Theorien*, 2., vollst. überarb. und erw. Aufl., Bern [u.a.]: Hans Huber 1993.
- Frey, Dieter / Irle, Martin (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie, Bd. II: Gruppen- und Lerntheorien*, Bern [u.a.]: Hans Huber 1985, unveränderter Nachdruck 1993.
- Frey, Dieter / Irle, Martin (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie. Bd. II: Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien*, 2., vollst. überarb. und erw. Aufl., Bern [u.a.]: Hans Huber 2002.
- Fried, Johannes: „Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. zwischen 'Kirche' und 'Königshaus'“, in: *Historische Zeitschrift* 235 (1982), S.15-43.
- Fried, Johannes: *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*, München: Beck 2008.

- Fried, Johannes (Hg.): *Weltdeutungen und Weltreligionen. 600 bis 1500*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. (WBG-Weltgeschichte: eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert / hrsg. von Walter Demel ; 3.)
- Friedman, Milton: *Kapitalismus und Freiheit*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Paul C. Martin, Stuttgart: Seewald 1971. [OA: *Capitalism and Freedom*, Chicago: The University of Chicago Press 1962.]
- Friedrich, Carl Joachim: *Totalitäre Diktatur*, Stuttgart: Kohlhammer 1957.
- Friedrich, Carl Joachim: *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 1961.
- Fritz, Alexis: *Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments*, Fribourg: Academic Press 2009.
- Fromm, Erich: *Die Furcht vor der Freiheit*, 9., unveränd. Aufl., Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1977. [1966.] [OA: ders.: *Escape from Freedom*, New York: Holt, Rinehart and Winston 1947.]
- Fueter, Eduard: *Geschichte der neueren Historiographie*, 3., um einen Nachtrag verm. Aufl., München [u.a.]: Oldenbourg 1936.
- Fuhrmann, Horst: „Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft“, in: Fleckenstein, Josef (Hg.): *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen: Thorbecke 1973, S.175-203.
- Fuhrmann, Horst: *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter. Von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. (Kleine Vandenhoeck-Reihe ; 1438.) [1978.]
- Fuhrmann, Horst: *Einladung ins Mittelalter*, München: Beck 2004. [1987.]
- Fuhrmann, Horst: *Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI.*, München: Beck 2005.
- Fuhrmann, Manfred: „Die Romidee der Spätantike“, in: *Historische Zeitschrift* 207 (1968), S.529-561.
- Fukuyama, Francis: *The end of history and the last man*, New York [u.a.]: Macmillan 1992.
- Funk, Franz Xaver von (Hg.): *Didascalica et constitutiones apostolorum, Bd. I*, Nachdr. d. Ausg. Paderborn 1905, Torino: Bottega d'Erasmo 1962.
- Funke, Gerhard: *Von der Aktualität Kants*, Bonn: Bouvier 1979. (Mainzer philosophische Forschungen ; 20.)
- Furet, François / Richet, Denis: *La Révolution française*, Paris: Fayard 1973.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis: *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, mit einer Einleitung von Karl Christ, Stuttgart: Klett-Cotta 1981. [OA: ders.: *La Cité antique*, 1864.]
- Gadamer, Hans-Georg: „Kausalität in der Geschichte“ [1964], in: ders.: *Gesammelte Werke [GW], Bd. 4: Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*, Tübingen: Mohr 1987, S.107-116.
- Gässler, Gregor Fidelis: *Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquino*, Sankt Augustin: Academia-Verl. 1994. (Academia-Hochschulschriften: Philosophie ; 5.) [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1949/50.]
- Gagnér, Sten: *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*, Stockholm [u.a.]: Almqvist & Wiksell 1960. (Studia iuridica Upsaliensia ; 1.) [Zugl.: Uppsala, Univ., Diss., 1960.]
- Gall, Lothar: „Einleitung“, in: ders. / Koch, Rainer (Hg.): *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert. Texte zu seiner Entwicklung, Bd. 1*, Frankfurt am Main: Ullstein 1981, S. IX-XXIV. (Ullstein-Buch ; 35113: Ullstein-Materialien.)
- Galston, William A.: *Liberal purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1991.
- Garelli, Gianluca: „Nietzsche und Russland (III)“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S.451-452.
- Gauthier, David P.: *The logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes*, London [u.a.]: Oxford Univ. Press 1969.
- Gay, Peter: *The Enlightenment. An interpretation. Vol. 1: The rise of Modern Paganism*, New York: Knopf 1966.
- Geismann, Georg: „Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43:3 (1989), S.405-431.
- Gellner, Ernest: *Der Islam als Gesellschaftsordnung*, München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1992. (dtv ; 4588: dtv-Klett-Cotta.) [EV: „Flux and reflux in the faith of man“, in: ders.: *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1981, S.1-85.]
- Gelzer, Thomas: „Die Verteidigung der Freiheit der Griechen gegen die Perser bei Aischylos und Herodot“, in: Mercier, André (Hg.): *Freiheit. Begriff und Bedeutung in Geschichte und Gegenwart*, Bern: Lang 1973, S.27-53.
- Gentile, Emilio: „Die Sakralisierung der Politik“, in: Maier, Hans (Hg.): *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt am Main: Fischer 2000, S.166-182.
- Gerhardt, Volker: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1996. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung ; 34.) [Zugl.: Münster, Univ., Habil.-Schr., 1983.]
- Gerhardt, Volker: *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München: Beck 2007.
- Gerlich, Fritz: *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, München: Bruckmann 1920.
- Gewirth, Alan: Marsilius of Padua. The defender of peace. Vol. I: Marsilius of Padua and medieval political philosophy, New York: Columbia Univ. Press 1951. (Records of civilization ; 46.1.)
- Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. (Edition Suhrkamp ; 2387.)
- Geyer, Carl-Friedrich: *Philosophie der Antike. Eine Einführung*, 4., neubearb. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. [EV: ders.: *Einführung in die Philosophie der Antike*, 1978.]

- al-Ghazālī, Abū-Ḥamid Muḥammad: *Tahafot al-falasifat* [1095], texte arabe établi et accomp. d'un sommaire latin et d'index par Maurice Bouyges, reprint ed. by Fuat Sezgin, réimpression de l'éd. de Beirut 1927, Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab-Islamic Science 1999. (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science: Islamic philosophy ; 50.)
- al-Ghazālī, Abū-Ḥamid Muḥammad: *Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers)*, translated into English by Sabih Ahmad Kamali, Lahore: Pakistan Philosophical Congress 1963. (Pakistan Philosophical Congress Publication ; 3.)
- al-Ghazālī, Abū-Ḥamid Muḥammad: *Der Erretter aus dem Irrtum = Al-Munqid min ad-ḍalāl* [ca. 1108], aus dem Arab. übers., mit einer Einl., mit Anm. und Indices hrsg. von 'Abd-Elṣamad 'Abd-Elhamīd Elschazlī, Hamburg: Meiner 1988. (Philosophische Bibliothek ; 389.)
- Gierke, Otto von: *Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3: Die Staats- und Korporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Berlin: Weidmann 1881.
- Gillespie, Michael A.: *The Theological Origins of Modernity*, Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press 2008.
- Gilson, Étienne: *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin 1989. [1932.]
- Gilson, Étienne: *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf: Schwann 1959. [OA: ders.: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin 1952. (Études de philosophie médiévale ; 42.)]
- Girardet, Klaus Martin: „Das christliche Priestertum Konstantins des Großen“, in: *Chiron* 10 (1980), S.569-592.
- Girardet, Klaus Martin: „Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich“, in: ders.: *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, S.41-155. [Zuerst in: Mühlenberg, Ekkehard (Hg.): *Die Konstantinische Wende*, Gütersloh: Kaiser 1998, S.9-122.]
- Gleißner, Friedrich / Ruedl, Hanspeter / Schneider, Heinrich / Schwarz, Ludwig (Hg.): *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, Wien [u.a.]: Böhlau 2007. (Dokumentation / Iustitia et Pax. Iustitia et Pax – Österreichische Kommission ; 5.)
- Glover, Willis B.: „God and Thomas Hobbes“, in: Brown, K. C. (Hg.): *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell 1965, S.141-168.
- Gloy, Karen: *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 2001.
- Göhler, Gerhard: „Liberalismus im 19. Jahrhundert – eine Einführung“, in: Heidenreich, Bernd (Hg.): *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus*, Berlin: Akademie 2002, S.211-228.
- Göhler, Gerhard (Hg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, unveränd. Nachdr. der 1. Aufl., Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. 2006.
- Göhler, Gerhard / Klein, Ansgar: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“, in: Lieber, Hans-Joachim (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Olzog 1991, S.259-656.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Erster Teil*, mit Illustrationen von Eugène Delacroix und einem Nachwort von Jörn Göres, Frankfurt am Main: Insel 1976.
- Götz, Carmen: *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*, Hamburg: Meiner 2008. (Studien zum 18. Jahrhundert ; 30.) [Zugl.: Düsseldorf, Univ., Diss., 2008.]
- Goetz, Hans-Werner: „Fortuna in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung“, in: *Das Mittelalter* 1,1 (1996), S.75-89.
- Goez, Werner: *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen: Mohr 1958.
- Gogarten, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Vorwerk 1958. [1953.]
- Goldstein, Jürgen: *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 1998. [Teilw. zugl.: Münster, Univ., Diss., 1995/96, u. d. T.: Der verborgene Gott und der Beginn der Moderne.]
- Goltz, Andreas / Leppin, Hartmut / Schlange-Schöningen, Heinrich (Hg.): *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Festschrift für Alexander Demandt zum 70. Geburtstag, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2009. (Millennium-Studien ; 25.)
- Gosepath, Stefan (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1338.)
- Goyard-Fabre, Simone: *Le Droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris: Klincksieck 1975.
- Grabitz, Eberhard: *Freiheit und Verfassungsrecht. Kritische Untersuchungen zur Dogmatik und Theorie der Freiheitsrechte*, Tübingen: Mohr 1976.
- Grabmann, Martin: *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München: Verl. der Bayer. Akad. der Wiss. 1934. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Philosophisch-Historische Abteilung ; Jg. 1934, H. 2.)
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München: Beck 2006.
- Grane, Leif: „Die Anfänge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus“, in: *Theologische Literaturzeitung* 95 (1970), S.241-248.
- Grawert, Rolf: „Gesetz“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 2, S.863-922.
- Gray, John: „On Negative and Positive Liberty“, in: Pelczynski, Zbigniew / ders. (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York: Athlone 1984, S.321-348.
- Grcic, Joseph: „Hobbes and Rawls in Political Power“, in: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 9:2 (2007), S.371-392.

- Gregor von Rimini: *Moralisches Handeln und rechte Vernunft. Lectura super secundum Sententiarum, distinctiones 34-37. Kommentar zu den Distinktionen 34-37 des zweiten Sentenzenbuches*, lateinisch-deutsch, übers. und eingel. von Isabelle Mandrella, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 2010. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters ; 22.)
- Griewank, Karl: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, aus dem Nachlass hrsg. von Ingeborg Horn-Staiger, mit einem Nachw. von Hermann Heimpel, Hamburg: Europ. Verl.-Anst. <sup>3</sup>1992. [EV: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.]
- Griffel, Frank: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden [u.a.]: Brill 2000. (Islamic philosophy, theology, and science ; 40.) [Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1998.]
- Gröschner, Rolf / Dierksmeier, Claus / Henkel, Michael / Wiehart, Alexander: *Rechts- und Staatsphilosophie. Ein dogmenphilosophischer Dialog*, Berlin: Springer 2000.
- Grote, Rainer (Hg.): *Die Ordnung der Freiheit*, Festschrift für Christian Starck zum 70. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Grotius, Hugo: *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens, De Jure Belli ac Pacis libri tres* [1625], nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten deutschen Ausgabe des Grotius vom Jahre 1707, neuer deutscher Text und Einleitung von Walter Schätzel, Tübingen: Mohr 1950. (Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen ; 1.) [OA: Paris 1625.]
- Grundmann, Herbert: *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen, Epochen, Eigenart*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965. (Kleine Vandenhoeck-Reihe ; 209/210.)
- Grundmann, Herbert (Hg.): *Handbuch der deutschen Geschichte / Bruno Gebhardt. Bd. 1: Frühzeit und Mittelalter*, 9., neu bearb. Aufl., Stuttgart: Union-Verl. 1970.
- Grunert, Frank / Seelmann, Kurt (Hg.): *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, Tübingen: Niemeyer 2001. (Frühe Neuzeit ; 68.)
- Guardini, Romano: *Der Heilbringer. In Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Zürich: Thomas 1946.
- Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, darin enthalten: Die Macht. Versuch einer Wegweisung, 11. Aufl., unveränd. Nachdr. der 9. Aufl., Würzburg: Werkbund 1965, 2. Aufl. der Werkausg., hrsg. v. Franz Heinrich, Nachdruck, Mainz: Grünewald [u.a.] 1989, S.7-94. [EV: Basel: Hess 1950.]
- Günther, Horst: „Freiheit. V. Der philosophische Freiheitsbegriff“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 2, S.456-469 [425-542].
- Gurian, Waldemar: *Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre*, Freiburg im Breisgau: Herder 1931.
- Gurian, Waldemar [Gerhart, Walter]: *Um des Reiches Zukunft. Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion?*, Freiburg im Breisgau: Herder 1932.
- Gurian, Waldemar [Müller, Peter]: „Zum Problem der Masse“, in: *Schweizerische Rundschau* 34 (1934/35), S.1033-1041.
- Gurian, Waldemar: *Bolschewismus als Weltgefahr*, Luzern: Vita Nova 1935.
- Gurian, Waldemar [Brunner, Lorenz]: *Marxismus am Ende? Schicksal einer Bewegung*, Einsiedeln: Benziger 1936.
- Haase, Wolfgang / Temporini, Hildegard (Hg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Bd. 1, 4: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1973.
- Habermas, Jürgen: „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“ [1980], in: ders.: *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S.444-464.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Habermas, Jürgen: „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S.53-125. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 422.)
- Habermas, Jürgen: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985. (Kleine politische Schriften / Jürgen Habermas ; 5.) (Edition Suhrkamp ; 1321 = N. F., Bd. 321.)
- Habermas, Jürgen: „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S.9-33.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Habermas, Jürgen: „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“ [1992], in: Taylor, Charles (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt: S. Fischer 1993, S.147-196.
- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Habermas, Jürgen: „Glauben und Wissen“, in: *Dialog* 1:1 (2002), S.64-74. [ders.: *Glauben und Wissen*, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. (Edition Suhrkamp: Sonderdruck)]
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Habermas, Jürgen: „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S.106-118. [Beinahe identisch erschienen in: ders. / Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau: Herder 2005, S.15-37.]

- Habermas, Jürgen: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger“, in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S.119-154.
- Habermas, Jürgen: „Die öffentliche Stimme der Religion“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 52 (12/2007), S.1441-1446.
- Habermas, Jürgen: „Freiheit und Determinismus“, in: Krüger, Hans-Peter (Hg.): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin: Akademie-Verl. 2007, S.101-120.
- Habermas, Jürgen: „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“ [2007], in: ders.: *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 5: Kritik der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S.408-416. [EV: „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10.02.2007.]
- Habermas, Jürgen / Borradori, Giovanna: „Fundamentalismus und Terror. Ein Gespräch mit Jürgen Habermas“, in: Habermas, Jürgen / Derrida, Jacques: *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S.49-69.
- Habermas, Jürgen / Derrida, Jacques: *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, geführt, eingeleitet und komm. von Giovanna Borradori, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorw. hrsg. von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 2005.
- Häberle, Peter: *Öffentliches Interesse als juristisches Problem. Eine Analyse von Gesetzgebung und Rechtsprechung*, Bad Homburg: Athenäum 1970. [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Habil.-Schr., 1968.]
- Hafner, Felix / Loretan, Adrian / Spenlé, Christoph: „Naturrecht und Menschenrecht: Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte“, in: Grunert, Frank / Seelmann, Kurt (Hg.): *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen: Niemeyer 2001: 123-153.
- Haldon, John F. (Hg.): *The social history of Byzantium*, Chichester: Wiley-Blackwell 2009.
- Halévy, Élie: *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, Paris: Gallimard <sup>5</sup>1938.
- Hall, D. D.: „Religion and Secularization in America. A cultural approach“, in: Lehmann, Hartmut (Hg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S.118-130.
- Hall, John C.: *Rousseau. An introduction to his political philosophy*, London: Macmillan 1973.
- Hallaq, Wael B.: *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1997.
- Haller, Benedikt: *Repräsentation. Ihr Bedeutungswandel von der hierarchischen Gesellschaft zum demokratischen Verfassungsstaat*, Münster: LIT 1987. (Philosophie ; 5.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1987.]
- Halm, Heinz: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck 2000. (Beck'sche Reihe ; 2145: C. H. Beck Wissen.)
- Hansen, Mogens H.: *Polis. An introduction to the ancient Greek city-state*, Oxford: Oxford Univ. Press 2006.
- Harnack, Adolf von: *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, reprogr. Nachdr. d. Ausg. Leipzig: Hinrich 1910, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Harnack, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, unveränd. reprogr. Nachdr. d. 4., neu durchgearb. u. verm. Aufl. Tübingen: Mohr 1910, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- Hartmann, Wilfried: *Der Investiturstreit*, München: Oldenbourg <sup>2</sup>1996. (Enzyklopädie deutscher Geschichte / hrsg. von Lothar Gall ; 21.) [1993.]
- Hausheer, Roger: „Fichte“, in: Pelczynski, Zbigniew / Gray, John (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York: Athlone 1984, S.123-149.
- Haverkate, Görg: *Verfassungslehre. Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung*, München: Beck 1992.
- Hayek, Friedrich August von: *The Road to Serfdom*, with a new preface by the author 1976, Chicago: Univ. of Chicago Press 1992. [1944.] [Deutsch: *Der Weg zur Knechtschaft*, München: Olzog 1994.]
- Hayek, Friedrich August von: *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen: Mohr Siebeck 1991. [OA: *The Constitution of Liberty*, London: Routledge 1960.]
- Hayek, Friedrich August von: *Recht, Gesetz und Freiheit*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003. [OA: *Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, 3 Bde., 1973-1979.]
- Hazard, Paul: *Die Krise des europäischen Geistes 1680-1715*, aus dem Franz. übertr. von Harriett Wegener, Warendorf: Hoof 2004. (Bibliothek des skeptischen Denkens) [OA: *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris: Boivin 1935.]
- Heckel, Johannes: *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, vorgetragen am 16. November 1951, München: Beck 1953. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; N. F., H. 36.)
- Heer, Friedrich: *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, Wien: Europa-Verl. 1949.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*, 20 Bde., auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 601-620.)
- ~ : *Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.*

- ~: Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.
- ~: Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*.
- ~: Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche. Erster Band*, Pfullingen: Neske 1961.
- Heidenreich, Bernd (Hg.): *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus*, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin: Akademie 2002.
- Heine, Heinrich: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ [1833/34], in: ders.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke [Düsseldorfer Ausg.]*, Bd. 8,1, hrsg. von Manfred Windfuhr, Hamburg: Hoffmann und Campe 1979, S.9-120.
- Heinimann, Felix: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, unveränd. reprogr. Nachdr., Basel: Reinhardt 1965. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft ; 1.) [1945.]
- Heinzmann, Richard: *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1992. (Urban-Taschenbücher ; 351.)
- Heller, Hermann: *Staatslehre*, in d. Bearb. von Gerhart Niemeyer, 6., rev. Aufl., Tübingen: Mohr 1983. [OA: Leiden 1934.]
- Hendrich, Geert: *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. (Edition Universität der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft und der TU Darmstadt mit der Carlo-und-Karin-Giersch-Stiftung) [Zugl.: Darmstadt, Techn. Univ., Diss., 2001.]
- Hendrich, Geert: *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, 2., aktualisierte Aufl., Frankfurt am Main: Campus 2011. (Campus Studium) [2005.]
- Henke, Klaus-Dietmar (Hg.): *Totalitarismus. Sechs Vorträge über Gehalt und Reichweite eines klassischen Konzepts der Diktaturforschung*, Dresden: Hannah-Arendt-Inst. für Totalitarismusforschung 1999. (Berichte und Studien / Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung ; 18.)
- Henrich, Dieter: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, vorgetragen am 9. November 1974, Heidelberg: Winter 1976. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; 1976,1.)
- Hentig, Hans von: *Machiavelli. Studien zur Psychologie des Staatsstreichs und der Staatsgründung*, Heidelberg: Winter 1924.
- Herb, Karlfriedrich: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft. Voraussetzungen und Begründungen*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1989. (Epistemata: Reihe Philosophie ; 55.) [Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1986.]
- Herb, Karlfriedrich: *Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 1999. (Alber-Reihe praktische Philosophie ; 61.) [Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1997.]
- Herb, Karlfriedrich: „Im Netz der Gesetze. Montesquieu über Freiheit“, in: Hidalgo, Oliver / ders. (Hg.): *Die Natur des Staates. Montesquieu zwischen Macht und Recht*, Baden-Baden: Nomos 2009, S.67-76.
- Herb, Karlfriedrich / Hidalgo, Oliver: *Alexis de Tocqueville*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 2005. (Campus-Einführungen)
- Hervada, Javier: „The Old and the New in the Hypothesis 'Etiam si daremus' of Grotius“, in: *Grotiana* 4 (1983), S.3-21.
- Hervada, Javier: *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Pamplona: EUNSA 1996. [1987.]
- Herz, Dietmar: „Der Begriff der 'politischen Religionen' im Denken Eric Voegelins“, in: Maier, Hans (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 1, Paderborn 1996, S.191-209.
- Hesiod: *Theogonie. Werke und Tage. Griechisch-deutsch*, hrsg. und übers. von Albert von Schirnding, mit einer Einführung und einem Register von Ernst Günther Schmidt, Zürich: Artemis & Winkler 2002.
- Heuvel, Gerd van den: „Terreur, Terroriste, Terrorisme“, in: Reichardt, Rolf / Schmitt, Eberhard (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 3, München: Oldenbourg 1985, S.89-132.
- Hidalgo, Oliver: *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 2006. [Zugl.: Regensburg, Univ., Diss., 2005.]
- Hidalgo, Oliver / Herb, Karlfriedrich (Hg.): *Die Natur des Staates. Montesquieu zwischen Macht und Recht*, Baden-Baden: Nomos 2009. (Staatsverständnisse ; 20.)
- Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred / Behr, Hartmut: „Einleitung: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften“, in: dies. (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Westdt. Verl. 2001, S.9-28.
- Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred / Behr, Hartmut (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Westdt. Verl. 2001.
- Hill, Roland: *Lord Acton. Ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit im 19. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 2002.
- Hillgruber, Christian: *Staat und Religion. Überlegungen zur Säkularität, zur Neutralität und zum religiös-weltanschaulichen Fundament des modernen Staates*, Paderborn [u.a.]: Schöningh 2007. (Schönbürger Gespräche zu Recht und Staat ; 10.)
- Hintze, Otto: „Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung“, in: HZ 143 (1931), S.1-47.
- Hirsch, Emanuel: *Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh: Bertelsmann 1926. (Studien des Apologetischen Seminars in Wernigerode ; 14.)
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Altertum und Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.

Hitler, Adolf: *Mein Kampf*, München <sup>11</sup>1942.

Hobbes, Thomas: *The elements of law, natural and politic* [1640], London: Simpkin, Marshall 1889.

Hobbes, Thomas: *Elementa philosophica de cive* [1642, De Cive], Amsterodamum 1760.

Hobbes, Thomas: *Leviathan, or, The matter, form, and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil* [1651], London: Routledge 1886.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, aus dem Engl. übertr. von Jutta Schlösser, mit einer Einf. und hrsg. von Hermann Klenner, Hamburg: Meiner 1996. (Philosophische Bibliothek ; 491.)

Hobbes, Thomas: *Leviathan sive De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* [1670], authore Thomas Hobbes, Malmesburiensi, Londini, typis Joannis Thomsonii 1678.

Hobbes, Thomas: „Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita“, in: Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Gulielmi Molesworth, vol. 1, Londini, apud Joannem Bohn 1839, 2. Nachdruck Aalen: Scientia 1966, S. LXXXV-XCIX.

Hobsbawm, Eric J.: *Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848-1875*, München: Kindler 1977. [OA: ders.: *The age of capital. 1848-1875*, London: Sphere Books 1977.]

Hobsbawm, Eric J.: „War and Peace in the 20<sup>th</sup> Century“, in: Lundestad, Geir / Njølstad, Olav (Hg.): *War and Peace in the 20<sup>th</sup> Century and Beyond*, River Edge, NJ: World Scientific 2002, S.25-40.

Höffe, Otfried: „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 31 (1977), S.354-384.

Höffe, Otfried: „Widersprüche im Leviathan. Zum Gelingen und Versagen der Hobbesschen Staatsbegründung“, in: ders. (Hg.): *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg: Univ. Verl. 1981, S.113-142.

Höffe, Otfried: „Wissenschaft im Dienst freier Selbsterhaltung? Zum Theorie-Praxis-Verhältnis in Thomas Hobbes' Staatsphilosophie“, in: Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hg.): *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen: Westdt. Verl. 1982, S.30-64.

Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, 7., überarb. Aufl., München: Beck 2007. (Beck'sche Reihe ; 506: Denker.) [<sup>1</sup>1983.]

Höffe, Otfried: *Kleine Geschichte der Philosophie*, München: Beck 2001.

Höffe, Otfried: *Thomas Hobbes*, München: Beck 2010. (Beck'sche Reihe ; 580: Denker.)

Höffe, Otfried (Hg.): *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg: Univ. Verl. 1981.

Höffe, Otfried (Hg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, 2., überarb. und aktualisierte Aufl., Tübingen: Francke 1992. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher ; 1683.)

Hölzing, Philipp: *Republikanismus und Kosmopolitismus. Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 2011. (Campus Forschung ; 953.) [Zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 2010.]

Hösl, Vittorio: *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck 1997.

Hofmann, Hasso: *Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin: Duncker & Humblot <sup>2</sup>1990. (Schriften zur Verfassungsgeschichte ; 22.) [<sup>1</sup>1974.]

Hofmann, Hasso: „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung“, in: Brandt, Reinhard (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin: de Gruyter 1982, S.12-46.

Holenstein, André: *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart [u.a.]: Fischer 1991. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte ; 36.) [Zugl.: Bern, Diss.]

Holmes, Stephen: *Passions and constraint. On the theory of liberal democracy*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1995.

Holze, Erhard: *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Stuttgart: Steiner 1991. (Studia Leibnitiana: Sonderheft ; 20.) [Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 1990.]

Homann, Karl: „Wettbewerb und Moral“ [1990], in: ders.: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S.23-44.

Homann, Karl: „Wider die Erosion der Moral durch Moralisieren“ [1993], in: ders.: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S.3-20.

Homann, Karl: „Ethik und Ökonomik: Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik“ [1994], in: ders.: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S.45-66.

Homann, Karl: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, hrsg. von Christoph Lütge, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

Homann, Karl: *Ethik in der Marktwirtschaft*, München: Roman-Herzog-Institut 2007. (Position ; 3.)

Homann, Karl / Blome-Drees, Franz: *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. (Uni-Taschenbücher ; 1721.)

Honecker, Martin: *Grundriß der Sozialethik*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1995. (De-Gruyter-Lehrbuch)

Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 1993. (Theorie und Gesellschaft ; 26.)

Hoppe, Hansgeorg: „Die transzendente Deduktion in der ersten Auflage (A84/B116-A95/B129; A95-130)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie-Verl. 1998, S.159-188

Horaz: *Epistulae = Briefe. De arte poetica = Von der Dichtkunst. Lateinisch-deutsch*, Studienausgabe, übersetzt von Gerd Herrmann, hrsg. von Gerhard Fink, Zürich: Artemis & Winkler 2003.

Horkheimer, Max: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 1930.

- Horn, Christoph: *Augustinus*, München: Beck 1995. (Beck'sche Reihe ; 531: Denker.)
- Horn, Christoph: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verl. 1997, S.1-24.
- Horn, Christoph: „Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus“, in: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 9:2 (2007), S.46-70. [EV in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 11:2 (2002), S.181-204.]
- Horn, Christoph: „Augustinus, De civitate Dei (ca. 413-427)“, in: Brocker, Manfred (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S.62-77.
- Horn, Christoph: „Augustinus als Philosoph einer Epochenschwelle“, in: Seele, Peter: *Philosophie der Epochenschwelle. Augustin zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin: de Gruyter 2008, S: V-VIII.
- Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verl. 1997. (Klassiker auslegen ; 11.)
- Hornung, Klaus: *Das totalitäre Zeitalter. Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Berlin [u.a.]: Propyläen 1993.
- Hornung, Klaus: *Die offene Flanke der Freiheit. Studien zum Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main [u.a.]: Lang 2001. (Europäisches Forum ; 13.)
- Hossenfelder, Malte: „Menschenwürde und Menschenrecht“, in: Angehrn, Emil / Baertschi, Bernard (Red.): *Menschenwürde = La dignité de l'être humain*, Basel: Schwabe 2004, S.17-33.
- Hotam, Yotam: „Gnosis and Modernity“, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 8:3-4 (2007), S.591-608.
- Hsiao, Kong-chuan [Xiao, Gong-juan]: *A history of Chinese political thought. From the beginnings to the 6. century A. D.*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1979.
- Hürten, Heinz (Bearb.): *Deutsche Briefe 1934-1938. Ein Blatt der katholischen Emigration. Band 1*, Mainz: Grünewald 1969.
- Hürten, Heinz: „Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs“, in: Maier, Hans (Hg.): „*Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, Bd. 1, Paderborn 1996, S.59-70.
- Hüttinger, Daniela: *Zum Begriff des Politischen bei den Griechen*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. (Epistemata: Reihe Philosophie ; 353.) [Zugl.: Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 2002.]
- Humboldt, Wilhelm von: „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“, in: ders.: *Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke [GW]*, Bd. 7, Berlin: Reimer 1852, photomechanischer Nachdruck Berlin [u.a.]: de Gruyter 1988, S.1-188.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], edited by David Fate Norton, Mary J. Norton, editor's introduction by David Fate Norton, Oxford: Oxford Univ. Press 2005.
- Huntington, Samuel P.: „The Clash of Civilisations?“, in: *Foreign Affairs* 72:3 (1993), S.22-49.
- Huntington, Samuel P.: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster 1996.
- Huster, Stefan: „Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Das Kreuz in der Schule aus liberaler Sicht“, in: Brugger, Winfried (Hg.): *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Baden-Baden: Nomos 1998, S.69-108.
- Huster, Stefan: *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002. (Jus publicum ; 90.) [Zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 2001/02.]
- Huster, Stefan: *Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Grenzen*, Vortrag, gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 19. Mai 2004, Berlin: De Gruyter Recht 2004. (Schriftenreihe der Juristischen Gesellschaft zu Berlin ; Heft 176.)
- Huttner, Markus: *Totalitarismus und säkulare Religionen. Zur Frühgeschichte totalitarismuskritischer Begriffs- und Theoriebildung in Großbritannien*, Bonn: Bouvier 1999. (Schriftenreihe Extremismus & Demokratie ; 14.)
- Ilting, Karl-Heinz: „Naturrecht“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 4, S.245-313-
- Imboden, Max (Hg.): *Demokratie und Rechtsstaat*, Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti, Zürich: Polygraph. Verl. 1953.
- Inglehart, Ronald / Norris, Pippa: *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2004.
- Inkova, Olga: Justice, Liberté, Égalité, Fraternité. Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne, Institut européen de l'Université de Genève, 2006. (euryopa ; 37-2006.)
- Isensee, Josef: „Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts“, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Spaemann, Robert (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta 1987, S.138-174.
- Isensee, Josef: *Das Volk als Grund der Verfassung. Mythos und Relevanz der Lehre von der verfassungsgebenden Gewalt*, Opladen: Westdt. Verl. 1995. (Vorträge / Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften ; 334.)
- Israel, Jonathan I.: *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man. 1670-1752*, Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press 2006.
- Israel, Jonathan I.: *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 2010.
- Issing, Otmar (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, 4., überarb. und erg. Aufl., München: Vahlen, 2002. (WiSt-Taschenbücher) [1984.]
- Jaeger, Michael: „Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens“, in: Faber, Richard (Hg.): *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S.485-508.



- James, Liz: „Men, Women, Eunuchs: Gender, Sex, and Power“, in: Haldon, John F. (Hg.): *The social history of Byzantium*, Chichester 2009, S.31-50.
- Janis, Irving: *Victims of Groupthink*, Boston: Houghton Mifflin 1972
- Jaspers, Karl: *Descartes und die Philosophie*, 3., unveränd. Aufl., Berlin: de Gruyter 1956. [1937.]
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4., unveränd. Aufl., Berlin [u.a.]: de Gruyter 1974. [1936.]
- Jellinek, Georg: „Die Erklärung der Bürger- und Menschenrechte“ [1895], in: Schnur, Roman (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt: WBG 1974, S.1-77.
- Jellinek, Georg: *Allgemeine Staatslehre*, 3. Aufl., unveränd. Nachdr. des 5. Neudr. der 3. Aufl., Bad Homburg vor der Höhe [u.a.]: Gehlen 1966. [EV: Berlin: Häring 1900.]
- Jesse, Eckhard (Hg.): *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1996, 2., erw. Aufl. 1999.
- Jestaedt, Matthias: „Kirchen und Staat“, in: Rüther, Günther (Hg.): *Politik und Gesellschaft in Deutschland. Grundlagen – Zusammenhänge – Herausforderungen*, Köln: Verl. Wiss. und Politik 1994, S.148-161.
- Jestaedt, Matthias: „Hans Kelsens Reine Rechtslehre. Eine Einführung“, in: Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, hrsg. u. eingel. von Matthias Jestaedt, Studienausg. d. 1. Aufl. 1934, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, S. XI-LXVI.
- Joachim von Fiore: *Exposition in Apocalypsim* [ca. 1184], unveränd. Nachdr. der Ausg. Venedig: Franciscus Bindonus & Mapheus Pasinus 1527, Frankfurt am Main: Minerva 1964.
- Johannes Quidort von Paris: *Über königliche und päpstliche Gewalt = De regia potestate et papali*, textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, hrsg. von Fritz Bleienstein, Stuttgart: Klett 1969. (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik ; 4.) [Teilw. zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 1966 u. d. T.: Bleienstein, Fritz: Die staats- und kirchenpolitische Lehre des Johannes Quidort von Paris.]
- [Johannes von Salisbury] Ioannis Saresberiensis, Metalogicon, ed. J. B. Hall, Tvrnholti Typographi Brepols Editores Pontificii [Turnholt: Brepols] 1991. (Corpus Christianorum: Continuatio Mediualealis ; 98.)
- Johannes von Salisbury: *Policaticus*, eine Textauswahl, lateinisch-deutsch, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Stefan Seit, Freiburg im Breisgau: Herder 2008. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters ; 14.)
- Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist. 1. Band: Die mythologische Gnosis*, mit einer Einl. zur Geschichte und Methodologie der Forschung, 3., verb. und verm. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments ; 51 = N. F., H. 33.) [1934.]
- Joung, Ho-Won: *Volkssouveränität, Repräsentation und Republik. Eine Studie zur politischen Philosophie Immanuel Kants*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. (Epistemata: Reihe Philosophie ; 398.) [Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2003.]
- Kaegi, Walter E.: *Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1992.
- Kägi, Werner: „Rechtsstaat und Demokratie (Antinomie und Synthese)“, in: Imboden, Max (Hg.): *Demokratie und Rechtsstaat*, Zürich: Polygraph. Verl. 1953, S.107-142.
- Kämpf, Hellmut (Hg.): *Canossa als Wende. Ausgewählte Aufsätze zur neueren Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung ; 12.) [1963.]
- Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Fischer 1996.
- Kamlah, Wilhelm: *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“*, 2., neubearb. und erg. Aufl., Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1951. [OA: ders.: *Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“*, Frankfurt am Main: Klostermann 1940.]
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)* [AA], 29 Bde., hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.; Bände 1-23 auch online verfügbar als das Bonner Kant-Korpus [URL: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>].
- Kantorowicz, Ernst: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1990. (dtv ; 4465: dtv Wissenschaft.) [OA: ders.: *The King's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1957.]
- Kauffmann, Clemens: *Strauss und Rawls. Das philosophische Dilemma der Politik*, Berlin: Duncker & Humblot 2000. (Beiträge zur politischen Wissenschaft ; 117.) [Zugl.: Regensburg, Univ., Habil.-Schr., 1997/98.]
- Kauffmann, Clemens: „Grenzen, die Gott unserer Freiheit setzt“, in: Walther, Manfred (Hg.): *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, S.275-292.
- Kaufmann, Franz-Xaver / Krüsselberg, Hans-Günter (Hg.): *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 1984.
- Keller, Hagen: „Vom 'heiligen Buch' zur 'Buchführung'. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26 (1992), S.12-25.
- Kelley, Donald R.: „Murderous Machiavel in France: A Post Mortem“, in: *Political Science Quarterly* 85:4 (1970), S.545-559.
- Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, hrsg. u. eingel. von Matthias Jestaedt, Studienausg. d. 1. Aufl. 1934, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

- Kempf, Friedrich: *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma: Pontificia Univ. Gregoriana 1954. (Miscellanea historiae pontificiae ; 19.)
- Kennedy, Hugh: *The great Arab conquests. How the spread of Islam changed the world we live in*, Philadelphia: Da Capo 2007.
- Kern, Ernst: *Moderner Staat und Staatsbegriff. Eine Untersuchung über die Grundlagen und die Entwicklung des kontinental-europäischen Staates*, Hamburg: Rechts- und Staatswiss. Verl. 1949. (Abhandlungen der Rechts- und Staatswissenschaften) [Zugl.: Hamburg, Univ., Diss., 1949.]
- Kern, Fritz: *Recht und Verfassung im Mittelalter*, Sonderausg., 2. Aufl., fotomechan. Nachdr. d. 1. Aufl. von 1952, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958.
- Kern, Fritz: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, 5. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2. Aufl. von 1954, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970. [OA: Leipzig: Koehler 1914.]
- Kerner, Max: „Johannes von Salisbury im späteren Mittelalter“, in: Miethke, Jürgen (Hg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München: Oldenbourg 1992, S.25-48.
- Kerner, Max (Hg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. (Wege der Forschung ; 530.)
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1984. (Quellen und Studien zur Philosophie ; 20.) [Zugl.: Hannover, Univ., Habil.-Schr., 1982.]
- Kersting, Wolfgang: *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg: Junius 1992. (Zur Einführung ; 75.)
- Kersting, Wolfgang: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.
- Kersting, Wolfgang: *Der liberale Liberalismus. Notwendige Abgrenzungen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik ; 173.)
- Keynes, John Maynard: „Economic Possibilities for Our Grandchildren“ [1930], in: ders.: *Essays in Persuasion*, New York: Norton 1963, S.358-373.
- Khoury, Adel Theodor: *Toleranz im Islam*, München: Kaiser, Mainz: Grünewald 1980. (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftl. Reihe ; 22.)
- Khoury, Adel Theodor: *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt: Primus 2002.
- Kielmansegg, Peter Graf: *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart: Klett 1977. [Zugl.: Darmstadt, Techn. Hochsch., Habil.-Schr., 1971 u. d. T.: Volkssouveränität als Legitimitätsproblem.]
- Kielmansegg, Peter Graf: *Das Experiment der Freiheit. Zur gegenwärtigen Lage des demokratischen Verfassungsstaates*, Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- Kielmansegg, Peter Graf: „Krise der Totalitarismustheorie?“, in: Jesse, Eckhard (Hg.): *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn: BPB 1999, S.286-304.
- Kienzler, Klaus: *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München: Beck 2007. (Beck'sche Reihe ; 2031: C. H. Beck Wissen.)
- Kienzler, Klaus (Hg.): *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?*, Düsseldorf: Patmos 1990. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; 136.)
- Kim, Jyung-Hyun: *Nietzsches Sozialphilosophie. Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1995. (Studien zur Anthropologie ; 17.) [Zugl.: Würzburg, Univ., Diss., 1994.]
- Kirchgässner, Gebhard: *Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, 2., erg. und erw. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2000. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften ; 74) [EA: Tübingen: Mohr 1991.]
- Kittsteiner, Heinz-Dieter: „Ethik und Teleologie: Das Problem der 'unsichtbaren Hand' bei Adam Smith“, in: Kaufmann, Franz-Xaver / Krüßelberg, Hans-Günter (Hg.): *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 1984, S.41-73.
- Klaß, René: *Islam und Demokratie. Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis*, Frankfurt am Main [u.a.]: Lang 1987. (Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft ; 1.)
- Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Münster: LIT 2004.
- Klein, Richard: *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. (Impulse der Forschung ; 2)
- Klein, Richard: „Das politische Denken des Christentums“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.595-634.
- Klempt, Adalbert: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen: Musterschmidt 1960. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft ; 31) [Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1955.]
- Klever, Wim: „Inleiding“, in: Spinoza, Baruch de: *Theologisch-politieke Verhandeling*, vertaald, uitvoerig ingeleid en toegelicht door Wim Klever, Delft: Eburon 2010, S.1-72.
- Klein, Hans Hugo: „Die Antike kehrt nicht wieder! Überlegungen zu dem den Konventsentwurf für einen Vertrag über eine Verfassung einleitenden Zitat aus der Gefallenenrede des Perikles“, in: Grote, Rainer (Hg.): *Die Ordnung der Freiheit*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S.579-592.

- Klingner, Friedrich: „Rom als Idee“, in: *Die Antike* 3 (1927), S.17-34.
- Klinkenberg, Hans Martin: „Die Theorie der Veränderlichkeit des Rechts im frühen und hohen Mittelalter“, in: Wilpert, Paul (Hg.): *Lex et sacramentum im Mittelalter*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1969, S.157-188.
- Klippel, Diethelm: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn: Schöningh 1976. (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft ; N. F., H. 23.) [Zugl.: Gießen, Univ., Diss., 1975.]
- Klippel, Diethelm: Freiheit. VI. Der politische Freiheitsbegriff im modernen Naturrecht (17./18. Jahrhundert), in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 2, S.469-488 [425-542].
- Kloten, Norbert / Kreile, Wilhelm / Müller, Heinz / Neumark, Fritz (Hg.): *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Festschrift für Erwin von Beckerath zum 75. Geburtstag, Tübingen: Mohr 1964.
- Knoche, Ulrich: „Die augusteische Ausprägung der Dea Roma“, in: *Gymnasium* 59 (1952), S.324-349.
- Knoll, Manuel: „Die konservative Verantwortungsethik des Humanisten Niccolò Machiavelli“, in: Ballestrem, Karl Graf (Hg.): *Politisches Denken, Jahrbuch 2003*, Stuttgart [u.a.]: Metzler 2002, S.94-116.
- Kobusch, Theo: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, München: Beck 2011. (Geschichte der Philosophie / hrsg. von Wolfgang Röd ; 5.)
- Koch, Carl: „Roma aeterna“, in: *Gymnasium* 59 (1952), S.128-143.
- Koch, Gottfried: „Sacrum Imperium. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie“, in: Kerner, Max (Hg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt: WBG 1982, S.268-302. [EV in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 16 (1968), S.596-614.]
- Koch, Gottfried: *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Wien [u.a.]: Böhlau 1972. (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte ; 20.)
- Kodalle, Klaus-Michael: *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München: Beck 1972. (Münchener Studien zur Politik ; 20.) [Zugl.: Köln, Univ., Diss., 1969.]
- Kölmel, Wilhelm: „Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts“, in: *Franziskanische Studien* 37 (1955), S.218-259.
- Kölmel, Wilhelm: *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses. 8. bis 14. Jahrhundert*, Berlin: de Gruyter 1970. [Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1970.]
- Köppchen, Ulrike: „Fundamentalismus und Moderne. Religion als politischer Faktor“, in: Bernius, Volker (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010, S.151-161.
- Koester, Helmut: *Introduction to the New Testament. Vol. 1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, Berlin: de Gruyter 1995.
- Kohn, Hans: „Die kommunistische und die faschistische Diktatur. Eine vergleichende Studie“, in: Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt: WBG 1974, S.49-63. [EV: ders.: „Communist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study“, in: Ford, Guy S. (Hg.): *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1935, S.141-160.]
- Kołakowski, Leszek: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Bd. 3: Entstehung, Entwicklung, Zerfall*, München [u.a.]: Piper 1979.
- Kolb, Eberhard: *Die Weimarer Republik*, 6., überarb. und erw. Aufl., München: Oldenbourg 2002. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte / hrsg. von Jochen Bleicken ; 16.)
- Kondylis, Panajotis: *Machiavelli*, Berlin: Akademie Verl. 2007.
- Kortüm, Hans-Henning: „Necessitas temporis. Zur historischen Bedingtheit des Rechtes im frühen Mittelalter“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung* 110 (1993), S.34-55.
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 1969. [1959; zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1954.]
- Koselleck, Reinhart: „Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), S.81-99.
- Koselleck, Reinhart: „Einleitung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 1, S. XIII-XXVII.
- Koselleck, Reinhart (Hg.): *Hobbes-Forschungen*, Berlin: Duncker & Humblot 1969.
- Koslowski, Peter: *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, mit einer Einf. von Robert Spaemann, Stuttgart: Klett-Cotta 1982. [Zugl.: München, Univ., Diss., 1979.]
- Koslowski, Peter: „Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie“, in: Taubes, Jacob (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München [u.a.]: Fink [u.a.] 1985, S.26-44.
- Koyré, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969. [OA: ders.: *From the closed World to the infinite universe*, New York: Harper 1957.]
- Krämer, Gudrun: *Geschichte des Islam*, München: Beck 2005.
- Krause, Hans-Georg: *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*, Roma: Abbazia di San Paolo 1960. (Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana ; 7.)
- Krause, Hermann: „Dauer und Vergänglichkeit im mittelalterlichen Recht“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanistische Abteilung* 75 (1958), S.206-251.
- Kreuzer, Georg: „Die konziliare Idee“, in: *Pipers Handbuch* 2, München 1993, S.447-465.

- Krieger, Karl-Friedrich: *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, 2., durchges. Aufl., München: Oldenbourg 2005. (Enzyklopädie deutscher Geschichte ; 14.) [1992.]
- Kriele, Martin: *Theorie der Rechtsgewinnung. Entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation*, Berlin: Duncker & Humblot 1967. (Schriften zum öffentlichen Recht ; 41.) [Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Habil.-Schr., 1967.]
- Kriele, Martin: *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Opladen: Westdt. Verl. 41990. (WV studium ; 35.) [1975.]
- Krings, Hermann: *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg: Meiner 1941. (Philosophie und Geisteswissenschaften: Buchreihe ; 9.) [Zugl.: München, Univ., Diss.]
- Krings, Hermann: „Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit“, in: Simon, Josef (Hg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg [u.a.]: Alber 1977, S.85-113.
- Krüger, Herbert: *Allgemeine Staatslehre*, 2., durchges. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 1966. [1964.]
- Krüger, Hans-Peter (Hg.): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin: Akademie-Verl. 2007. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Sonderband ; 15.)
- Krüger, Peter: „Der Erste Weltkrieg als Epochenschwelle“, in: Maier, Hans (Hg.): *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt am Main: S. Fischer 2000, S.70-91.
- Krugman, Paul: *Die neue Weltwirtschaftskrise*. Mit einem Nachwort von Irwin L. Collier. Aus dem Englischen von Herbert Allgeier und Friedrich Griesse, aktualisierte und erw. Neuaufl., Frankfurt am Main-New York: Campus 2009. [EA: *Die große Rezession*, Frankfurt am Main: Campus 1999. OA: ders.: *The return of depression economics and the crisis of 2008*, New York: Norton 2008; *The return of depression economics*, New York: Norton 1999.]
- Küenzlen, Gottfried: *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München: Olzog 2003.
- Kühnhardt, Ludger: *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München: Olzog 1987. [Zugl.: Bonn, Univ., Habil.-Schr., 1987.]
- Küng, Hans: *Der Islam. Wesen und Geschichte*, Sonderausg., München: Piper 2007.
- Kuhoff, Wolfgang: „Ein Mythos der römischen Geschichte. Der Sieg Constantins des Großen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr.“, in: *Chiron* 21 (1991), S.127-174.
- Kullmann, Wolfgang: „Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles“, in: *Hermes* 108 (1980), S.419-443.
- Kullmann, Wolfgang: *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart: Steiner 1998. (Philosophie der Antike ; 5.)
- Kundera, Milan: *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, aus dem Tschechischen von Susanna Roth, München: Hanser 1984, Lizenzausgabe der Süddeutschen Zeitung 2004. [OA: ders.: *Nesnesitelná Lehkost Bytí*, 1984.]
- Kymlicka, Will: *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 1996. (Theorie und Gesellschaft ; 35.) [OA: ders.: *Contemporary political philosophy. An introduction*, Oxford: Clarendon 1990.]
- Ladeur, Karl-Heinz / Augsberg, Ino: *Toleranz – Religion – Recht. Die Herausforderung des „neutralen“ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Ladner, Gerhart B.: „Aspects of Mediaeval Thought on Church and State“, in: *The Review of Politics* 9 (1947), S.403-422.
- Ladner, Gerhart B.: „The Concepts of 'Ecclesia' and 'Christianitas' and their Relation to the Idea of Papal 'Plenitudo potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII“, in: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, studi presentati alla sezione storica del congresso della Pontificia Università Gregoriana 13-17 ottobre 1953, Rom 1954, S.49-77.
- Ladwig, Bernd: „Freiheit“, in: Göhler, Gerhard (Hg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. 2006, S.83-100.
- Lambton, Ann Katherine Swynford: *State and government in medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory. The jurists*, Repr., London: Oxford Univ. Press 1981. (London oriental series ; 36.)
- Larmore, Charles: „Political Liberalism“, in: *Political Theory* 18 (1990), S.339-360. [Deutsch: „Politischer Liberalismus“, in: Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Campus 1993, S.131-156.]
- Laski, Harold J.: *The rise of European liberalism. An essay in interpretation*, London: Allen & Unwin 1936.
- Laudage, Johannes: *Gregorianische Reform und Investiturstreit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. (Erträge der Forschung ; 282.)
- Lavrin, Janko: *Dostojewskij. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, aus dem Engl. Übertragen von Rolf-Dietrich Keil, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1985. (Rowohlt Monographien ; 88.) [1963.]
- Le Bon, Gustave: *Psychologie der Massen*, 2., verb. Aufl., Leipzig: Klinkhardt 1912. [OA: ders.: *Psychologie des foules*, Paris: Alcan 1895.]
- Lecker, Joseph: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart: Schwabenverl. 1965. [OA: ders.: *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Paris: Aubier 1955.]
- Lee, Richard A. / Long, Christopher P.: „Nous and Logos in Aristotle“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54:3 (2007), S.348-367.
- Leeb, Rudolf: *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1992. (Arbeiten zur Kirchengeschichte ; 58.) [Zugl.: Wien, Univ., Diss., 1989.]
- Lefort, Claude: „Permanence du théologico-politique?“ [1981], in: ders.: *Essai sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris: Seuil 1986, S.251-300.
- Lefort, Claude: *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, Wien: Passagen 1999.

- Legendre, Pierre: *Le désir politique de Dieu*, Paris: Fayard 1988. (Leçons ; 7.)
- Le Goff, Jacques: *Kultur des europäischen Mittelalters*, München [u.a.]: Droemer, Knauer 1970. [OA: ders.: *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris: Arthaud 1964. (Collection les grandes civilisations ; 3.)]
- Le Guillou, Marie-Joseph: *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln: Johannes-Verl. 1974. (Theologia Romanica ; 4.) [OA: ders.: *Le mystère du Père. Foi des Apôtres, Gnosés actuelles*, Paris: Fayard 1973.]
- Lehmann, Hartmut: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen: Wallstein 2004. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung ; 5.)
- Lehmann, Hartmut (Hg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte ; 130.)
- Leibholz, Gerhard: „Das Phänomen des totalen Staates“, in: Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt: WBG <sup>3</sup>1974, S.123-132. [EV in: ders.: *Mensch und Staat in Recht und Geschichte*, Festschrift für Herbert Kraus, Kitzingen: Holzner 1954, S.156-162.]
- Leibholz, Gerhard: *Verfassungsstaat, Verfassungsrecht*, Stuttgart: Kohlhammer 1973. (Urban-Taschenbücher ; 825: Reihe 80.)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Opera Philosophica*, hrsg. von Johann Eduard Edmann, Berlin: Eichler 1840, Faksimiledruck Aalen: Scientia 1959.
- Lenk, Kurt: „Methodenfragen der politischen Theorie“, in: Lieber, Hans-Joachim (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Olzog 1991, S.991-1016.
- Leonhard, Jörn: *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, München: Oldenbourg 2001. (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts in London ; 50.) [Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1998 u. d. T.: „Sprachmengerei und Begriffsverwirrung“ – komparative Studien zur historischen Semantik vom „Liberalismus“ im 19. Jahrhundert: Frankreich, Deutschland, Italien und England im Vergleich.]
- Lepsius, M. Rainer: „Juristen in der sozialwissenschaftlichen Emigration“, in: Lutter, Marcus (Hg.): *Der Einfluß deutscher Emigranten auf die Rechtsentwicklung in den USA und in Deutschland*, Vorträge und Referate des Bonner Symposions im September 1991, Tübingen: Mohr 1993, S.19-31.
- Lerner, Max: „Das Grundmuster der Diktatur“, in: Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt: WBG <sup>3</sup>1974, S.30-48. [EV: ders.: „The Pattern of Dictatorship“, in: Ford, Guy S. (Hg.): *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1935, S.3-25.]
- Lewis, Bernard: *Die politische Sprache des Islam*, aus dem Amerik. von Susanne Enderwitz, Berlin: Rotbuch 1991. [OA: ders.: *The political language of Islam*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1988.]
- Ley, Michael: „Zur Theorie der politischen Religionen. Der Nationalismus als Paradigma politischer Religiosität“, in: ders. (Hg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München: Fink 2003, S.77-85.
- Ley, Michael (Hg.): *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim bei Mainz: Philo 1997. (Studien zur Geistesgeschichte ; 20.)
- Ley, Michael (Hg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München: Fink 2003.
- Libet, Benjamin: „Haben wir einen freien Willen?“, in: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S.209-224.
- Lieber, Hans-Joachim (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Olzog 1991.
- Lieber, Tobias: *Diskursive Vernunft und formelle Gleichheit. Zu Demokratie, Gewaltenteilung und Rechtsanwendung in der Rechtstheorie von Jürgen Habermas*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (Grundlagen der Rechtswissenschaft ; 10.) [Zugl.: Berlin, Univ., Diss., 2006.]
- Lieberg, Godo: „Die 'theologia tripartita' in Forschung und Bezeugung“, in: Haase, Wolfgang / Temporini, Hildegard (Hg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Bd. 1, 4: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1973, S.63-115.
- Lieberg, Godo: „Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 125 (1982), S.25-53.
- Liedtke, Cornelius: *Theorie der öffentlichen Güter und optimale Struktur einer Föderation*, Berlin: Duncker & Humblot 1972. (Volkswirtschaftliche Schriften ; 184.) [Zugl.: Hamburg, Univ., Diss., 1970.]
- Lincoln, Abraham: *The Collected Works of Abraham Lincoln*, 8 Bde., ed. by Roy P. Basler, New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press 1953-1955.
- Linz, Juan José: „Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion“, in: Maier, Hans (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn: Schöningh 1996, S.129-154.
- Linz, Juan J.: *Totalitäre und autoritäre Regime*, Berlin: Berliner Debatte Wiss.-Verl. 2000. (Potsdamer Textbücher ; 4.)
- [Livius] Titus Livius: *Römische Geschichte [Ab urbe condita]*, 4 Bde., übers. von Konrad Heusinger, Braunschweig: Vieweg 1821, neu hrsg. v. Otto Güthling, Leipzig: Reclam 1884-1885.
- Llanque, Marcus: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*, München [u.a.]: Oldenbourg 2008. (Lehr- und Handbücher der Politikwissenschaft)

- Locke, John: *The Works of John Locke in ten volumes*, a new edition, corrected. London: Tegg 1823, Nachdruck Aalen: Scientia 1963.
- Locke, John: *Ein Brief über Toleranz*, Englisch-deutsch, übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, Hamburg: Meiner 1957.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übers. von Hans Jörn Hoffmann, hrsg. und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt am Main: Suhrkamp <sup>7</sup>1998. [<sup>1</sup>1977.] (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 213.)
- Löwe, Heinz: „Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit“, in: *Rheinische Vierteljahresblätter* 17 (1952), S.151-179.
- Löwenthal, Richard: „Die Intellektuellen zwischen Gesellschaftswandel und Kulturkrise“, in: ders.: *Gesellschaftswandel und Kulturkrise. Zukunftsprobleme der westlichen Demokratien*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1979, S.21-36. (Fischer-Taschenbücher ; 3424.)
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer <sup>2</sup>1953. (Urban-Bücher ; 2.) [<sup>1</sup>1949.]
- Lohmann, Friedrich: *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2002. (Theologische Bibliothek Töpelmann ; 116.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 2001.]
- Lohse, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- Lohse, Bernhard: *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 3., vollst. überarb. Aufl., München: Beck 1997. (Beck Studium) [<sup>1</sup>1981.]
- Loos, Fritz / Schreiber, Hans-Ludwig: „Recht, Gerechtigkeit“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 5, S.231-311.
- Lubac, Henri de: *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln: Johannes Verl. 1969.
- Luckmann, Thomas: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg im Breisgau: Rombach 1963.
- Lübbe, Hermann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 2., unveränd. Aufl., Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber 1975. [<sup>1</sup>1965.]
- Lübbe, Hermann: *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart: Reclam 1978. (Universal-Bibliothek ; 9895.)
- Lübbe, Hermann: „Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie“, in: ders.: *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart: Reclam 1978, S.61-77.
- Lübbe, Hermann: „Freiheit und Terror“, in: ders.: *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart: Reclam 1978, S.78-96.
- Lübbe, Hermann: „Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion“, in: Taubes, Jacob (Hg.): *Der Fürst dieser Welt*, München: Fink <sup>2</sup>1985, S.45-56.
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, München [u.a.]: Fink <sup>3</sup>2004. [EV: Graz [u.a.]: Styria 1986.]
- Lübbe, Hermann: „Totalitarismus, politische Religion, Anti-Religion“, in: ders. (Hg.): *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf: Patmos 1995, S.7-14.
- Lübbe, Hermann: „Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror“, in: ders. (Hg.): *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf: Patmos 1995, S.15-34.
- Lübbe, Hermann (Hg.): *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf: Patmos 1995. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; 152.)
- Lübbe, Hermann: „Aufklärung und Terror. Geschichtsmetaphysische Voraussetzungen totalitärer Demokratie“, in: Maier, Hans (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn: Schöningh 1996, S.401-411.
- Lübbe, Hermann: „Fundamentalismus, religiöser Pluralismus und die Aufklärung“, in: Besier, Gerhard / ders. (Hg.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S.275-296.
- Lücking-Michel, Claudia: *Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift „De concordantia catholica“ des Nicolaus von Cues*, Würzburg: Echter 1994. (Bonner dogmatische Studien ; 16.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1992.]
- Lüddecke, Dirk: „Marsilius von Padua (1275-1342/43)“, in: Maier, Hans / Denzer, Horst (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens, Bd. 1*, München: Beck <sup>6</sup>2001, S.107-118.
- Lüders, Michael (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven aus der arabischen Welt*, München: Piper 1992.
- Luf, Gerhard: *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Wien [u.a.]: Springer 1978. (Forschungen aus Staat und Recht ; 42.)
- Luf, Gerhard: „Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit“, in: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald 1993, S.72-92.
- Lundestad, Geir / Njølstad, Olav (Hg.): *War and Peace in the 20<sup>th</sup> Century and Beyond. Proceedings of the Nobel Centennial Symposium*, River Edge, NJ: World Scientific 2002.

Luterbacher-Maineri, Claudius: *Adam Smith – Theologische Grundannahmen. Eine textkritische Studie*, Fribourg: Academic Press 2008.

Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke*, 120 Bde., Weimar: Böhlau 1883-2009. [Weimarer Ausgabe, WA]

~: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung [1520], in: *WA* 6, 1888, S.381-469.

~: Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520: Von der Freyheyt eynisz Christen menschen], in: *WA* 7, 1897, S.12-38.

~: Von weltlicher Obrigkeit [1523: Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei], in: *WA* 11, 1900, S.229-281.

~: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben [1525], in: *WA* 18, 1908, S.279-334.

~: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern [1525], in: *WA* 18, 1908, S.344-361.

Lutter, Marcus (Hg.): *Der Einfluß deutscher Emigranten auf die Rechtsentwicklung in den USA und in Deutschland*, Vorträge und Referate des Bonner Symposions im September 1991, Tübingen: Mohr 1993.

MacCallum, Gerald C.: „Negative and Positive Freedom“, in: *The Philosophical Review* 76:3 (1967), S.312-334.

Maccarrone, Michele: *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Romae: Fac. Theol. Pontificii Athenaei Lateranensis 1952 [erschienen] 1953. (Lateranum ; n.s., an. 18, n. 1/4).

Macedo, Stephen: *Liberal virtues. Citizenship, virtue, and community in liberal constitutionalism*, Oxford: Clarendon Press 1990.

Machiavelli, Niccolò: Gedanken über Politik und Staatsführung, übers. und hrsg. von Rudolf Zorn, 3., durchges. Aufl., Stuttgart: Kröner 1954. (Kröners Taschenausgabe ; 173.)

Machiavelli, Niccolò: *Il Principe = Der Fürst. Italienisch/Deutsch* [1513/1522], übersetzt und hrsg. von Philipp Rippel, Stuttgart: Reclam 2004. (Reclams Universal-Bibliothek ; 1219.)

Machiavelli, Niccolò: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1517], introduzione di Gennaro Sasso, premessa al testo e note di Giorgio Inglese, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 2008.

MacIntyre, Alasdair C.: *After virtue. A study in moral theory*, London: Duckworth 21985. [1981.]

MacIntyre, Alasdair C.: *Geschichte der Ethik im Überblick*, aus dem Amerikan. von Hans-Jürgen Müller, Sonderausg., Frankfurt am Main: Hain 1991. (Neue wissenschaftliche Bibliothek: Athenäums Sonderausgabe.) [EV: ders.: *Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert*, Meisenheim: Hain 1984; OA: ders.: *A short history of ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, New York: Macmillan 1966.]

MacPherson, Crawford B.: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt am Main: Suhrkap 1967. [OA: ders.: *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, London [u.a.]: Oxford Univ. Press 1964.

Maier, Franz Georg: *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart: Kohlhammer 1955. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft ; 39.)

Maier, Hans: „Politische Theologie“? Einwände eines Laien“, in: Peukert, Helmut (Hg.): *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz: Grünewald 1969, S.1-25. [EV: in: *Stimmen der Zeit* 183 (1969), S.73-91.]

Maier, Hans: „Kritik der politischen Theologie“ [1970], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen*, München: Beck 2007, S.15-73. [EV: ders.: *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln: Johannes-Verl. 1970.]

Maier, Hans: *Die christliche Zeitrechnung*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1991. (Herder-Spektrum ; 4018.)

Maier, Hans: „Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie“ [1991], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen*, München: Beck 2007, S.15-73. [EV in: *Zeitschrift für Politik* 38 (1991), S.33-46.]

Maier, Hans: „Religiöse Elemente in den modernen Totalitarismen“ [1995], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen*, München: Beck 2007, S.107-119. [EV in: ders.: *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg im Breisgau: Herder 1995, S.9-20.]

Maier, Hans: *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1995. (Herder-Spektrum ; 4414.)

Maier, Hans: „Augustin (354-430)“, in: ders. / Denzer, Horst (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens, Bd. 1*, München: Beck 2001, S.65-78.

Maier, Hans: „Deutungen totalitärer Herrschaft 1919-1989“ [2002], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen*, München 2007, S.177-198. [EV in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 50 (2002), S.349-366.]

Maier, Hans: „Politische Religion – Staatsreligion – Zivilreligion – politische Theologie“, in: ders. (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen, Bd. 3*, Paderborn 2003, S.216-221.

Maier, Hans: „Politische Theologie – neu besehen“ [2003], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Politische Religionen*, München 2007, S.90-104.

Maier, Hans: *Gesammelte Schriften. Bd. 2: Politische Religionen*, München: Beck 2007.

Maier, Hans (Hg.): „*Totalitarismus*“ und „*Politische Religionen*“, 3 Bde., Bd. 2 u. 3 hrsg. mit Michael Schäfer, Paderborn [u.a.]: Schöningh 1996-2003. (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft ; 16, 17, 21.)

~: *Bd. 1: Konzepte des Diktaturvergleichs*, Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München vom 26.-29. September 1994 [u.a.], 1996.

~: *Bd. 2: Konzepte des Diktaturvergleichs*, Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München in der Akademie für Politische Bildung in Tutzing am 25. und 26. März 1996 [u.a.], 1997.

~: *Bd. 3: Deutungsgeschichte und Theorie*, 2003.

Maier, Hans (Hg.): *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 2000. (Fischer-Taschenbücher ; 14904.)

Maier, Hans / Denzer, Horst (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens*, 2 Bde., München: Beck.

~: *Bd. 1: Von Plato bis Thomas Hobbes*, völlig neu bearb. Ausg. der 6., gebundenen Aufl., 2001. (Beck'sche Reihe ; 1361.)

~: *Bd. 2: Von John Locke bis Max Weber*, völlig neu überarb. Ausg. der 5., gebundenen Aufl., 2001. (Beck'sche Reihe ; 1362.)

Maluschke, Günther: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Freiburg im Breisgau-München: Alber 1982. (Praktische Philosophie ; 16.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr.]

Mandt, Hella: „Das klassische Verständnis: Tyrannis und Despotie“, in: Maier, Hans (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen, Bd. III*, Paderborn: Schöningh 2003, S.29-106.

Manent, Pierre: *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1994. [OA: ders.: *Histoire intellectuelle du libéralisme: Dix leçons*, Paris: Calmann-Lévy 1987.]

Mann, Golo: *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Fischer 1966.

Mann, Thomas: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden* [GW], 2., durchges. Aufl., Frankfurt am Main: S. Fischer 1974.

~: *Bd. 1: Buddenbrooks. Verfall einer Familie*, 1974.

~: *Bd. 5: Joseph und seine Brüder. Joseph in Ägypten. Joseph, der Ernährer*, 1974.

Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen 1929.

Manstetten, Reiner: *Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Freiburg [u.a.]: Alber 2000. (Alber-Reihe Thesen ; 7.)

Mantey, Volker: *Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Öehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (Spätmittelalter und Reformation ; N. R., 26.) [Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2002/03.]

Maritain, Jacques: *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Heidelberg: Pfeiffer 1950.

Markov, Walter / Soboul, Albert: *Siebzehnhundertneunundachtzig. Die große Revolution der Franzosen*, Berlin: Akademie-Verl. 1975. [1973.]

Marramao, Giacomo: *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, aus dem Ital. von Günter Memmert, Frankfurt am Main [u.a.]: Insel 1996. [OA: ders.: *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Rom: Laterza 1994.]

Marsilius von Padua: *Defensor pacis*, hrsg. von R. Scholz, Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani 1933. (MGH: Fontes iuris ; 7.)

Martin, Alfred von: *Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte*, Frankfurt am Main: Knecht 1948.

Martinich, Aloysius P.: *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke [MEW]*, 43 Bde., Berlin (DDR): Dietz 1956-1990.

~: Marx, K.: „Zur Judenfrage“, in: *Bd. 1*, 1976, S.347-377

~: Engels, F.: „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“, in: *Bd. 20*, 1962, S.32-135.

Massing, Peter / Breit, Gotthard (Hg.): *Demokratietheorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationen*, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verl. 2002. [1991.]

Matheron, Alexandre de: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Minuit 1969.

Matteucci, Nicola: *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna: Il Mulino 1993.

Mattioli, Aram: *Experimentierfeld der Gewalt. Der Abessinienkrieg und seine internationale Bedeutung 1935-1941*, mit einem Vorwort von Angelo Del Boca, Zürich: Orell Füssli 2005. (Kultur – Philosophie – Geschichte. Reihe des Kulturwissenschaftlichen Instituts Luzern ; 3.)

Matyssek, Ulf: „Zum Problem der Trennung von Religion und Politik im Islam“, in: Muckel, Stefan (Hg.): *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin: Duncker & Humblot 2008, S.158-233.

Maus, Ingeborg: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

May, Gerhard: „Freiheit. III. Christliche Freiheit“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe 2*, S.436-446 [425-542].

Mayer, Arno J.: *Adelsmacht und Bürgertum. Die Krise der europäischen Gesellschaft. 1848-1914*, München: Beck 1984. [OA: ders.: *The persistence of the old regime. Europe to the Great War*, London: Croom Helm 1981.]

Mayer-Pfannholz, Anton: „Die Wende von Canossa. Eine Studie zum Sacrum Imperium“, in: Kämpf, Hellmut (Hg.): *Canossa als Wende. Ausgewählte Aufsätze zur neueren Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S.1-26. [EV in: *Hochland* 30 (1932), S.385-404.]

Mayer-Tasch, Peter Cornelius: *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen: Mohr 1965.

Mayer-Tasch, Peter Cornelius: *Hobbes und Rousseau*, Aalen: Scientia 1991.

McCready, William D.: „The Papal Sovereign in the ecclesiology of Augustinus Triumphus“, in: *Medieval Studies* 39 (1977), S.107-205.



- McDonald, Joan: *Rousseau and the French Revolution 1762-1791*, London: Athlone 1965. (University of London historical studies ; 17.)
- McKnight, Stephen A.: *Sacralizing the secular. The Renaissance origins of modernity*, Baton Rouge [u.a.]: Louisiana State Univ. Press 1989.
- Meeks, Wayne A.: „Die Rolle des paulinischen Christentums bei der Entstehung einer rationalen ethischen Religion“, in: Schluchter, Wolfgang (Hg.): *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S.363-385.
- Mehregan, Hushang: „Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche – eine vergleichende Gegenüberstellung“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), S.291-308.
- Meier, Andreas: *Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1995.
- Meier, Christian: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.
- Meier, Christian: „Polis und Staat. Zwei Ausprägungen des Politischen und die Frage nach seiner Zukunft“, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Der Mensch – ein „zōon politikón“? Gemeinschaft, Öffentlichkeit, Macht*, Darmstadt: WBG 2006, S.25-46.
- Meier, Christian: *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?*, München: Siedler 2009.
- Meier, Heinrich: „Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff“, in: Assmann, Jan: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 14. Oktober 1991, München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2006, S.7-19.
- Meier, Heinrich: *Warum politische Philosophie?*, Stuttgart [u.a.]: Metzler 2000.
- Meier, Heinrich: *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart [u.a.]: Metzler 2003.
- Meinecke, Friedrich: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München [u.a.]: Oldenbourg 1924.
- Meister, Johannes-Jürgen: „Sacerdotium ac imperium. Zur Lehre vom Papsttum im Mittelalter“, in: Sivers, Peter von (Hg.): *Respublica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, München: List 1969, S.21-46.
- Mendelssohn, Moses: „Über die Frage: was heißt aufklären?“, in: Bahr, Ehrhard (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam 1974, S.7-17. [EV: „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“, in: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), S.193-200.]
- Menke, Christoph: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junfermann 2007. (Zur Einführung ; 339.)
- Mensching, Gustav: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart: Schwab 1959.
- Mercier, André (Hg.): *Freiheit. Begriff und Bedeutung in Geschichte und Gegenwart*, Bern [u.a.]: Lang 1973. (Kulturhistorische Vorlesungen / Universität Bern ; 1971/72.)
- Metz, Johann Baptist: „Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie'“, in: ders.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Grünewald [u.a.] 1968, S.99-116. (Topos-Taschenbücher ; 11.)
- Metz, Johann Baptist: „'Politische Theologie' in der Diskussion“, in: Peukert, Helmut (Hg.): *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz: Grünewald 1969, S.267-301.
- Meyer, Hans: *Geschichte der abendländischen Weltanschauung. Bd. 4: Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, Würzburg [u.a.]: Schöningh 1950.
- Meyer, Thomas: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989. (rororo-aktuell ; 12414: Essay.)
- Meyer, Thomas: „Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik“, in: Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S.37-66.
- Meyer-Faje, Arnold / Ulrich, Peter (Hg.): *Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als politischer Ökonomie*, Bern [u.a.]: Haupt 1991. (S[ank]t Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik ; 5.)
- Mierau, Heike Johanna: *Kaiser und Papst im Mittelalter*, Köln [u.a.]: Böhlau 2010.
- Miethke, Jürgen: „Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter. Die politische Theorie der Traktate De Potestate Papae“, in: *Pipers Handbuch* 2, München 1993, S.351-445.
- Miethke, Jürgen: „Ockhams politische Theorie“, Nachwort zu: Ockham, Guilelmus de: *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S.209-232.
- Miethke, Jürgen: *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000. (Spätmittelalter und Reformation ; N. R., 16.)
- Miethke, Jürgen: „Politische Theorien im Mittelalter“, in: Lieber, Hans-Joachim (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Olzog 1991, S.47-156.
- Miethke, Jürgen: *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, durchges. und korr. Studienausg., Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (UTB ; 3059: Theologie.)
- Miethke, Jürgen (Hg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München: Oldenbourg 1992. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien ; 21.)
- Miethke, Jürgen / Bühler, Arnold: *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Düsseldorf: Schwann 1988. (Historisches Seminar ; 8.)
- Mill, John Stuart: *Über die Freiheit* [1859], auf der Grundlage der Übersetzung von Else Wentscher neu herausgegeben von Horst D. Brandt, Hamburg: Meiner 2009. Englischer Text zitiert nach: ders.: *On Liberty*, Indianapolis: Hackett 1978.

- Mirgeler, Albert: *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz: Grünewald 1961.
- Mirza, Munira / Senthilkumaran, Abi / Ja'far, Zein: *Living apart together. British Muslims and the paradox of multiculturalism*, London: Policy Exchange 2007.
- Mises, Ludwig von: *Liberalismus*, Jena: Fischer 1927.
- Mises, Ludwig von: *Human action. A treatise on economics*, New Haven: Yale Univ. Press 1949.
- Mitteis, Heinrich: *Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnseitalters*, 7., unveränd. Aufl., Weimar: Böhlau 1962. [1940.]
- Mock, Erhard (Hg.): *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt am Main [u.a.]: Lang 1990. (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie ; 12.)
- Mohl, Robert von: *Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg. Erster Theil, das Verfassungsrecht*, Tübingen: Laupp 1829.
- Mohr, Georg / Willaschek, Marcus: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: dies. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie-Verl. 1998, S.5-36.
- Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie-Verl. 1998. (Klassiker auslegen ; 17/18.)
- Moltke, Helmut James von: *Briefe an Freya 1939-1945*, hrsg. von Beate Ruhm von Oppen, München: Beck 1988.
- Mommsen, Theodor: *Römische Geschichte. Vollständige Ausgabe in acht Bänden. Bd. 3, Buch 4: Die Revolution*, 5. Aufl., München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1993. (dtv ; 6055: dtv-Bibliothek.)
- Montesquieu [Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu]: *De l'Esprit des Lois*, nouvelle édition, revue, corrigée, & considérablement augmentée par l'auteur, London 1768.
- Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, eingeleitet, ausgewählt und übersetzt von Kurt Weigand, Stuttgart: Reclam 1965.
- Montinari, Mazzino: „Zarathustra vor Also sprach Zarathustra“ [1981], in: ders.: *Nietzsche lesen*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1982, S.79-91.
- Moon, J. Donald: *Constructing community. Moral pluralism and tragic conflicts*, 3. print, 1. paperback print., Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1995. [1993.]
- Moore, F. G.: „On Urbs Aeterna and Urbs Sacra“, in: *Transactions of the American Philological Association* 25 (1894), S.34-60.
- Moraw, Peter: „Reich. I-III. Einleitung; Antike; Von der Völkerwanderung zum Mittelalter“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 5, S.423-456 [423-508].
- Morelly: *Code de la Nature, ou, Le véritable esprit de ses loix, de tout tems négligé ou méconnu*, Par-tout [i. e. Niederlande]: Le vrai sage 1755.
- Morgenstern, Oskar: „Pareto optimum and economic organization“, in: Kloten, Norbert (Hg.): *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Festschrift für Erwin von Beckerath zum 75. Geburtstag, Tübingen: Mohr 1964, S.573-586.
- Morlok, Martin: *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen: Mohr 1993. (Jus publicum ; 6.) [Zugl.: Hagen, Fernuniv., Habil.-Schr., 1990/91.]
- Mosse, George L.: *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 1993. (Reihe Campus ; 1075.)
- Motschenbacher, Alfons: *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg: Tectum 2000. [Zugl.: Bamberg, Univ., Diss., 1997.]
- Mouffe, Chantal: „Agonistischer Pluralismus, Religion und der öffentliche Raum“, in: Gleißner, Friedrich (Hg.): *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, Wien: Böhlau 2007, S.57-68.
- Muckel, Stefan: *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Berlin: Duncker & Humblot 1997. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen ; 29.) [Teilw. zugl.: Köln, Univ., Habil.-Schr., 1996.]
- Muckel, Stefan (Hg.): *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin: Duncker & Humblot 2008. (Schriften zum Öffentlichen Recht ; Bd. 1096.)
- Müller-Armack, Alfred: „Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kulturosoziologie unserer Zeit“ [1948], in: ders.: *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, 3., unveränd. Aufl., Bern [u.a.]: Haupt 1981, S.371-512. (Beiträge zur Wirtschaftspolitik ; 33.)
- Müller-Armack, Alfred: „Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Widersacher“ [1972], in: *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte*, 2., erw. Aufl., Bern [u.a.]: Haupt 1981, S.147-160. (Beiträge zur Wirtschaftspolitik ; 34.)
- Münkler, Herfried: *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1984. (Fischer-Taschenbücher ; 7342: Fischer-Wissenschaft.)
- Münkler, Herfried: *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Fischer 1987.
- Münkler, Herfried: „Politisches Denken in der Zeit der Reformation“, in: *Pipers Handbuch* 2, München 1993, S.615-683.
- Münkler, Herfried: „Staatsraison und politische Klugheitslehre“, in: *Pipers Handbuch* 3, München 1985, S.23-72.
- Mulgan, Richard: „Liberty in Ancient Greece“, in: Pelczynski, Zbigniew / Gray, John (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York: Athlone 1984, S.7-26.

- Mummendey, Amelie: „Verhalten zwischen sozialen Gruppen: Die Theorie der sozialen Identität“, in: Frey, Dieter / Irle, Martin (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie, Bd. II: Gruppen- und Lerntheorien*, Bern [u.a.]: Hans Huber 1993, S.185-216.
- Mummendey, Amelie / Otten, Sabine: „Theorien intergruppalen Verhaltens“, in: Frey, Dieter / Irle, Martin (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie, Bd. II: Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien*, Bern [u.a.]: Hans Huber 2002, S.95-119.
- Murray, Oswyn / Price, Simon (Hg.): *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford: Clarendon 1990.
- Mussolini, Benito: *Opera Omnia, Bd. XXI*, hrsg. v. Edoardo Susmel, Florenz: LaFenice 1956.
- Muth, Robert: *Einführung in die griechische und römische Religion*, 2., durchges. und erw. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. [1988.]
- Myrdal, Gunnar: *An American dilemma. The Negro problem and modern democracy*, New York [u.a.]: Harper 1944.
- Nagel, Thomas: „Rawls on Justice“, in: *The Philosophical Review* 82:2 (1973), S.220-234.
- Nagel, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Bd. 1: Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert*, Zürich [u.a.]: Artemis 1981.
- Nagel, Tilman: *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München: Beck 1988.
- Nagel, Tilman: „Theologie und Ideologie im modernen Islam“, in: Antes, Peter et al. (Hg.): *Der Islam. Religion, Ethik, Politik*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1991, S.1-57.
- Nagel, Tilman: *Die islamische Welt bis 1500*, München: Oldenbourg 1998. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte / hrsg. von Jochen Bleicken ; 24.)
- Nagel, Tilman: *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen: WVA-Verl. Skulima 2001.
- Nagel, Tilman: *Mohammed. Leben und Legende*, München: Oldenbourg 2008.
- Nelson, Robert H.: *Reaching for heaven on earth. The theological meaning of economics*, Savage, MD: Rowman & Littlefield 1991.
- Nelson, Robert H.: *Economics as religion. From Samuelson to Chicago and beyond*, University Park, PA: Pennsylvania State Univ. Press 2001.
- Nemo, Philippe: *Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation*, übers. aus dem Franz. von Karen Ilse Horn, Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik ; 49.) [OA: ders.: *Qu'est-ce que l'Occident*, Paris: Presses Univ. de France 2004.]
- Neumann, Franz L.: *Behemoth. The structure and practice of national socialism 1933-1944*, New York: Oxford Univ. Press 1942, 2. Aufl. 1944, Nachdruck New York: Octagon Books 1963.
- Neumann, Manfred: „Neoklassik“, [1983], in: Issing, Otmar (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, München: Vahlen 2002, S.271-288.
- Neumann, Sigmund: *Permanent Revolution. The Total State in a World at War*, New York [u.a.]: Harper 1942.
- Neumann, Sigmund: *The future in perspective*, New York: Putnam 1946.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010.
- Nichtweiß, Barbara: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1992. [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1992.]
- Nida-Rümelin, Julian / Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): *Ethische und politische Freiheit*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1998.
- Niemeyer, Christian: *Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.
- Nietzsche, Friedrich: [eKGWB] *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York: de Gruyter 1967, sowie *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, New York: de Gruyter 1975-2004, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [URL: <http://www.nietzschesource.org>].
- Nietzsche, Friedrich: [KSA] *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980.
- Nietzsche, Friedrich: [KGB] *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York: de Gruyter 1975-2004.
- [Nikolaus von Kues] Nicolai de Cusa opera omnia, Gesamtausgabe der Heidelberger Akademie, Hamburg: Meiner.
- ~ : *Vol. 3: De coniecturis* [um 1442], hrsg. von Josef Koch und Karl Bormann, 1972.
- ~ : *Vol. 14: De concordantia catholica libri tres* [1433/34], hrsg. von Gerhard Kallen, 1963-1968.
- Nippel, Wilfried: „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“, in: Lieber, Hans-Joachim (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Olzog 1991, S.17-46.
- Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte. 1866-1918. Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist*, München: Beck 1994.
- Nitschke, Peter: „Niccolò Machiavelli“, in: Stammen, Theo (Hg.): *Hauptwerke der politischen Theorie*, Stuttgart: Kröner 1997, S.297-305.
- Nörr, Knut Wolfgang: „Recht und Religion: über drei Schnittstellen im Recht der mittelalterlichen Kirche“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung* 79 (1993), S.1-15.
- Noethlichs, Karl Leo: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.

- Nonnenmacher, Günther: *Die Ordnung der Gesellschaft. Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes, Locke, Adam Smith, Rousseau*, Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1989. [Zugl.: Wuppertal, Univ., Habil.-Schr., 1983.]
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974.
- Oberparleiter-Lorke, Elke: *Der Freiheitsbegriff bei Rousseau. Rousseaus praktisches System der Freiheit im Kontext der deutschen Transzendentalphilosophie und eines modernen, interpersonalen Freiheitsbegriffs*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1997. (Epistemata: Reihe Philosophie ; 208.) [Zugl.: Würzburg, Univ., Diss., 1996.]
- Ohnsorge, Werner: *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa*, Festschrift für Albert Brackmann als nachträgliche Gabe zu seinem 75. Geburtstag, Hildesheim: Lax 1947.
- Olechowski, Thomas: *Rechtsgeschichte. Einführung in die historischen Grundlagen des Rechts*, 3., überarb. Aufl., Wien: Facultas 2010.
- Olshausen, Eckart: „Das politische Denken der Römer zur Zeit der Republik“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.485-519.
- O'Meara, John J.: *Understanding Augustine*, Dublin: Four Courts Press 1997.
- Ommerborn, Wolfgang / Weber-Schäfer, Peter: „Die politischen Ideen des traditionellen China“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.41-84.
- Oort, Johannes van: „Civitas dei – terrena civitas. The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI-XIV)“, in: Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verl. 1997, S.157-169.
- Opitz, Peter J.: „Nachwort“, in: Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, München: Fink 21996, S.69-84.
- [Orosius] Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos libri VII, accedit eiusdem liber apologeticus, recensuit et commentario instruxit Carolus Zangemeister*, Hildesheim: Olms 1967. [Deutsch: *Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*, 2 Bde., übersetzt und erläutert von Adolf Lippold, eingeleitet von Carl Andresen, Zürich [u.a.]: Artemis 1985-1986.]
- Orr, Susan: *Jerusalem and Athens. Reason and revelation in the work of Leo Strauss*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield 1995. [Zugl.: Claremont, Claremont Graduate School, Diss., 1994 u. d. T.: *Jerusalem and Athens, a study of Leo Strauss*.]
- Ortega y Gasset, José: *La rebelión de las masas*, edición, introducción y notas de Thomas Mermall, Madrid: Castalia 1998. [EV: Madrid: Revista de Occidente 1929.]
- Ortega y Gasset, José: *Der Aufstand der Massen*, Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 2002.
- Ortlieb, Claus P.: „Methodische Probleme und methodische Fehler der mathematischen Modellierung in der Volkswirtschaftslehre“, in: Universität Hamburg, Fachbereich Mathematik, Zentrum für Modellierung und Simulation: *Hamburger Beiträge zur Modellierung und Simulation*, Heft 18, Januar 2004.
- Ottaviani, A.: *Institutiones iuris publici ecclesiastici. Vol. 2: Ecclesia et status*, 4. ed., emendata et aucta, Roma: Typis polyglottis Vaticanis 1960.
- Ottmann, Henning: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1977. (Individuum und Gemeinschaft bei Hegel / von Henning Ottmann ; 1.) [Zugl.: München, Univ., Diss., 1974.]
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1987, 21999. (Monographien und Texte der Nietzsche-Forschung ; 1987.) [Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1987.]
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, 4 Bde., insg. 8 Teilbände, Stuttgart [u.a.]: Metzler 2001-2010.
- ~ : Band I/1: *Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*, 2001.
- ~ : Band II/1: *Römer und Mittelalter. Die Römer*, 2002.
- ~ : Band II/2: *Römer und Mittelalter. Das Mittelalter*, 2004.
- ~ : Band III/2: *Die Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen*, 2008.
- Pacini, Gianlorenzo: *Nietzsche lettore dei grandi russi*, Roma: Armando 2001. (Scaffale aperto: Filosofia)
- Paravicini Bagliani, Agostino: „Die päpstliche Vormachtstellung (1198-1274)“, in: Engels, Odilo (Bearb.): *Machtfülle des Papsttums (1054-1274)*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994, S.615-654.
- Paravicini Bagliani, Agostino / Vauchez, André: „Kirche, weltliche Gewalt und Gesellschaft“, in: Engels, Odilo (Bearb.): *Machtfülle des Papsttums (1054-1274)*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994, S.655-687.
- Parisse, Michel / Kłoczowski, Jerzy: „Die christlichen Reiche in Auseinandersetzung mit der Kirche. Der Investiturstreit und sein Ergebnis“, in: Engels, Odilo (Bearb.): *Machtfülle des Papsttums (1054-1274)*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994, S.88-135.
- Parkin, Jon: *Taming the Leviathan. The reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 2007. (Ideas in context ; 82.)
- Parry, Geraint: *John Locke*, London: Allen and Unwin 1978. (Political thinkers ; 8.)
- Parsons, Talcott: *The social system*, Paperback ed., 4. print., New York [u.a.]: Free Press 1968. [EA: Glencoe, Ill.: Free Press 1951.]
- Pečar, Andreas / Trampedach, Kai (Hg.): *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, Tagung vom 6. bis zum 9. Oktober 2005 in Günzburg, München: Oldenbourg 2007. (Historische Zeitschrift: Beihefte ; N. F., 43.)
- Pecknold, C. C.: *Christianity and Politics. A Brief Guide to the History*, Eugene: Cascade Books 2010.

- Pelczynski, Zbigniew / Gray, John (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York: Athlone 1984.
- Pellens, Karl: *Das Kirchendenken des normannischen Anonymus*, Wiesbaden: Steiner 1973. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz ; 69: Abt. für abendländische Religionsgeschichte.)
- Perčič, Janez: *Religion und Gemeinwesen. Zum Begriff der Zivilreligion*, Münster: LIT 2004. [Zugl.: München, Hochschule der Jesuiten, Diss., 2003.]
- Perler, Dominik: *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt am Main: Klostermann 1996. (Philosophische Abhandlungen ; 68.) [Teilw. zugl.: Göttingen, Univ., Habil.-Schr., 1995/96.]
- Petersen, Jens: „Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien“, in: Jesse, Eckhard (Hg.): *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn: BPB 1999, S.95-117. [EV in: Funke, Manfred (Hg.): *Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Düsseldorf: Droste 1978, S.105-128.]
- Petersen, Jens: „Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien“, in: Maier, Hans (Hg.): „*Totalitarismus*“ und „*Politische Religionen*“, Bd. 1, Paderborn: Schöningh 1996, S.15-35.
- Petersen, Thomas: *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille. Buchanans politische Ökonomie und die politische Philosophie*, Tübingen: Mohr 1996. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften ; Bd. 93.)
- Peterson, Erik: „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie“ [1933], in: Taubes, Jacob (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München [u.a.]: Fink [u.a.] 1983, S.174-180.
- Peterson, Erik: *Theologische Traktate*, München: Hochland-Bücherei im Kösel-Verlag 1951.
- ~ : „Was ist Theologie?“ [1926], S.9-43.
- ~ : „Der Monotheismus als politisches Problem“ [1935], S.45-147.
- ~ : „Zeuge der Wahrheit“ [1937], S.165-224.
- Pettit, Philip: „Republican Freedom and Contestatory Democratization“, in: Shapiro, Ian / Hacker-Cordón, Casiano (Hg.): *Democracy's value*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1999, S.163-190.
- Peukert, Detlev J. K.: *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne*, Erstausg., 1. Aufl., 4. [Dr.], Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. (Edition Suhrkamp ; 1282 = N. F., Bd. 282 : Neue historische Bibliothek.) [1987.]
- Peukert, Helmut (Hg.): *Diskussion zur „politischen Theologie“*, mit einer Bibliographie zum Thema, Mainz: Grünewald, München: Kaiser 1969.
- Pfetsch, Frank R.: *Theoretiker der Politik. Von Platon bis Habermas*, Paderborn: Fink 2003.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *De hominis dignitate: lateinisch-deutsch = Über die Würde des Menschen*, übers. von Norbert Baumgarten, Hamburg: Meiner 1990. (Philosophische Bibliothek ; 427.)
- Pieper, Annemarie: „*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*“. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Stuttgart: Klett-Cotta 1990.
- Pieper, Josef: *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, 2., veränd. Aufl., München: Kösel 1986. [1960.]
- Pies, Ingo: „Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag F. A. von Hayeks“, in: ders. (Hg.): *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, S.1-33.
- Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hg.): *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003. (Konzepte der Gesellschaftstheorie ; 9.)
- Pindar: *Die Dichtungen und Fragmente*, verdeutscht und erl. von Ludwig Wolde, Leipzig: Dieterich 1942. (Sammlung Dieterich ; 62.)
- Pindar: *Siegeslieder. Griechisch-deutsch*, hrsg., übers. und mit einer Einführung versehen von Dieter Bremer, Zürich: Artemis & Winkler 2003.
- Pinzani, Alessandro: *Diskurs und Menschenrechte. Habermas' Theorie der Rechte im Vergleich*, Hamburg: Kovač 2000. (Schriftenreihe Boethiana ; 43.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1997.]
- Pinzani, Alessandro: *An den Wurzeln moderner Demokratie. Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie 2009. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Sonderband ; 18.) [Teilw. zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 2004.]
- Pirenne, Henri: *Mahomet et Charlemagne*, Paris [u.a.]: Alcan 1937.
- Plamenatz, John: „Mr. Warrender's Hobbes“, in: Brown, K. C. (Hg.): *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell 1965, S.73-87.
- Platon: *Der Staat [Politeia]. Über das Gerechte*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, durchgesehen von Karl Bormann, Einleitung von Paul Wilpert, Hamburg: Meiner 1961.
- Platon: *Sämtliche Dialoge, 7 Bde.*, hrsg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt, Hamburg: Meiner 2004.
- Plotin: *Die Enneaden des Plotin*, übers. von Hermann Friedrich Müller, Berlin: Weidmann 1878.
- Pocock, John G. A.: *The Machiavellian moment. Florentine political thought in the Atlantic republican tradition*, Princeton, NJ [u.a.]: Princeton Univ. Press 1975.
- Pohlenz, Max: „Nomos und Physis“, in: *Hermes* 81 (1953), S.418-438.
- Pohlmann, Karla: „Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung“, in: Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verl. 1997, S.25-40.

- Polanyi, Karl: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 260.) [OA: ders.: *The Great Transformation. The political and economic origins of our time*, Boston: Beacon 1944.]
- Polin, Raymond: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: Presses Universitaires de France 1953. (Bibliothèque de philosophie contemporaine: Histoire de la philosophie et philosophie générale)
- Polin, Raymond: *La politique morale de John Locke*, Paris: Presses Universitaires de France 1960. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Polin, Raymond: „John Locke's conception of freedom“, in: Yolton, John W. (Hg.): *John Locke. Problems and perspectives. A collection of new essays*, Cambridge: Univ. Press 1969, S.1-18.
- Polin, Raymond: *La politique de la solitude. Essay sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Sirey 1971. (Philosophie politique / Luc Ferry ; 3.)
- Polke, Christian: *Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. (Öffentliche Theologie ; 24.)
- Pollmann, Karla: „Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung“, in: Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verl. 1997, S.25-40.
- Popper, Karl R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons*, 7. Aufl., mit weitgehenden Verb. und neuen Anh., Tübingen: Mohr 1992. [EV: Bern: Francke 1957; OA: ders.: *The open society and its enemies. The spell of Plato*, London: Routledge 1945.]
- Popper, Karl R.: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, aus dem Engl. übers. von Hermann Vetter, Hamburg: Hoffmann und Campe 1973.
- Posch, Andreas: *Die „Concordantia catholica“ des Nikolaus v. Cusa*, Paderborn: Schöningh 1930. (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland: Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft ; 54.)
- Potz, Richard: „Zur kanonistischen Privilegentheorie“, in: Dölemeyer, Barbara / Mohnhaupt, Heinz (Hg.): *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Frankfurt am Main: Klostermann 1997, S.13-67.
- Prodi, Paolo: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, aus dem Italienischen von Annette Seemann, München: Beck 2003. [OA: ders.: *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra scienza e diritto*, Bologna: Il Mulino 2000.]
- Prutsch, Markus J.: *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*, Wien: Passagen-Verl. 2007. (Passagen-Religion und Politik ; 5.)
- Pufendorf, Samuel: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Berlin: Akademie-Verlag.  
~ : Bd. 4: *De jure naturae et gentium. Erster Teil*, 1998.
- Quaritsch, Helmut: *Staat und Souveränität. Bd. 1: Die Grundlagen*, Frankfurt am Main: Athenäum 1970.
- Quaritsch, Helmut: „Staatsraison in Bodins 'République'“, in: Schnur, Roman (Hg.): *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin: Duncker & Humblot 1975, S.43-63.
- Quillet, Jeannine: *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Paris: Seghers 1972.
- Quillet, Jeannine: *D'une cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*, Paris: Honoré Champion 2001. (Études christiniennes ; 5.)
- Raaflaub, Kurt A.: *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, München: Beck 1985.
- Raaflaub, Kurt: „Politisches Denken im Zeitalter Athens“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.273-368.
- Rahner, Hugo: *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München: Kösel 1961. [Frühere Ausgabe u. d. T.: *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*, übertr. und eingel. von Hugo Rahner, Einsiedeln: Benzinger 1943. (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde ; 3.)]
- Rainer, Michael J.: *Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie*, Münster [u.a.]: LIT 1992. (Politikwissenschaft ; 11.) [Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1991.]
- Ranelagh, John O'Beirne: *A short History of Ireland*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1983.
- Ranke, Leopold von: *Über die Epochen der neueren Geschichte*, hrsg. von Theodor Schieder, Hist.-krit. Ausg., München [u.a.]: Oldenbourg 1971.
- Raphael, D. D.: „Hobbes“, in: Pelczynski, Zbigniew / Gray, John (Hg.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York: Athlone 1984, S.27-38.
- Ratzinger, Joseph [Benedictus <Papa, XVI.>]: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München: Zink 1954. (Münchener theologische Studien: II. Systematische Abteilung ; 7.) [Zugl.: München, Univ., Diss., 1951.]
- Ratzinger, Joseph: *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, München: Pustet 1971.
- Ratzinger, Joseph: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 2003.
- Ratzinger, Joseph: „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: Habermas, Jürgen / ders.: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau: Herder 2005, S.39-60.

- Ratzinger, Joseph: *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 2005.
- Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 2006.
- Ratzinger, Joseph: „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“, in: ders.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 2006, S.11-31.
- Rawls, John: *A theory of justice*, reprint., London [u.a.]: Oxford Univ. Press <sup>1</sup>1973, 1976. [OA: Cambridge, Mass. [u.a.]: Belknap Press of Harvard Univ. Press 1971.]
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 271.)
- Rawls, John: „The Idea of an Overlapping Consensus“, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (1987), S.1-25.
- Rawls, John: „The Domain of the Political and Overlapping Consensus“, in: ders.: *Collected papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard University Press, S.473-496. [EV in: *New York University Law Review* 64:2 (May 1989), S.233-255.]
- Rawls, John: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Rawls, John: „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S.255-292. [auch in: Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Campus 1993, S.36-67.]
- Rawls, John: „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S.293-332. [auch in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Ethische und politische Freiheit*, Berlin: de Gruyter 1998, S.279-311.]
- Rawls, John: „Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S.333-363.
- Rawls, John: „Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten“, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S.364-397.
- Rawls, John: „Einleitung“ [1992], in: ders.: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S.9-32.
- Rawls, John: „Einleitung“ [1995], in: ders.: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S.33-65.
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus*, übers. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. [OA: ders.: *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press 1993.]
- Rawls, John: „Gleiche Freiheit für alle“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Ethische und politische Freiheit*, Berlin: de Gruyter 1998, S.205-225.
- Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. [OA: ders.: *Justice as fairness. A restatement*, Cambridge, Mass.: Belknap Press 2001.]
- Raz, Joseph: *The morality of freedom*, Oxford: Oxford Univ. Press 1986, Clarendon 1988.
- Recktenwald, Horst Claus: „Würdigung des Werkes“, in: Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1978, S. XV-LXXIX.
- Reese-Schäfer, Walter: *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1282.)
- Reese-Schäfer, Walter: *Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx*, München [u.a.]: Oldenbourg 2007.
- Reichardt, Rolf / Schmitt, Eberhard (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 3, München: Oldenbourg 1985.
- Reinhart, A. K.: *Before revelation. The boundaries of Muslim moral thought*, Albany, NY: State Univ. of New York Press 1995.
- Renner, Andreas: *Jenseits von Kommunitarismus und Neoliberalismus. Eine Neuinterpretation der Sozialen Marktwirtschaft*, Grafschaft: Vektor-Verl. 2002. (Connex – gesellschaftspolitische Studien ; 2.) [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 2002 u. d. T.: Der Beitrag des Ordoliberalismus für Wissenschaft und Politik.]
- Rese, Friederike: *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003. (Philosophische Untersuchungen ; 10.) [Teilw. zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 2002.]
- Reuter, Hermann: *Augustinische Studien*, Neudr. d. Ausg. Gotha: Perthes 1887, Aalen: Scientia 1967.
- Ricœur, Paul: „Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare“, in: Forst, Rainer (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 2000, S.26-44.
- Ribbeck, Ferdinand: *Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche. Ein kirchenhistorischer Versuch*, Elberfeld: A. Martini & Grüttefien 1858.
- Riedel, Manfred: „Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg: Univ. Verl. 1981, S.93-111.
- Riesebrodt, Martin: „Zur Politisierung von Religion. Überlegungen am Beispiel fundamentalistischer Bewegungen“, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1996, S.247-275.

- Riesebrodt, Martin: „Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne“, in: Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S.67-90.
- Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München: Beck 2001. (Beck'sche Reihe ; 1388.) [12000.]
- Rilinger, Rolf: „Das politische Denken der Römer: Vom Prinzipat zum Dominat“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.521-593.
- Ritter, Adolf Martin: „Zur Kanonbildung in der Alten Kirche“ [1992], in: ders.: *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, hrsg. von Angelika Dörfler-Dierken, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S.265-280.
- Ritter, Joachim: „'Politik' und 'Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles“, in: *Philosophisches Jahrbuch 74* (1967), S.235-253.
- Robbins, Lionel: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan 1932.
- Robertson, Roland: *Meaning and Change. Exploration in the Cultural Sociology of Modern Societies*, Oxford: Blackwell 1978.
- Robespierre, Maximilien de: *Discours sur l'organisation des gardes nationales*, Paris: Buisson 1790.
- Robespierre, Maximilien de: „Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République, fait par Robespierre au nom du Comité de Salut Public“ [5. Februar 1794], in: *Œuvres de Maximilien Robespierre*, tome III, éd. Laponneraye, Carrel, Paris 1840, S.539-567.
- Robespierre, Maximilien de: *Ausgewählte Texte*, Deutsch von Manfred Unruh, mit einer Einleitung von Carlo Schmid, Hamburg: Merlin 1971.
- ~: „Über den Prozess gegen den König“ [3. Dezember 1792 / 13. Frimaire I], S.310-329.
- ~: „Über die Grundsätze der politischen Moral, die den Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen“ [5. Februar 1794 / 17. Pluviôse II], S.581-616. [Deutsch auch als: Robespierre, M. d.: *Über die Prinzipien der politischen Moral. Rede am 5. Februar 1794 vor dem Konvent*, mit einem Essay von Uwe Schultz, Stuttgart: Europ. Verlagsanst. 2000, S.7-43. (EVA-Reden ; 28.)]
- ~: „Über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste“ [7. Mai 1794 / 18. Floréal II], S.653-696.
- Robinson, Joan: „Markets“, in: dies.: *Collected Economic Papers, Vol. 5*, Oxford 1979, S.146-167
- Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit, 2: Von Newton bis Rousseau*, München: Beck 1984. (Geschichte der Philosophie / hrsg. von Wolfgang Röd ; 8.)
- Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit, 3,1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*, München: Beck 2006. (Geschichte der Philosophie / hrsg. von Wolfgang Röd ; 9,1.)
- Röhrs, Hermann: *Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1966.
- Röpke, Wilhelm: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, 4., durchges. Aufl., Erlenbach-Zürich: Rentsch 1942.
- Röpke, Wilhelm: *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach-Zürich: Rentsch 1961.
- Rohe, Mathias: *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg im Breisgau: Herder 2001. (Herder-Spektrum ; 4942.)
- Rohe, Mathias: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck 2009.
- Rohls, Jan: *Geschichte der Ethik*, 2., umgearb. und erg. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1999. [Tübingen: Mohr 1991.]
- Romanus, Eckhard: *Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde. Der egalitäre Liberalismus nach John Rawls und Ronald Dworkin*, Freiburg im Breisgau-München: Alber 2008. (Alber-Reihe Praktische Philosophie ; 80.) [Zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 2004.]
- Roover, Raymond de: „The Commercial Revolution of the Thirteenth Century“, in: *Bulletin of the Business Historical Society XVI* (1942), S.34-39.
- Rorty, Richard: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung 42:1* (1988), S.3-17.
- Rosenblum, Nancy L. (Hg.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 1989.
- Rosenstock-Huussy, Eugen: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Stuttgart: Kohlhammer 1961. [1951. Erneuerte Ausgabe von: *Die europäischen Revolutionen. Volkscharaktere und Staatenbildung*, Jena: Diederichs 1931.]
- Roth, Gerhard: „Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung“, in: ders. / Grün, Klaus-Jürgen (Hg.): *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S.9-27.
- Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, neue, vollst. überarb. Ausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1678.) [12001.]
- Roth, Gerhard / Grün, Klaus-Jürgen (Hg.): *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Roth, Klaus: *Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*, Berlin: Duncker & Humblot 2003. (Beiträge zur politischen Wissenschaft ; 130.) [Zugl.: Berlin, Freie Univ., Habil.-Schr., 2002.]



- Rotteck, Carl von: „Duldung; Toleranz; Unduldung; Intoleranz“, in: ders. / Welcker, Carl Theodor (Hg.): *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften [Rotteck-Welckersches Staatslexikon]*, Bd. 4, Altona: Hammerich 1839, S.532-549.
- Rousseau, Jean-Jacques: „Discours sur l'économie politique“, in: ders.: *Discours sur l'inégalité parmi les hommes; Contrat social; Discours sur l'économie politique; projet de paix perpétuelle, &c.*, Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, 1776. [Deutsch: „Abhandlung über die politische Ökonomie“, in: ders.: *Sozialphilosophische und politische Schriften*, hrsg. v. Eckhart Koch, München: Winkler 1981.]
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, London [i. e. Paris?] 1782.
- Rousseau, Jean-Jacques: „Lettres écrites de la montagne“, in: ders.: *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome VI: Mélanges (I)*, Genf 1782, S.119-417.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social*, éd. Edmond Dreyfus-Brisac, 1896.
- ~ : „Manuscrit de Genève“ [1756], S.243-303.
- ~ : „Lettre I (extraits) et Lettre VI de la Montagne“, S.392-406.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du Contrat social*, présentation de Henri Guillemin, Paris: Union Générale d'Éditions 1963.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emil oder Über die Erziehung*, vollständige Ausgabe, in neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, 13., unveränd. Aufl., Paderborn [u.a.]: Schöningh 1998. [Französischer Text nach: Émile, ou De l'éducation, édition 1782, in: *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome IV-V*.]
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts*, aus dem Französischen von Erich Wolfgang Skwara, Frankfurt am Main: Insel 2000. [Es wird eigens gekennzeichnet, wenn die deutsche Wiedergabe des Textes der Übersetzung von Hermann Denhardt (1880) folgt.]
- Rudolph, Kurt: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>3</sup>1990. [1978.]
- Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München: Beck 2004. (Beck'sche Reihe ; 2352: C.-H.-Beck-Wissen.)
- Rüstow, Alexander: *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. Bd. 3: Herrschaft oder Freiheit?*, Erlench-Zürich: Rentsch 1957.
- Rüstow, Alexander: *Die Religion der Marktwirtschaft*, mit einem Nachwort von Sibylle Tönnies, Münster: LIT 2001. (Walter-Eucken-Archiv – Reihe Zweite Aufklärung ; 4.)
- Rüther, Günther (Hg.): *Politik und Gesellschaft in Deutschland. Grundlagen – Zusammenhänge – Herausforderungen*, Köln: Verl. Wiss. und Politik 1994.
- Ruhbach, Gerhard (Hg.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung ; 306.)
- Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn: Schöningh 2004.
- Ryffel, Hans: „Menschenrechte und Demokratie“, in: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl [u.a.]: Engel 1981, S.83-98.
- Salaquarda, Jörg: „Umwertung aller Werte“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 22 (1978), S.154-174.
- Salomon-Delatur, Gottfried: *Moderne Staatslehren*, Neuwied am Rhein: Luchterhand 1965. (Politica ; 18.)
- Samson, Lothar: „Zur Funktion des Natur- und Gottesbegriffs im Leviathan“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg: Univ. Verl. 1981, S.211-219.
- Samuelson, Paul A.: *Foundations of economic analysis*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1947.
- Samwer, Sigmar-Jürgen: *Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91*, Hamburg: Heitmann 1970. (Veröffentlichungen des Instituts für Internationales Recht an der Universität Kiel ; 63.)
- Sandel, Michael: „The Procedural Republic and the Unencumbered Self“, in: *Political Theory* 12:1 (1984), S.81-96. [Deutsch: „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“, in: Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Campus 1993, S.18-35.]
- Saner, Hans: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, Baruch de Spinoza“, in: *Pipers Handbuch* 3, München 1985, S.369-381.
- Sassen, Saskia: *Losing control? Sovereignty in an age of globalization*, New York: Columbia Univ. Press 1996. (University seminars, Leonard Hastings Schoff memorial lectures)
- Schacht, Joseph: *An introduction to Islamic law*, Oxford: Clarendon 1964.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm: *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2008.
- Schäfer, Michael: „Luigi Sturzo als Totalitarismustheoretiker“, in: Maier, Hans (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn: Schöningh 1996, S.37-47.
- Scharer, Anton (Hg.): *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien: Oldenbourg 1994, S.41-67. (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung ; 32.)
- Schefold, Bertram / Carstensen, Kristian: „Die klassische Politische Ökonomie“ [1983], in: Issing, Otmar (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, München: Vahlen <sup>4</sup>2002, S.67-91.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ [1794], in: ders.: *Werke [Historisch-Kritische Ausgabe]*, Bd. 1, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1976, S.263-300.

- Schieder, Theodor (Hg.): *Handbuch der europäischen Geschichte. Bd. 1: Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cotta <sup>4</sup>1996.
- Schieffer, Rudolf: *Die Entstehung des päpstlichen Investiturstillsatzes für den deutschen König*, Stuttgart: Hiersemann 1981. (Monumenta Germaniae historica: Schriften der Monumenta Germaniae historica ; 28.) [Zugl.: Regensburg, Univ., Habil.-Schr., 1979.]
- Schieffer, Rudolf: *Die Karolinger*, 4., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 2006. (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher ; 411.) [<sup>1</sup>1992.]
- Schieffer, Theodor: „Das karolingische Großreich (751-843)“, in: Schieder, Theodor (Hg.): *Handbuch der europäischen Geschichte. Bd. 1: Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cotta <sup>4</sup>1996, S.541-596.
- Schiemann, Anja: „Kann es einen freien Willen geben?“, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 29 (2004), S.2056-2059.
- Schiller, Friedrich: „Über die Grenzen der Vernunft“ [1795], in: Bahr, E (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam 1974, S.52-55.
- Schilling, Lothar: *Normsetzung in der Krise. Zum Gesetzgebungsverständnis im Frankreich der Religionskriege*, Frankfurt am Main: Klostermann 2005. (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte ; 197.) [Zugl.: Köln, Univ., Habil.-Schr., 2003.]
- Schindler, Alfred: „Einführung“, in: ders. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Mohn 1978, S.9-13.
- Schindler, Alfred: „Augustin“, in: ders. (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Mohn 1978, S.67-70.
- Schindler, Alfred (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Mohn 1978. (Studien zur evangelischen Ethik ; 14.)
- Schinzinger, Francesca: „Vorläufer der Nationalökonomie“ [1983], in: Issing, Otmar (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, München: Vahlen <sup>4</sup>2002, S.15-35.
- Schlaich, Klaus: *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip. Vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht*, Tübingen: Mohr 1972. (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen ; 34.) [Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1971.]
- Schlaich, Klaus: „Konfessionalität – Sakralität – Offenheit. Der christliche Glaube und der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz*, hrsg. von Martin Heckel, Tübingen: Mohr 1997, S.423-447. (Jus ecclesiasticum ; 57.)
- Schlange-Schöningen, Heinrich: „Augustinus und der Fall Roms: Theodizee und Geschichtsschreibung“, in: Goltz, Andreas (Hg.): *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin: de Gruyter 2009, S.135-152.
- Schlier, Heinrich: „Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament“ [1932], in: ders.: *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder <sup>1</sup>1962, S.1-16.
- Schliesky, Utz: *Souveränität und Legitimität von Herrschaftsgewalt. Die Weiterentwicklung von Begriffen der Staatslehre und des Staatsrechts im europäischen Mehrebenensystem*, Tübingen: Mohr 2004. (Jus publicum ; 112.) [Zugl.: Kiel, Univ., Habil.-Schr., 2002/2003.]
- Schluchter, Wolfgang (Hg.): *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 548.)
- Schmidinger, Heinrich: „Der Mensch ist ein politisches Lebewesen – Erinnerung an die Geschichte einer Definition“, in: ders. (Hg.): *Der Mensch – ein „zōon politikón“? Gemeinschaft, Öffentlichkeit, Macht*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, S.7-19.
- Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Der Mensch – ein „zōon politikón“? Gemeinschaft, Öffentlichkeit, Macht*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- Schmidt, Alfred: „Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart“, in: Kienzler, Klaus (Hg.): *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?*, Düsseldorf: Patmos 1990, S.9-33.
- Schmidt, Karl-Heinz: „Merkantilismus, Kameralismus, Physiokratie“ [1983], in: Issing, Otmar (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, München: Vahlen <sup>4</sup>2002, S.37-66.
- Schmiegell, Sindy: *Gerechtigkeitspflege und herrscherliche Sakralität unter Friedrich II. und Ludwig IX. Herrschaftsauffassungen des 13. Jahrhunderts im Vergleich*, Passau, Univ., Diss., 2007.
- Schmitt, Carl: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München [u.a.]: Duncker & Humblot <sup>2</sup>1928. [<sup>1</sup>1921.]
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München: Duncker & Humblot 1922, 4. Aufl.: Berlin 1985.
- Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 5. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1926 ersch. 2. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 1979.
- Schmitt, Carl: „Die Wendung zum totalen Staat“ [1931], in: ders.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles. 1923-1939*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1940.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Aufl. der Ausg. von 1963, Berlin: Duncker & Humblot 1991.
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Nachdr. d. Ausg. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1938, Stuttgart: Klett-Cotta <sup>1</sup>1995.

- Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles. 1923-1939*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1940.
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot 1997. [EA: Köln: Greven 1950.]
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot 1970.
- Schmoeckel, Mathias: *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung. 2000 Jahre Recht in Europa. Ein Überblick*, Köln [u.a.]: Böhlau 2005.
- Schneider, Heinrich: „Religionsfreiheit, Kulturkampf oder was sonst?“, in: Gleißner, Friedrich (Hg.): *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, Wien: Böhlau 2007, S.11-40.
- Schneider, Jakob Hans Josef: „Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in 'De Regno'“, in: Mock, Erhard (Hg.): *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt am Main: Lang 1990, S.47-66.
- Schnur, Roman: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin: Duncker & Humblot 1962.
- Schnur, Roman (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974. (Wege der Forschung ; 11.) [1964.]
- Schnur, Roman (Hg.): *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin: Duncker & Humblot 1975.
- Schölderle, T.: *Das Prinzip der Macht. Neuzeitliches Politik- und Staatsdenken bei Thomas Hobbes und Niccolò Machiavelli*, Gliencke/Berlin [u.a.]: Galda und Wilch 2002. (Staatlichkeit im Wandel ; 3.)
- Schönecker, Dieter: *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2005. (Kantstudien: Ergänzungshefte ; 149.)
- Schoeps, Hans-Joachim [anonym veröffentlicht]: „Der Nationalsozialismus als verkappte Religion“, in: *Eltheto* (1939), S.93-98.
- Scholem, Gershom: „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: ders.: *Judaica I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1963, S.7-74.
- Scholz, Frithard: „Zeuge der Wahrheit – ein anderer Kierkegaard“, in: Schindler, Alfred (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Mohn 1978, S.120-148.
- Scholz, Frithard: „Die Theologie Carl Schmitts“, in: Schindler, Alfred (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Mohn 1978, S.149-169.
- Scholz, Frithard: „Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie“, in: Schindler, Alfred (Hg.): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Mohn 1978, S.170-201.
- Scholz, Heinrich: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, mit einem Exkurs: *Fruitio Dei*, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik, Leipzig: Hinrichs 1911.
- Scholz, Richard: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.*, Nachdr. der Ausgabe Stuttgart: Enke 1903, Amsterdam: Rodopi 1969. (Kirchenrechtliche Abhandlungen ; 6/8.)
- Scholz, Richard: „Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewußtseins“, in: *Historische Zeitschrift* 156 (1937), S.88-103.
- Schopenhauer, Arthur: „Preisschrift über die Freiheit des Willens“ [1839], in: ders.: *Sämtliche Werke. Bd. III: Kleinere Schriften*, textkrit. bearb. u. hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S.519-627. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 663.)
- Schottky, Richard: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte). Mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte*, Amsterdam [u.a.]: Rodopi 1995. (Fichte-Studien-Supplementa ; 6.)
- Schramm, Percy Ernst: *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, 3., unveränd. Aufl., Fotomech. Nachdr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962. [Zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 1924.]
- Schramm, Percy Ernst: „Die Kaiseridee des Mittelalters (ein zusammenfassender Vortrag)“ [1956], in: ders.: *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Beiträge zur allgemeinen Geschichte, Bd. 3: Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert*, Stuttgart: Hiersemann 1969, S.423-437.
- Schröcker, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Berlin: Akademie-Verl. 2003. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie ; N. F., 49.) [Zugl.: München, Univ., Diss., 2003.]
- Schröder, Peter: *Niccolò Machiavelli*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 2004.
- Schröder, Richard: „Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs“, in: Braun, Christina von (Hg.): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin: Lit 2007, S.61-73.
- Schrörs, Heinrich: *Konstantins des Großen Kreuzerscheinung. Eine kritische Untersuchung*, Bonn: Hanstein 1913.
- Schubert, Charlotte: *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens. Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart: Steiner 1993. (Historia: Einzelschriften ; 77.) [Zugl. Teildr. von: Bonn, Univ., Habil.-Schr., 1987, u. d. T.: Medizin und politische Theorie.]
- Schulin, Ernst: *Die Französische Revolution*, München: Beck 1988.

- Schulze, Hagen: *Weimar. Deutschland 1917-1933*, 3., durchges. Aufl., Berlin: Siedler 1989. (Die Deutschen und ihre Nation ; 4.)
- Schulze, Hans K.: *Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter, Bd. 3: Kaiser und Reich*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1998. (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher ; 463.)
- Schulze, Hans K.: „Monarchie. III. Germanische, christliche und antike Wirkungsverbindung im Mittelalter“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 4, S.141-168 [133-214].
- Schulze, Reinhard: „Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion“, in: Lüders, Michael (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven aus der arabischen Welt*, München: Piper 1992, S.94-129.
- Schwan, Alexander: „Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung“, in: Lieber, Hans-Joachim (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Olzog 1991, S.157-257.
- Schwartländer, Johannes: „Sittliche Autonomie als Idee der endlichen Freiheit. Bemerkungen zum Prinzip der Autonomie im kritischen Idealismus Kants“, in: *Theologische Quartalsschrift* 161 (1981), S.20-33.
- Schwartländer, Johannes (Hg.): *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl [u.a.]: Engel 1981. (Tübinger Universitätschriften Forschungsprojekt Menschenrechte ; 2.) [Interdisziplinäres Kolloquium Menschenrechte als Fundament und Kritischer Massstab der Modernen Demokratie <1978, Tübingen>.]
- Schwartländer, Johannes (Hg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald 1993. (Forum Weltkirche ; 2.)
- Schwartz, Benjamin I.: „Transcendence in Ancient China“, in: *Daedalus* 104:2 (1975), S.57-68.
- Schweidler, Walter: *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam 2004. (Universal-Bibliothek ; 18289.)
- Seele, Peter: *Philosophie der Epochenschwelle. Augustin zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2008. (Quellen und Studien zur Philosophie ; 80.) [Zugl.: Düsseldorf, Univ., Diss., 2007.]
- Seelmann, Kurt: *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik*, Baden-Baden: Nomos 1997.
- Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*, 3., durchges. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974. (Wege der Forschung ; 140.) [1968.]
- Seiler, Christian: *Der souveräne Verfassungsstaat zwischen demokratischer Rückbindung und überstaatlicher Einbindung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (Jus publicum ; 124.) [Zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 2003.]
- Seitschek, Hans Otto: „Exkurs: Eric Voegelins Konzept der 'Gnosis'“, in: Maier, Hans (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen, Bd. 3*, Paderborn: Schöningh 2003, S.237-245.
- Seitschek, Hans Otto: *Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmon*, Paderborn [u.a.]: Schöningh 2005. (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft ; 26.) [Zugl.: München, Univ., Diss., 2004/05.]
- Seitschek, Hans Otto: *Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“. Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik*, München: Eric-Voegelin-Archiv 2009. (Voegeliniana / Eric-Voegelin-Archiv ; 75.)
- Seliger, Martin: *The liberal politics of John Locke*, New York: Praeger 1969. [EV: London: Allen and Unwin 1968.]
- Seliger, Martin: „Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker, John Locke“, in: *Pipers Handbuch* 3, München 1985, S.381-400.
- Sen, Amartya K.: *Collective choice and social welfare*, San Francisco [u.a.]: Holden-Day [u.a.] 1970. (Mathematical economic texts ; 5.)
- Sen, Amartya K.: *Ökonomische Ungleichheit*, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus 1975. (Campus: Paperbacks: Reihe politische Ökonomie) [OA: ders.: *On economic inequality*, New York: Norton 1973.]
- Sen, Amartya K.: *On ethics and economics*, Oxford [u.a.]: Blackwell 1987. (The Royer lectures)
- Sen, Amartya K.: *Development as freedom*, Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press 2001.
- Seraphim, Hans-Jürgen (Hg.): *Zur Grundlegung wirtschaftspolitischer Konzeptionen*, Berlin: Duncker & Humblot 1960. (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften ; N. F., Bd. 18.)
- Shapiro, Ian / Hacker-Cordón, Casiano (Hg.): *Democracy's value*, Cambridge, Mass. [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1999.
- Skhlar, Judith N.: *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass. [u.a.]: The Belknap Press of Harvard Univ. Press 1984.
- Shklar, Judith N.: „The Liberalism of Fear“, in: Rosenblum, Nancy L. (Hg.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1989, S.21-38.
- Siber, Heinrich: „Die ältesten römischen Volksversammlungen“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Romanistische Abteilung* 57 (1937), S.233-271.
- Sieyès, Emmanuel Joseph: *Qu'est-ce que le Tiers état?* [1789], Paris: Boucher 2002.
- Simon, Josef (Hg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg [u.a.]: Alber 1977.
- Sironneau, Jean-Pierre: *Sécularisation et religions politiques*, Den Haag: Mouton 1982.
- Sivers, Peter von (Hg.): *Respublica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter, Sacerdotium ac imperium, John of Salisbury, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Konzilstheoretiker*, München: List 1969. (List Hochschulreihe Geschichte des politischen Denkens ; 1506.)
- Skinner, Quentin: *The foundations of modern political thought*, 2 Bde., Cambridge, Mass. [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1978.

- Skinner, Quentin: *Liberty before liberalism*, reprint, Cambridge, Mass. [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1998.
- Skrobanek, Walter: *Buddhistische Politik in Thailand. Mit besonderer Berücksichtigung des heterodoxen Messianismus*, Wiesbaden: Steiner 1976. (Beiträge zur Südasiensforschung ; 23.) [Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1972.]
- Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments* [1759], edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford: Clarendon 1976.
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle* [1759], nach d. Aufl. letzter Hand übers. u. mit Einl., Anm. u. Reg. hrsg. von Walther Eckstein, unveränd. Nachdr., mit e. Bibliogr. von Günter Gawlick, Hamburg: Meiner 1985. (Philosophische Bibliothek ; 200a/200b.)
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], a careful reprint of edition (3 volumes) 1812, with notes by J. R. McCulloch, London: Ward, Lock & Co. 1880.
- Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* [1776], aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes von Horst Claus Recktenwald, München: Deutscher Taschenbuch-Verl. 1978. [dtv ; 6094.]
- Smith, Steven B.: *Spinoza, liberalism, and the question of Jewish identity*, New Haven [u.a.]: Yale Univ. Press 1997.
- Söllner, Alfons: „Sigmund Neumanns 'Permanent Revolution'. Ein vergessener Klassiker der vergleichenden Diktaturforschung“, in: ders. et al. (Hg.): *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Akademie-Verl. 1997, S.53-73.
- Söllner, Alfons / Walkenhaus, Ralf / Wieland, Karin (Hg.): *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Akademie-Verl. 1997.
- Sohmen, Egon: *Allokationstheorie und Wirtschaftspolitik*, Tübingen: Mohr 1976.
- Sontheimer, Kurt: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München: Nymphenburger Verlagshandlung 1962.
- Sourvinou-Inwood, Christiane: „What is Polis-Religion“, in: Murray, Oswyn / Price, Simon (Hg.): *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford: Clarendon 1990, S.295-324.
- Sowalder, Dirk: *Hannah Arendts Analyse totalitärer Herrschaft. Eruierung zentraler politisch-theologischer Topoi im Verhältnis der Schriften „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ und „Vita activa“*, Duisburg: UD 2001. (Duisburger Materialien zur Politik- und Verwaltungswissenschaft ; 2001,11: Dr.-Peter-Cinka-Preis.) [Zugl.: Duisburg, Univ., Diplomarbeit, 2000.]
- Spaemann, Robert: „Die europäische Kultur und der banale Nihilismus oder: Die Einheit von Mythos, Kult und Ethos“, in: *Umkehr* 1 (1993), S.3-9. [ders.: „Die kostbare Perle und der banale Nihilismus“, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Christentum und Kultur in Europa. Gedächtnis – Bewußtsein – Erinnerung*, Akten des präsynodalen Symposiums, Vatikan, 28. bis 31. Oktober 1991, Bonn 1993, S.39-45. (Stimmen der Weltkirche ; 33.)]
- Spaemann, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart: Klett-Cotta 1996.
- Spahn, Peter: „Aristoteles“, in: *Pipers Handbuch* 1, München 1988, S.397-437.
- Specht, Rainer: „Die Spanische Spätscholastik im Kontext ihrer Zeit“, in: Grunert, Frank / Seelmann, Kurt (Hg.): *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen: Niemeyer 2001: 3-17.
- Speck, Tobias: *Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Matthäus Romanus und Wilhelm von Ockham*, Freiburg im Breisgau, Univ., Diss., 2009.
- Speyer, Wolfgang: „Das Verhältnis des Augustus zur Religion“ [1986], in: ders.: *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen: Mohr 1989, S.402-430. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; 50.)
- Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch*, revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Nachwort von Bernhard Lakebrink, Stuttgart: Reclam 2002. (Universal-Bibliothek ; 851.)
- Spinoza Benedictus de: *Theologisch-politischer Traktat [TTP, Tractatus theologico-politicus]*, auf d. Grundlage d. Übers. von Carl Gebhardt neu bearb., eingel. u. hrsg. von Günter Gawlick, 2., durchges. Aufl., Hamburg: Meiner 1984. (Philosophische Bibliothek ; 93.) (Sämtliche Werke: in sieben Bänden und einem Ergänzungsband / Baruch de Spinoza, hrsg. und mit Einl., Anm. und Reg. vers. von Carl Gebhardt ; 3.)
- Spinoza Benedictus de: *Politischer Traktat, lateinisch-deutsch = Tractatus politicus [TP]*, neu übers., hrsg., mit Einl. u. Anm. vers. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner 1994. (Philosophische Bibliothek ; 95b.) (Sämtliche Werke: in sieben Bänden und einem Ergänzungsband / Baruch de Spinoza, hrsg. und mit Einl., Anm. und Reg. vers. von Carl Gebhardt ; 5.2.)
- Sprandel, Rolf: „Über das Problem neuen Rechts im früheren Mittelalter“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung* 48 (1962), S.117-137.
- Stadelmann, Rudolf: *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, Faks.-Neudr. der Ausg. Halle/Saale: Niemeyer 1929, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. (Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte: Buchreihe ; 15.)
- Stahlberg, Dagmar / Frey, Dieter: „Das Elaboration-Likelihood-Modell von Petty und Cacioppo“, in: Frey, Dieter / Irle, Martin (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie, Bd. I: Kognitive Theorien*, Bern [u.a.]: Hans Huber 1993, S.327-359.
- Stammen, Theo (Hg.): *Hauptwerke der politischen Theorie*, Stuttgart: Kröner 1997. (Kröners Taschenausgabe ; 379.)
- Starbatty, Joachim: „Ordoliberalismus“ [1983], in: Issing, O. (Hg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, München: Vahlen 2002, S.251-270.
- Stark, Rodney / Finke, Roger: *Acts of Faith*, Berkeley: Univ. of California Press 2000.

- Staubach, Nikolaus: „Cultus divinus' und karolingische Reform“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S.546-581.
- Steed, Henry Wickham: *Hitler. Whence and Whither?*, London: Nisbet 1934.
- Stein, Tine: *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt am Main: Campus 2007.
- Stern, Fritz Richard: *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern: Scherz 1963. [OA: *The politics of cultural despair. A study in the rise of the Germanic ideology*, Berkeley: University of California Press 1961.]
- Stern, Fritz Richard: *Der Westen im 20. Jahrhundert. Selbstzerstörung, Wiederaufbau, Gefährdungen der Gegenwart*, Göttingen: Wallstein 2008. (Vorträge und Kolloquien / Jena-Center Geschichte des 20. Jahrhunderts ; 3.)
- Sternberger, Dolf: *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt: Suhrkamp 1984. [Insel-Verl.: 1978.]
- Stickler, Alphons M.: „Imperator vicarius Papae. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser“, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 62 (1954), S.165-212.
- Strätz, Hans-Wolfgang: „Säkularisation, Säkularisierung. II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 5, S.792-809 [789-825].
- Straub, Johannes: „Augustins Sorge um die regeneratio imperii“, in: *Historisches Jahrbuch* 73 (1954), S.36-60.
- Strauss, David A.: „The Liberal Virtues“, in: Chapman, John W. / Galston, William A. (Hg.): *Virtue*, New York 1992, S.197-203.
- Strauss, Leo: „Reason and Revelation“ [1948], in: Meier, Heinrich (Hg.): *Leo Strauss and the theologico-political problem*, translated by Marcus Brainard, New York: Cambridge University Press 2006, S.141-180.
- Strauss, Leo: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart: Koehler 1953. [OA: ders.: *Natural right and history*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1953.]
- Strauss, Leo: *Thoughts on Machiavelli*, Nachdr., Chicago [u.a.]: The Univ. of Chicago Press 2006. [OA: Glencoe, Ill.: The Free Press 1958.]
- Strauss, Leo: „Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections“, in: *Commentary* 43:6 (1967), S.45-57.
- Strauss, Leo: „Preface to Spinoza's Critique of Religion“, in: ders.: *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books 1968, S.224-260. [Deutsch in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart: Metzler 2001.]
- Strauss, Leo: *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books 1968.
- Strauss, Leo: *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* [1935], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, unter Mitw. von Wiebke Meier hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart [u.a.]: Metzler 1997, S.1-123.
- ~: „Einleitung“, S.9-27.
- ~: „Die gesetzliche Begründung der Philosophie. Das Gebot des Philosophierens und die Freiheit des Philosophierens“, S.67-78.
- ~: „Die philosophische Begründung des Gesetzes. Maimunis Lehre von der Philosophie und ihre Quellen“ [1931], S.87-123.
- Strauss, Leo: *Hobbes' politische Wissenschaft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften, Briefe*, hrsg. von Heinrich und Wiebke Meier, Stuttgart [u.a.]: Metzler 2001, S.1-373.
- Strauss, Leo: „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“, in: Emberley, Peter / Cooper, Barry (Hg.): *Faith and political philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin. 1934-1964*, Columbia: Univ. of Missouri Press 2004. S.217-233.
- Strayer, Joseph R.: „Feudalism in Western Europe“, in: Coulborn, Rushton (Hg.): *Feudalism in history*, Princeton, NJ.: Princeton Univ. Press 1956, S.3-25.
- Strayer, Joseph R.: *Die mittelalterlichen Grundlagen des modernen Staates*, Köln [u.a.]: Böhlau 1975. (Böhlau-Studien-Bücher) [OA: ders.: *On the medieval origins of the modern state*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1970.]
- Streichert, Till: *Von der Freiheit und ihrer Verkehrung. Eine Studie zu Kant und den Bedingungen der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2003. (Kantstudien: Ergänzungshefte ; 144.) [Zugl.: Hannover, Univ., Diss., 2002.]
- Struve, Tilman: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart: Hiersemann 1978. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters ; 16.) [Teilw. zugl.: Stuttgart, Univ., Habil.-Schr., 1975/76.]
- Struve, Tilman: „Die Rolle des Gesetzes im 'Defensor pacis' des Marsilius von Padua“, in: *Medioevo* 6 (1980), S.355-378.
- Struve, Tilman: „Regnum und Sacerdotium“, in: *Pipers Handbuch* 2, München 1993, S.189-242.
- Struve, Tilman: *Die Salier und das römische Recht. Ansätze zur Entwicklung einer säkularen Herrschaftstheorie in der Zeit des Investiturstreites*, Stuttgart: Steiner 1999. (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur ; Jg. 1999, Nr. 5.)
- Stürner, Wolfgang: „'Salvo debito honore et reverentia'. Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung* 54 (1968), S.1-56.
- Sturzo, Luigi: *Italy and Fascismo*, London: Faber & Gwyer 1926.
- Sturzo, Luigi: „Politica e Morale“, in: ders.: *Opera Omnia, Bd. I, 4*, Bologna: Zanichelli 1972, S.1-196. [OA: ders.: *Politics and morality*, London: Burns Oates & Washbourne 1938.]

- Suarez, Franciscus: *Opera Omnia [OO]*, Bd. V, Paris: Vivès 1856.
- Sundermeier, Theo: „Religion, Religionen“, in: Müller, Karl (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Reimer 1987, S.411-422.
- Suter, Daniel: *Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken. Zur Dynamik des Terrors im totalitären System*, Berlin: Duncker & Humblot 1983. (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung ; 55.) [Zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1983.]
- Sutherland, N. M.: „The Origins of the Thirty Years War and the Structure of European Politics“, in: *The English Historical Review* 107 (1992), S.587-625.
- Szabó-Bechstein, Brigitte: *Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4.-11. Jahrhundert*, Rom: LAS 1985. (Studi gregoriani per la storia della „Libertas ecclesiae“ ; 12.) [Teilw. zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1971.]
- Talbi, Mohamed: „Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive“ [1985], in: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald 1993, S.53-71.
- Talmon, Jacob Leib: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Opladen [u.a.]: Westdt. Verl. 1961. [OA: ders.: *The Origins of Totalitarian Democracy*, London: Secker & Warburg 1952.]
- Talmon, Jacob Leib: *Politischer Messianismus. Die romantische Phase*, Köln [u.a.]: Westdt. Verl. 1963. [OA: ders.: *Political Messianism. The Romantic Phase*, London: Secker & Warburg 1960.]
- Taubes, Jacob: *Abendländische Eschatologie*, mit einem Anhang, München: Matthes & Seitz 1991. (Batterien ; 45.)
- Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*, Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987, nach Tonbandaufzeichn. redigierte Fassung von Aleida Assmann, hrsg. von Aleida und Jan Assmann, München: Fink 1993.
- Taubes, Jacob (Hg.): *Religionstheorie und politische Theologie*, 3 Bde., München [u.a.]: Fink [u.a.] 1983-1987.  
 ~ : Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, 1983, 2., verb. Aufl. 1985.  
 ~ : Bd. 2: *Gnosis und Politik*, 1984.  
 ~ : Bd. 3: *Theokratie*, 1987.
- Taylor, Alfred E.: „The Ethical Doctrine of Hobbes“, in: Brown, K. C. (Hg.): *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell 1965, S.35-55.
- Taylor, Charles: *Philosophy and the human sciences*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1985. (Philosophical papers / Charles Taylor ; 2.)
- Taylor, Charles: „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S.118-144.
- Taylor, Charles (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt am Main: S. Fischer 1993. [OA: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*, Princeton: Princeton Univ. Press 1992.]
- Teifke, Nils: *Das Prinzip Menschenwürde. Zur Abwägungsfreiheit des Höchststrangigen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (Studien und Beiträge zum öffentlichen Recht ; 8.) [Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 2010.]
- Tellenbach, Gerd: *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart: Kohlhammer 1936. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte ; 7.)
- Tellenbach, Gerd: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. (Die Kirche in ihrer Geschichte / begr. von Kurt Dietrich Schmidt, hrsg. von Bernd Moeller: Bd. 2 = Lfg. E - H : Lfg. F ; 1.)
- Terpstra, Marin: „Fortdauer der theologia politikè? Varro, Spinoza, Lefort: drei Etappen in der Geschichte der politischen Theologie“, in: Walther, Manfred (Hg.): *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, S.179-198.
- Thamer, Hans-Ulrich: *Die Französische Revolution*, München: Beck 2004. (Beck'sche Reihe ; 2347: C.-H.-Beck-Wissen.)
- Thiel, Andreas (Hg.): *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae, recensuit et edidit Andreas Thiel, Brunsvigae in aedibus Eduardi Peter* 1867.
- Thomas, Alan: „What does a Liberal Society demand of its citizens?“, in: *Richmond Journal of Philosophy* 7 (2004), S.6-10.  
 [Thomas von Aquin] S. Thomae de Aquino Opera Omnia. Ed. Enrique Alarcón, Pamplona: Corpus Thomisticum 2000 ff.
- Thoß, Hendrik: *Demokratie ohne Demokraten? Die Innenpolitik der Weimarer Republik*, Berlin: be.bra-Verl. 2008. (Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert / hrsg. von Manfred Görtemaker ; 6.)
- Thukydides, Der Peloponnesische Krieg. Auswahl. Griechisch/Deutsch, Übersetzung und Anmerkungen von Helmut Vretska und Werner Rinner, Nachwort von Hellmut Flashar, Stuttgart: Reclam 2005.
- Tibi, Bassam: „Politisches Denken im klassischen und mittelalterlichen Islam zwischen Religio-Jurisprudenz (Fiqh) und hellenisierter Philosophie (Falsafa)“, in: *Pipers Handbuch* 2, München 1993, S.87-140.
- Tibi, Bassam: *Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Tibi, Bassam: *Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonflikts*, Darmstadt: Primus 2009.
- Tiedemann, Paul: *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*, Berlin: BWV 2007. (Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam ; 29.) [Zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 2006.]

Tierney, Brian: „The prince is not bound by the law'. Accursius and the origins of the modern state“ [1963], in: ders.: *Church law and constitutional thought in the Middle Ages*, London: Variorum Reprints 1979, S.378-400. (Variorum Reprint CS ; 90.)

Tierney, Brian: *Foundations of the conciliar theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the great schism*, Nachdr., Cambridge: Cambridge Univ. Press 1968. (Cambridge studies in medieval life and thought ; N.S., vol. 4.)

Tierney, Brian: *Origins of papal infallibility 1150-1350. A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*, Leiden: Brill 1972. (Studies in the history of Christian thought ; 6.)

Tierney, Brian: *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1982. (The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast)

Tierney, Brian: „Natural Law and Natural Rights. Old Problems and Recent Approaches“, in: *The Review of Politics* 64:3 (2002), S.389-406.

Tillich, Paul: „Die sozialistische Entscheidung“ [1933], in: ders.: *Gesammelte Werke. Bd. II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1962, S.219-365.

Tillich, Paul: „Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?“ [1955/56], in: ders.: *Gesammelte Werke. Bd. V: Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt 1964, S.37-42.

Tillich, Paul: „Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“ [1963], in: ders.: *Gesammelte Werke. Bd. V: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1964, S.51-98.

Tillich, Paul: „Der totale Staat und der Anspruch der Kirchen“ [1934], in: ders.: *Gesammelte Werke. Bd. X: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1968, S.121-145.

Timmermann, Andreas: *Die „Gemäßigte Monarchie“ in der Verfassung von Cadix (1812) und das frühe liberale Verfassungsdenken in Spanien*, Münster: Aschendorff 2007. (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft: Reihe 2 ; 39.)

Timmermann, Jens: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2003. (Quellen und Studien zur Philosophie ; 60.) [Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1997/98.]

Timpe, Dieter: *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2001. (Hans-Lietzmann-Vorlesungen ; 5.)

Tocqueville, Alexis de: *Œuvres Complètes d'Alexis de Tocqueville [OCL], publiées par Madame de Tocqueville, tome VII: Nouvelle Correspondance*, Paris: Lévy 1866.

Tocqueville, Alexis de: *Œuvres Complètes, édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer*, Paris: Gallimard.

~ : *Tome I: De la Démocratie en Amérique [DA]*, 1961.

~ : *Tome II: L'Ancien Régime et la Révolution [AR]*, 1952.

Tocqueville, Alexis de: *Über die Demokratie in Amerika [DA]*, beide Teile in einem Band, aus dem Französischen übertragen von Hans Zbinden, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1976.

Tocqueville, Alexis de: *Der alte Staat und die Revolution [AR]*, übersetzt von Theodor Oelckers, Münster: Hoof 2007. (Bibliothek des skeptischen Denkens)

Tönnies, Ferdinand: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Faks.-Neudr. d. 3., verm. Aufl. Stuttgart 1925, eingel. u. hrsg. von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1971. (Frommanns Klassiker der Philosophie ; 2.)

Tönnies, Sibylle: „Die liberale Kritik des Liberalismus. Zur Aktualität Alexander Rüstows“, in: Rüstow, Alexander: *Die Religion der Marktwirtschaft*, Münster: LIT 2001, S.159-195.

Tomeh, George J.: „The Climax of a Philosophical Conflict in Islam“, in: *The Muslim World* 42 (1952), S.172-189.

Trapp, Manfred: *Adam Smith – politische Philosophie und politische Ökonomie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. (Abhandlungen zu den wirtschaftlichen Staatswissenschaften ; 28.) [Zugl.: Regensburg, Univ., Diss., 1986 u. d. T.: Politische Philosophie und politische Ökonomie bei Adam Smith.]

Treiting, Otto: *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, 2., unveränd. Aufl., Darmstadt: Gentner 1956.

Troeltsch, Ernst: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „De Civitate Dei“*, München [u.a.]: Oldenbourg 1915. (Historische Bibliothek ; 36.)

Troeltsch, Ernst: *Gesammelte Schriften. Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Aalen: Scientia Verl. 1977.

Troyer, John (Hg.): *The classical utilitarians. Bentham and Mill*, Indianapolis [u.a.]: Hackett 2003.

Tuchfeldt, Egon: „Zur Frage der Systemkonformität wirtschaftspolitischer Maßnahmen“, in: Seraphim, Hans-Jürgen (Hg.): *Zur Grundlegung wirtschaftspolitischer Konzeptionen*, Berlin: Duncker & Humblot 1960, S.203-238.

Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Uertz, Rudolf: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil. 1789-1965*, Paderborn [u.a.]: Schöningh 2005. (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft ; 25.) [Zugl.: Eichstätt, Ingolstadt, Univ., Habil.-Schr., 2000.]

Uhde, Ute: *Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bis Alexis de Tocqueville*, Berlin: Duncker & Humblot 1978. (Beiträge zur politischen Wissenschaft ; 29.) [Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Philos. Fak., Diss., 1976.]

Ullmann, Walter: *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte*, vom Verf. neubearb. Ausg., Graz [u.a.]: Styria 1960. [OA: ders.: *The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London: Methuen 1955.]



- Ullmann, Walter: *A History of Political Thought. The Middle Ages*, Harmondsworth: Penguin Books 1965. (Pelican books: A ; 778.)
- Ullmann, Walter: „Grundfragen des mittelalterlichen Papsttums“, in: Kerner, Max (Hg.): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt: WBG 1982, S.207-240. [EV: ders.: *Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter*, Salzburg: Pustet 1966, S.9-41. (Salzburger Universitätschriften ; 3.)]
- Ullmann, Walter: *Principles of government and politics in the Middle Ages*, London: Methuen [u.a.] 1974.
- Ulrich, Peter: „Der kritische Adam Smith – im Spannungsfeld zwischen sittlichem Gefühl und ethischer Vernunft“, in: Meyer-Faje, Arnold / ders. (Hg.): *Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als politischer Ökonomie*, Bern [u.a.]: Haupt 1991, S.145-190.
- Ulrich, Peter: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, 3., rev. Aufl., Bern [u.a.]: Haupt 1993. [1986.]
- Ulrich, Peter: *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship. Von der ökonomischen Gemeinwohlfiktion zur republikanisch-ethischen Selbstbindung wirtschaftlicher Akteure*, Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik Nr. 88, Universität St.Gallen 2000.
- Ulrich, Peter: *Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder 2002.
- Varga, Lucie: *Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939*, hrsg. von Peter Schöttler, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Varian, Hal R.: *Intermediate microeconomics. A modern approach*, 7. ed., international student ed., New York [u.a.]: Norton 2006.
- Vattimo, Gianni: *Nietzsche. Eine Einführung*, Stuttgart: Metzler 1992. (Sammlung Metzler ; 268: Realien zur Philosophie.) [OA: ders.: *Introduzione a Nietzsche*, Roma: Laterza 1985.]
- Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, aus dem Ital. von Martin Pfeiffer, München [u.a.]: Hanser 2004. [OA: ders.: *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti 2002.]
- Verbeek, Theo: *Spinoza's theologico-political treatise. Exploring the will of God*, Aldershot [u.a.]: Ashgate 2003.
- Verdross, Alfred: *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, Wien: Springer 1958.
- Vernant, Jean-Pierre: *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982. (Edition Suhrkamp ; 1150 = N. F., Bd. 150.) [OA: ders.: *Les origines de la pensée grecque*, Paris: CNRS 1962.]
- Verweyen, Hansjürgen: *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.
- Villey, Michel: *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit 1961-1966*, Paris: Montchrestien 1975. [1968.]
- Vitoria, Francisco de: *Vorlesungen (relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*, hrsg. von Ulrich Horst, 2 Bde., Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1995-1997. (Theologie und Frieden ; 7-8.)
- Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, Wien: Bermann-Fischer 1938.
- Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Peter J. Opitz, 2., unveränd. Aufl., München: Fink 1996.
- Voegelin, Eric: „Wissenschaft, Politik und Gnosis“, in: ders.: *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink 1999, S.57-90. [EV: ders.: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München: Kösel 1959.]
- Voegelin, Eric: „Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit“, in: ders.: *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink 1999, S.105-128. [EV in: *Wort und Wahrheit* 15:1 (1960), S.5-18.]
- Voegelin, Eric: *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press 1954. [1952.]
- Voegelin, Eric: *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München: Pustet 1959.
- Voegelin, Eric: *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen und politischen Gnosis*, hrsg. und eingel. von Peter J. Opitz, München: Fink 1999.
- Voegelin, Eric: *Order and History. Vol. IV: The ecumenic age*, ed., with an introduction by Michael Franz, Columbia [u.a.]: Univ. of Missouri Press 2000. (The collected works of Eric Voegelin ; 17.)
- Voigt, Frederick A.: *Unto Caesar*, London: Constable 1938.
- Vollrath, Ernst: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1987.
- Voltaire [François Marie Arouet]: *Candide ou l'Optimisme*, hrsg. von Thomas Baldischwieler, Stuttgart: Reclam 1997.
- Voltaire: *Les Cabales. Œuvre Pacifique*, London 1772
- Voltaire: *Œuvres complètes de Voltaire [OC]*, 50 Bde., éd. Garnier, Paris.
- ~: „Juste (Du) et de l'Injuste“ [1764], in: *Tome 19: Dictionnaire Philosophique III*, 1878, S.548-549.
- ~: „Religion“ [1764], in: *Tome 20: Dictionnaire Philosophique IV*, 1879, S.340-357.
- ~: „Traité de Métaphysique“ [1734], in: *Tome 22: Mélanges*, 1879, S.189-230.
- Vondung, Klaus: *Die Apokalypse in Deutschland*, München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1988.

- Vondung, Klaus: „Gnosis, Apokalypse und Moderne“, in: Ley, Michael (Hg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München: Fink 2003, S.63-75.
- Vorländer, Karl: *Immanuel Kants Leben*, Leipzig: Meiner 1911. (Philosophische Bibliothek ; 126.)
- Vossler, Otto: *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963.
- Vossler, Otto: „'Federative Power' und 'Consent' in der Staatslehre John Lockes“, in: ders. (Hg.): *Geist und Geschichte. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Gesammelte Aufsätze*, München 1964, S.43-53.
- Wach, Joachim: *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart: Kohlhammer 1962. (Urban-Bücher ; 52.)
- Wacker, Bernd / Manemann, Jürgen: „Politische Theologie“, in: dies. (Hg.): *Politische Theologie – gegengelesen*, Berlin: LIT 2008, S.28-64.
- Wacker, Bernd / Manemann, Jürgen (Hg.): *Politische Theologie – gegengelesen*, Berlin: LIT 2008.
- Wall, Steven: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, New York [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1998.
- Walter, Christian: *Religionsverfassungsrecht. In vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (Jus publicum ; 150.) [Zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 2004.]
- Walther, Helmut G.: *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München: Fink 1976. [Zugl.: Konstanz, Univ., Diss., 1970.]
- Walther, Helmut G.: „Ursprungsdenken und Evolutionsgedanke im Geschichtsbild der Staatstheorien in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts“, in: Zimmermann, Albert (Hg.): *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1974, S.236-261.
- Walther, Manfred: „Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas“, in: *Studia Spinozana* 1 (1985), S.73-104.
- Walther, Manfred: „Gestalten und Probleme des theologisch-politischen Komplexes (Überblick)“, in: ders. (Hg.): *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, S.11-47.
- Walther, Manfred (Hg.): *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004. (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft ; 5.)
- Walther, Manfred: „Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (1670)“, in: Brocker, Manfred (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S.227-241.
- Walzer, Michael: „Drawing the Line: Religion and Politics“, in: *Soziale Welt* 49:3 (1998), S.295-307.
- Warrender, Howard: *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford: Clarendon 1957.
- Watkins, Frederick M.: *The Political Tradition of the West. A Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1948.
- Watson, George: *Lord Acton's History of liberty. A study of his library, with an edited text of his History of liberty notes*, Aldershot, Hants: Scolar Press 1994.
- Weber, Gregor: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart: Steiner 2000. (Historia: Einzelschriften ; 143.) [Teilw. zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Habil.-Schr., 1998.]
- Weber, Max: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ [1904/05], in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr 1988, S.17-206.
- Weber, Max: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ [1915-1919], in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr 1988, S.237-573
- Weber, Max: „Wissenschaft als Beruf“ [1919], in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr 1988, S.582-613.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 2 Halbbde., 5., rev. Aufl., Tübingen: Mohr 1976. [1922.]
- Weber-Schäfer, Peter: *Oikumene und Imperium. Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreichs*, München: List 1968. [Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1968.]
- Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949*, München: Beck 2003.
- Weil, Eric: „What is a breakthrough in history?“, in: *Daedalus* 104:2 (1975), S.21-36.
- Weinfurter, Stefan: *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, München: Beck 2006.
- Weischedel, Wilhelm: *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Rede zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes, gehalten am 19. Mai 1962 an der Freien Universität Berlin, Berlin: de Gruyter 1962.
- Weiss, Gilbert: „Die europäische Rezeption Eric Voegelins“, in: Ley, Michael (Hg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München: Fink 2003, S.27-46.
- Weiß, Ulrich: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1980.
- Wellmer, Albrecht: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1095.)
- Welwei, Karl-Wilhelm: *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1983.
- Welzel, Hans: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4., neubearb. und erw. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. (Jurisprudenz in Einzeldarstellungen ; 4.)

- Werfel, Franz: „Können wir ohne Gottesglauben leben?“ [1932], in: ders.: *Zwischen oben und unten*, Stockholm: Bermann-Fischer 1946, S.65-148.
- Werner, Karl Ferdinand: „Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs (10.-12. Jahrhundert)“, in: *Historische Zeitschrift* 200 (1965), S.1-60.
- Werner, Karl Ferdinand: „Gott, Herrscher, Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert)“, in: ders.: *Einheit der Geschichte. Studien zur Historiographie*, Sigmaringen: Thorbecke 1999, S.89-119. [EV in: *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. Festschrift für Alfons Becker zu seinem 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1987, S.1-31.]
- Werner, Karl Ferdinand: *Einheit der Geschichte. Studien zur Historiographie*, Sigmaringen: Thorbecke 1999. (Beihefte der Francia ; 45.)
- Wessels, Johannes / Beulke, Werner: *Strafrecht. Allgemeiner Teil. Die Straftat und ihr Aufbau*, begr. von Johannes Wessels, fortgef. von Werner Beulke, 40., überarb. Aufl., Heidelberg [u.a.]: Müller 2010. (Schwerpunkte ; 7,1: Pflichtfach Strafrecht.)
- Wickham, Chris: *Framing the early Middle Ages. Europe and the Mediterranean. 400-800*, Oxford: Oxford Univ. Press 2007.
- Wickham, Chris: *The inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, London: Penguin Books 2010. [EV: London: Allen Lane 2009.]
- [Wilhelm von Ockham] Guillelmi de Ockham Opera Politica [OPol], accuraverunt R. F. Bennett, H. S. Offler, vol. II, Mancuniae typis universitatis 1963.
- [Wilhelm von Ockham] Guillelmi de Ockham Opera Theologica [OT], vol. VII: Quæstiones in Librum Quartum Sententiarum (reportatio), hrsg. von Rega Wood, Gedeon Gál, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute 1984.
- [Wilhelm von Ockham] Ockham, Guilelmus de: *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, ausgew., übers. und mit einem Nachw. vers. von Jürgen Miethke, 2., durchges. und korr. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. (Bibliothek klassischer Texte)
- Wilks, Michael: *The problem of sovereignty in the later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists*, Cambridge: Univ. Press 1963. (Cambridge studies in medieval life and thought ; N. S., vol. 9.)
- Willems, Ulrich: „Religion als Privatsache?“, in: ders. / Minkenberg, M. (Hg.): *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdt. Verl. 2003, S.88-112.
- Willems, Ulrich / Minkenberg, Michael: „Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts“, in: dies. (Hg.): *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdt. Verl. 2003, S.13-41.
- Willems, Ulrich / Minkenberg, Michael (Hg.): *Politik und Religion*, Wiesbaden: Westdt. Verl. 2003. (Politische Vierteljahresschrift: Sonderheft ; 33.)
- Willms, Bernard: *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München [u.a.]: Piper 1987.
- Willoweit, Dietmar (Hg.): *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*, München: Oldenbourg 2000. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien ; 45.)
- Wilpert, Paul (Hg.): *Lex et sacramentum im Mittelalter*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1969. (Miscellanea mediaevalia ; 6.)
- Winkler, Heinrich August: *Weimar 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München: Beck 1993.
- Winkler, Heinrich August: *Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte 1806-1933*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 2002. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung ; 385.) [Sonderausg. von: *Der lange Weg nach Westen, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, Bonn 2001.]
- Winkler, Heinrich August: *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München: Beck 2009.
- Wissowa, Georg: *Religion und Kultus der Römer*, unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1912, München: Beck 1971. [1902.]
- Wissowa, Georg: *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte. Ergänzungsband zu des Verfassers „Religion und Kultus der Römer“*, München: Beck 1904.
- Wolbold, Matthias: *Reden über Deutschland. Die Rundfunkreden Thomas Manns, Paul Tillichs und Sir Robert Vansittarts aus dem Zweiten Weltkrieg*, Münster: LIT 2005. (Tillich-Studien ; 17.) [Zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 2004.]
- Wolin, Sheldon S.: *Politics and vision. Continuity and innovation in Western political thought*, expanded ed., 4. printing, 1. paperback printing, Princeton: Princeton University Press 2006. [EA: London: Allen Unwin 1961.]
- Wolterstorff, Nicholas: „The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues“, in: Audi, Robert / ders.: *Religion in the public square. The place of religious convictions in political debate*, Lanham: Rowman & Littlefield 1997, S.67-120.
- Wyduckel, Dieter: *Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin: Duncker & Humblot 1979. (Schriften zur Verfassungsgeschichte ; 30.) [Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1977 u. d. T.: Untersuchungen zu den Grundlagen der frühmodernen Rechts- und Staatslehre.]
- Wytzes, Jelle: *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden: Brill 1977. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain ; 56.)
- Yolton, John W. (Hg.): *John Locke. Problems and perspectives. A collection of new essays*, Cambridge: Univ. Press 1969.
- Zabel, Hermann: „Säkularisation, Säkularisierung. III. Der geschichtsphilosophische Begriff“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 5, S.809-827 [789-829].

- Zacharias, Diana: „Islamisches Recht und Rechtsverständnis“, in: Muckel, S. (Hg.): *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin: Duncker & Humblot 2008, S.44-157.
- Zafirovski, Milan: *Liberal modernity and its adversaries. Freedom, liberalism and anti-liberalism in the 21<sup>st</sup> century*, Leiden: Brill 2007. (Studies in critical social sciences ; 10.)
- Zakariya, Fuad: „Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit“, in: Lüders, Michael (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven aus der arabischen Welt*, München: Piper 1992, S.228-245.
- Zeeden, Ernst Walter: *Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Athenaion 1968. (Handbuch der Kulturgeschichte / begr. von Heinz Kindermann. Neu hrsg. von Eugen Thurnher: Abt. 1, Zeitalter deutscher Kultur.)
- Zehnpfennig, Barbara: *Hitlers Mein Kampf. Eine Interpretation*, München: Fink 2000. [Zugl.: Hamburg, Univ., Habil.-Schr., 1998.]
- Zehnpfennig, Barbara: *Adolf Hitler: Mein Kampf. Weltanschauung und Programm. Studienkommentar*, München: Fink 2011. (UTB ; 3469: Politische Philosophie, Geschichte.)
- Zibelius-Chen, Karola: „Das Alte Ägypten“, in: *Pipers Handbuch 1*, München 1988, S.113-134.
- Zimmermann, Albert (Hg.): *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 1974. (Miscellanea mediaevalia ; 9.)
- Zimmermann, Harald: *Das dunkle Jahrhundert. Ein historisches Porträt*, Graz [u.a.]: Styria 1971.
- Zimmermann, Harro (Leitung): Robert Darnton, Jean Mondot und Werner Schneiders im Gespräch über Aufklärung und Aufklärungsforschung, in: *Das achtzehnte Jahrhundert. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts*, Jahrgang 20, Heft 2, Wolfenbüttel: Wallstein 1996, S.137-149.
- Zimmermann, Jan: „Deutschland, die EU und der 'Arabische Frühling'“, in: Rang, Helene (Hg.): *Der „Arabische Frühling“. Auslöser, Verlauf, Ausblick*, Studie des Deutschen Orient-Instituts, Berlin, September 2011, S.208-220.
- Zippelius, Reinhold: *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Beck 1997. (Beck'sche Reihe ; 1209.)
- Žižek, Slavoj: *Die politische Suspension des Ethischen*, aus dem Engl. von Jens Hagedstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. (Edition Suhrkamp ; 2412.)
- Zöller, Michael: „Individualismus und Populismus – Religion und Politik in Amerika“, in: Forndran, Erhard (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden: Nomos 1991, S.77-90.
- Zöllner, Johann Friedrich: „Ist es ratsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?“, in: *Berlinische Monatsschrift* 2 (1783), S.508-516.
- Zweigert, Konrad / Kötz, Hein: *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts*, 3., neubearb. Aufl., Tübingen: Mohr 1996.
- Zwierlein, Otto: „Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32 (1978), S.45-80.

## 10.10 Einträge in Lexika und Nachschlagewerken

Die Lexika sind alphabetisch geordnet, die Reihenfolge innerhalb der Nachschlagewerke folgt aufsteigend anhand des Lexikoneintrags.

- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, 32 Bde., Hamm, Herzberg, Nordhausen: Traugott Bautz 1990-2011.  
~ : Bautz, Friedrich-Wilhelm: s. v. Gregor von Rimini, BBKL 2, Hamm 1990, Sp. 337-338.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], 6 Bde., 3., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr.  
~ : Heckel, Johannes: s. v. Cuius regio, eius religio, RGG<sup>3</sup> 1, 1957, Sp. 1888-1889.
- Handwörterbuch der Sozialwissenschaften [HDSW], 12 Bde., hrsg. von Erwin von Beckerath, Stuttgart: Fischer [u.a.] 1956-1965. [Zugl.: Neuaufl. Des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften.]  
~ : Müller-Armack, Alfred: „Soziale Marktwirtschaft“, in: HDSW 9, 1956, S.390-392.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Günter, völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, Basel: Schwabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.  
~ : Pohlmann, Rosemarie: s.v. Autonomie, Hist. WB. Philos. 1, 1971, Sp. 701-719.  
~ : Spaemann, Robert: s.v. Freiheit, Hist. WB. Philos. 2, 1972, Sp. 1064-1098.  
~ : Marramao, Giacomo: s.v. Säkularisierung, Hist. WB. Philos. 8, 1992, Sp. 1133-1161.
- Lexikon des Mittelalters [LexMA], 9 Bde., München [u.a.]: LexMA-Verlag.  
~ : Struve, Tilman: s. v. Sacerdotium, in: LexMA 7, 1995, Sp. 1220-1222.  
~ : Struve, Tilman: s. v. Sutri, Synode von 1946, in: LexMA 8, 2003, Sp. 335-336.
- Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearb. Aufl. (LThK<sup>2</sup>), 11 Bde., hrsg. von Walter Kasper, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1957-1965.

- ~ : Schlette, Heinz R.: s. v. Religion. I. Allg. Begriff u. Wesen, in: Bd. 8, 1963, Sp. 1164-1166.  
Lexikon für Theologie und Kirche, Sonderausg., durchges. Ausg. der 3. Aufl. (LThK<sup>3</sup>), 11 Bde., hrsg. von Walter Kasper, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1993-2001.
- ~ : Torini, Marco S.: s. v. Gnosis, Gnostizismus. I. Religionsgeschichtlich, in: Bd. 4, 1995, Sp. 802-803.
- ~ : Imbach, Ruedi: s. v. Summa, Summenliteratur, Summenkommentare, in: Bd. 9, 2006, Sp. 1112-1117.  
Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie, 6 Bde., hrsg. von Claus Dieter Kernig, Freiburg im Breisgau: Herder 1966-1972.
- ~ : Sellin, Volker: s. v. Liberalismus, in: *Bd. 4: Lenin bis Periodisierung*, 1971, Sp. 51-77.  
Theologische Realenzyklopädie [TRE], 36 Bde., Berlin: de Gruyter 1976-2004.
- ~ : Zumkeller, Adolar: s. v. Ägidius von Rom, TRE 1, 1995, S.462-465.
- ~ : Schindler, Alfred: s. v. Afrika. I. Das christliche Nordafrika (2. bis 7. Jh.), TRE 1, 1995, S.640-700.
- ~ : Pfeiffer, Gerhard: s. v. Augsburger Religionsfriede, TRE 4, 1979, S.639-645.
- ~ : Hjärpe, Jan: s. v. Averroes/Averroismus. I. Averroes, TRE 5, 1980, S.51-55.
- ~ : Köhler, Oskar: s. v. Corpus Christianum, TRE 8, 1981, S.206-216.
- ~ : Dettloff, Werner: s. v. Duns Scotus/Scotismus. I. Duns Scotus (ca. 1265/66-1308), TRE 9, 1982, S.218-231.
- ~ : Joest, Wilfried: s. v. Fundamentalismus, TRE 11, 1983, S.732-738.
- ~ : Dubief, Henri: s. v. Hugonotten, TRE 15, 1986, S.618-629.
- ~ : Künneth, Walter: s. v. Kanon, TRE 17, 1988, S.562-570.
- ~ : Smolinsky, Heribert: s. v. Konziliarismus, TRE 19, 1990, S.579-586.
- ~ : Langewiesche, Dieter: s. v. Liberalismus. I. Historisch, TRE 21, 1991, S.73-77.
- ~ : Vorländer, Hans: s. v. Liberalismus. II. Ethisch, TRE 21, 1991, S.78-83.
- ~ : Brecht, Martin: s. v. Luther, Martin (1483-1546). I. Leben, TRE 21, 1991, S.514-530.
- ~ : Strauß, Hans: s. v. Messias/Messianische Bewegungen. I. Altes Testament, TRE 22, 1992, S.617-621.
- ~ : Ricken, Friedo: s. v. Naturrecht. I. Altkirchliche, mittelalterliche und römisch-katholische Interpretationen, TRE 24, 1994, S.132-153.
- ~ : Leff, Gordon / Leppin, Volker: s. v. Ockham/Ockhamismus, TRE 25, 1995, S.6-18.
- ~ : Flusser, David: s. v. Paulus, Apostel. II. Aus jüdischer Sicht, TRE 26, 1996, S.153-160.
- ~ : Mayer-Maly, Theo: s. v. Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie. IV. Rechtsphilosophie und Rechtstheologie im Mittelalter, TRE 28, 1997, S.216-227.
- ~ : Albrecht, Christian: s. v. Revolution. I. Neuzeit, TRE 29, 1998, S.109-126.
- ~ : Barth, Ulrich: s. v. Säkularisierung. I. Systematisch-theologisch, TRE 29, 1998, S.603-634.
- ~ : Leinsle, Ulrich G.: s. v. Scholastik. I. Scholastik/Neuscholastik, TRE 30, 1999, S.361-366.
- ~ : Aris, Marc-Aeilko / Beckmann, Jan Peter et al.: s. v. Universalienstreit, TRE 34, 2002, S.340-354.
- ~ : Miethke, Jürgen: s. v. Widerstand/Widerstandsrecht. I. Alte Kirche und Mittelalter, TRE 35, 2003, S.739-750.
- Wörterbuch zur Politik, hrsg. von Manfred G. Schmidt, 2., vollst. überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart: Kröner 2004.
- ~ : ders.: s. v. Staatsraison, S.679-680.

## Danksagung

Zunächst möchte ich Herrn Prof. Dr. Rémi Brague herzlich dafür danken, dass er sich im Herbst 2008 dazu bereit erklärt hat, nach meiner Masterarbeit nun auch meine Dissertation zu betreuen. Dieser Dank gilt ebenso seinem Mitarbeiter am Münchner Guardini-Lehrstuhl, Herrn PD Dr. Hans Otto Seitschek. Gerade die Blockseminare, die jedes Semester an der Ludwig-Maximilians-Universität München unter dieser beiden Herren Leitung stattfanden, konnten den Horizont des Verfassers erweitern, was sich hoffentlich auch in der vorliegenden Dissertation widerspiegelt. Insbesondere möchte ich mich bei Herrn Brague und Herrn Seitschek – über den umfangreichen intellektuellen Input und die stets prompte Betreuung hinaus – für die freie Hand bedanken, die sie mir während der Anfertigung dieser Arbeit zugestanden, und die aufgrund meiner beruflichen Einbindung sicher auch nötig war.

Bei meinen Eltern Karola und Hugo Christian bedanke ich mich wahrlich nicht nur für die Unterstützung, die sie mir – in einem Maße, das das zu Verlangende bei weitem übersteigt – gerade in den letzten Wochen vor Abgabe dieser Dissertation zukommen ließen. Vielmehr bedanke ich mich bei ihnen für alles.

Der SBC Systems GmbH, Frankfurt am Main, gebührt ein artiger Dank für die großzügige monetäre Beihilfe zur Drucklegung.

Überdies ist es mir ein Anliegen, eine weitere Danksagung zu erbringen, allerdings ohne mir direkt bekannten Adressaten. Dieser Dank gilt generell dem deutschen Bibliothekswesen, also allen öffentlichen und privaten Institutionen, die nicht nur mir den mehr oder weniger kostenfreien und umfangreichen Zugang zu einem derart großen Fundus an Papier gewordenen Gedanken und Ideen ermöglichen. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn ich behaupte, dass ohne diese Einrichtungen die Anfertigung dieser Untersuchung nicht möglich gewesen wäre.

Ein letzter Dank gilt einem ganz besonderen Menschen, der sich hiermit angesprochen fühlen soll.

## Anhang

1. Zitat aus: Zafirovski, Milan: *Liberal Modernity and Its Adversaries*, Leiden 2007, S.15 ff.

„First, liberal society and modernity is defined and typified by the following set of reciprocally related and reinforcing socio-cultural dimensions and outcomes. These are civil liberties and human rights; as a corollary, free civil society and culture; egalitarianism in the sense of equality of life chances or opportunities; social justice or equity in the meaning of fairness; multiculturalism, i. e. pluralism and diversity, including collective identities, and the like. [...] Liberal society is further defined and typified by another related set of reciprocal and mutual reinforcing socio-cultural dimensions. These incorporate cultural liberalization in the sense of moral liberation and autonomy and religious tolerance and freedom; secularism expressed in a substantive differentiation of religion and secular society or culture; rationalism manifested in the appreciation and adoption of reason, science, education and technology; individualism involving individual liberties, rights and privacy; humanism reflected in respect and promotion of human dignity, happiness, liberty and life as the prime goal not to be subordinated or sacrificed to higher supra-human, theological or political purposes, and the like.

Second, liberal society and modernity is defined and typified by a set of socio-political dimensions and outcomes, also intertwined and mutually reinforcing. These involve political freedoms and rights; as a corollary representative or constitutional democracy; secular polity via a formal separation of religion-church and politics-state; ideological-political pluralism through a multi-party system; institutionalized dissent, opposition and tolerance in politics; state neutrality and efficient public administration (bureaucracy); democratic rule of law and formal rules of the game (legal-rational authority); welfare (social-insurance) institutions and universalism in public benefits; enlightened juridical and penal minimalism, and the like.

Third, liberal society and modernity is defined and typified by a set of, also intertwined and mutually reinforcing, economic dimensions and outcomes. These encompass economic freedoms, choices and rights; as a corollary, a free market economy; industrial democracy in the form of countervailing labor power, liberties and rights; economic egalitarianism via reasonable and comparatively, compared with non-liberal societies, low and eventually diminishing wealth/income inequalities and poverty, equal life chances (equality of opportunity), redistribution to economically non-privileged and progressive taxation of the privileged; economic universalism involving universal life chances 'for all', inclusion and achievement overcoming particularism, exclusion and ascription; distributive justice or fairness, including the lack or reduction of exploitation, discrimination and other unfair practices in distribution and so forth.

Fourth, liberal society and modernity is defined and typified by a set of global or trans-national dimensions and outcomes, similarly in reciprocal relationship and reinforcement. These comprise the process of globalization or world integration; as a corollary, the creation of a global liberal, free society; globalizing cultural, political, economic and other universalism resulting in cosmopolitanism, including world citizenship and orientations in substantive terms, transcending localism, parochialism, regionalism and nationalism; pacifism in the sense of institutions and practices promoting and maintaining world peace and prohibiting or refraining from imperialist conquest and aggressive war superseding militarism, offensive wars, imperialism or colonialism; multilateralism through international coordination, cooperation and consent substituting for unilateralism, imperialism or empire, so the arbitrary decisions and military domination by a single imperial nation-state; globalized progressivism and humanism by global technological, medical and economic progress for humanistic purposes, benefiting all societies and humans, and so on.“

# Tabellarischer Lebenslauf des Verfassers

## 1. Persönliche Daten

Name: Andreas Nikolaus Hugo R i e ß  
Dipl.-Kfm., M. A.  
Geburtsdatum/-ort: 05. Juni 1981 in München  
Staatsangehörigkeit: deutsch



## 2. Akademische Ausbildung

### a) Promotion

09/2008 – 07/2012      *Ludwig-Maximilians-Universität, München*  
*Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft*

---

Doktorand am Guardini-Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Philosophie der Religionen Europas

Hauptfach:      **Philosophie**  
Nebenfach:      **Psychologie**

Gesamtnote der Promotionsprüfung: *summa cum laude* = ausgezeichnet (0,5)

### b) Studium der Philosophie

10/2005 – 07/2008      *Ludwig-Maximilians-Universität, München*

---

Studium der      **Philosophie** mit den Nebenfächern:  
                         **Neuere und Neueste Geschichte**  
                         **Psychologie** (ab 2006)  
                         **Portugiesisch** (2005-2006)

Abschluss: Magister Artium (M. A.)  
Durchschnittsnote 1,05 (sehr gut)



### c) Studium der Betriebswirtschaftslehre

10/2001 – 04/2007      *Ludwig-Maximilians-Universität, München*  
09/2003 – 03/2004      *Universidad de Navarra, Pamplona, Spanien*

---

Studium der      **Betriebswirtschaftslehre**  
                         **Administración y Dirección de Empresas (ADE)**

Abschluss: Diplom-Kaufmann (Dipl.-Kfm.)  
Durchschnittsnote 1,91 (gut)

### 3. Schulbildung

09/1991 – 06/2000      *Gymnasium Icking, Bayern*

---

Abschluss: Allgemeine Hochschulreife mit der Abiturnote 1,2 (sehr gut)

09/1987 – 08/1991      Grundschule in Icking und Baldham

### 4. Berufliche Karriere (Vollzeit)

01/2010 – heute      *SBC Systems GmbH, Frankfurt am Main*  
                         (Softwareentwicklung und Consulting, 3-10 Mitarbeiter)

---

Position: Geschäftsführender Gesellschafter

### 5. Bundeswehr

09/2000 – 06/2001      *Grundwehrdienst*

---

10-monatiger Grundwehrdienst in der Teilstreitkraft Luftwaffe an den Standorten Pfullendorf und Lenggries (FlaRakG 6)